

RELIGIÃO, **ÉTICA,** e **POLÍTICA**



PUC Minas
Belo Horizonte,
Minas Gerais,
Brasil

SOTER (Org.)

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
31º Congresso Internacional da Soter
Religião, ética e política.

PUC Minas, 10 a 13 de julho de 2018
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

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

Edição Digital / Textos Completos

SOTER
ISSN: 2317-0506
Belo Horizonte
2018

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
ISSN: 2317-0506

31º Congresso Internacional da Soter / 2018
Tema: Religião, ética e política.
Local: PUC Minas, 10 a 13 de julho de 2018
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil
SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Verônica Cotta
Capa: Tiago Parreiras

Publicação eletrônica:
Belo Horizonte, 2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C749a	Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (31. : 2018: Belo Horizonte, MG) Anais do 31º Congresso Internacional da SOTER: Religião ética e política / organização SOTER. Belo Horizonte, 2018. 1725 :il. ISSN: 2317 0506 1. Ética - Religião. 2. Religião e política. 3. Teologia da libertação. 4. Escatologia. I. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. II. Título.
SIB PUC MINAS	
CDU: 261.7	

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Paim Brito - CRB 6/2999

COMISSÕES

Diretoria da SOTER

PRESIDENTE //// Dr. Cesar Augusto Kuzma

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

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

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

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

COMISSÃO CIENTÍFICA

Dr. João Décio Passos – PUCSP

Dr. Carlos Mendoza-Álvarez – Universidad Iberoamericana/México

Dr. Geraldo Luiz de Mori – FAJE

Dr. Gilbraz de Souza Aragão – UNICAP

Dr. Jaldemir 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 Fernando Carneiro de Andrade – PUC-Rio

Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST

Dr. Valmor da Silva – PUC-GO

COMISSÃO ORGANIZADORA

PRESIDENTE

Dr. Cesar Augusto Kuzma – PUC-Rio

MEMBROS

Dr. Alex Villas Boas Mariano – PUCPR

Dra. Solange Maria do Carmo – PUC Minas

Ms. Manoel José de Godoy – AMERINDIA

Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC Minas

Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos – FAJE

Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas

Dr. Renato Alves de Oliveira – PUC Minas

Dr. Junior Vasconcelos do Amaral – PUC Minas

Dr. Eugenio Rivas – FAJE

Dra. Andreia Cristina Serrato – PUCPR

Ms. Raquel de Fátima Colet – PUCPR

Ms. Jefferson Zeferino – PUCPR

SECRETARIA DA SOTER

Lídia Regina Barbosa do Carmo Duarte (Secretária)

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

Belo Horizonte – MG | CEP 30.535-901

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

Data: 10 a 13 de julho de 2018 – Museu de Ciências Naturais da PUC Minas

Parceria: PUC Minas, Ameríndia.

Apoio: CAPES.

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

Realização: SOTER.

SUMARIO

Apresentação	10
--------------	----

Grupos Tematicos (GTs)

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

Coord: Paulo Agostinho, Francisco das Chagas Albuquerque, Benedito Ferraro, Agenor Brighenti, Sinivaldo Tavares.

GT 2: Protestantismos	71
-----------------------	----

Coord: Ronaldo Cavalcante, Alessandro Rocha.

GT 3: Exegese e Teologia Bíblica	132
----------------------------------	-----

Coord: Paulo Sérgio Soares, Cássio Murilo Dias da Silva, Junior Vasconcelos Amaral.

GT 4: Filosofia da Religião	162
-----------------------------	-----

Coord: Agnaldo Cuoco Portugal, Walter Salles.

GT 5: Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo	229
---	-----

Coord: Érico Hammes, Vitor Galdino Feller, João Décio Passos, Cesar Augusto Kuzma

GT 6: Religião e Educação	339
---------------------------	-----

Coord: Eulálio Figueira, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira

GT 7: Espiritualidade e Mística	398
---------------------------------	-----

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

GT 8: Religião, Arte e Literatura	494
-----------------------------------	-----

Coord: Alex Villas Boas, Joe Marçal Santos, Antônio Geraldo Cantarela

GT 9: Religiões Afro-brasileiras: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade	564
--	-----

Coord: Luís Tomás Domingos, Zuleica Dantas Pereira Campos

GT 10: Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso	614
Coord: Gilbraz Aragão, Roberlei Panasiewicz, Cláudio de Oliveira Ribeiro	
GT 11: Teologia latino-americana (AMERÍNDIA)	695
Coord: Socorro Martinez, Coordenadora Continental, Oscar Elizalde, Manoel Godoy, Juan Manuel Hurtado, Pablo Bonavia	
GT 12: Religião, Ecologia e Cidadania Planetária	728
Coord: Afonso Murad, José Carlos Aguiar de Souza, Marcial Maçaneiro, José Luiz Izidoro	
GT 13: Religião e Espaço Público	794
Coord: Rodrigo Coppe Caldeira, Glauco Barsalini	

Forúm Tematicos (FTs)

FT 1: CONFERÊNCIA DE MEDELLÍN (1968-2018): TEOLOGIA, ÉTICA E POLÍTICA	902
Coord: Wagner Lopes Sanchez, Mauro Passos, Sérgio Ricardo Coutinho	
FT 2: Interface Bioética, Saúde e Espiritualidade	933
Coord: Waldir Souza, Márcio Fabri dos Anjos, Thereza Cristina de Arruda Salomé D'Espíndula, Marcia Regina Chizini Chemin	
FT 3: Juventudes e Religião na (des) construção de Contextos Sociais	975
Coord: Igor Adolfo Assaf Mendes, Joilson de Souza Toledo, Bruno Marcio de Castro Reis, Helder de Souza Silva Pinto	
FT 4: NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS E ESPIRITUALIDADES NÃO RELIGIOSAS	984
Coord: Clóvis Ecco, Luiz Antônio Signates, Omar Lucas Perrouet Fortes de Sales, José Reinaldo F. Martins Filho	
FT 5: Práticas Religiosas, Imagens de Deus e Fé Cristã	1028
Coord: Geraldo De Mori, Alzirinha Rocha de Souza, Virgínia Buarque	

FT 6: Psicologia , Espiritualidade e religiosidade – Interfaces e perspectivas	1088
Coord: Maria Jeane Alves, Marcus Tulio Caldas, João Everton da Cruz	
FT 7: Questões Cristológico-pneumatológicas	1135
Coord: Luiz Carlos Sureki, Paulo Sérgio Carrara, Áurea Marin Burocchi Aparecida Maria de Vasconcelos	
FT 8: RCC: LEGITIMAÇÃO, ROTINIZAÇÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CARISMA	1165
Coord: Antônio Lopes Ribeiro, Rosemary Francisca Neves Silva, Sandra Célia Coelho G. da Silva	
FT 9: Religião e política: articulações, fricções e outras intenções e interações	1182
Coord: Robson Sávio Reis Souza, Delmar Cardoso, Edward Neves Monteiro de B. Guimarães, Antonio Augusto Nogueira Matias	
FT 10: Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso	1206
Coord: Aurino José Góis, Josimar da Silva Azevedo, Leandro Pena Catão, Dener Antônio Chaves	
FT 11: Teologia Prática e Mentalidades: uma visão interdisciplinar da teologia	1252
Coord: Clélia Peretti, Gleyds Silva Domingues, André Phillipe Pereira	
FT 12: ELEMENTOS PARA UMA PEDAGOGIA DO DIÁLOGO	1295
Coord: Elias Wolff, Rudolf von Sinner, David Mesquiati, Martin Dietz	
FT13: Fronteiras do imaginário religioso e educacional	1330
Coord: Amauri Carlos Ferreira, Anderson Marinho Maia, Vânia Noronha, Patrícia Simone do Prado	
FT14: INTERCULTURALIDADE e RELIGIÃO – Religião, Ética e Política desde a perspectiva intercultural	1385
Coord: Ênio José da Costa Brito, Roberto Ervino Zwetsch, Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer	

FT 15: Gênero, religião e violências: Questões contemporâneas.	1413
Coord: Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon, Maria Cristina S. Furtado, Cássia Quelho Tavares	
FT16: RELIGIÃO, CULTURA E INCLUSÃO SOCIAL - DESAFIOS E PERSPECTIVAS NA EDUCAÇÃO ESCOLAR	1467
Coord: Elivaldo Serrão Custódio, Maria Rita Paula da Silva, Terezinha de Jesus Martins de Sena	
FT17: A herança de Ricoeur: filosofia, teologia e religião.	1504
Coord: René Dentz, Paulo Couto Faria	
FT18: Iniciação Científica	1527
Coord: Célio de Pádua Garcia, Solange do Carmo	
FT 19: RELIGIÃO E ETNICIDADE: hibridismos e identidades religiosas	1653
Coord: Léa Freitas Perez, Edmar Avelar de Sena	

Apresentação

De 10 a 13 de julho de 2018, a SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) organizou o seu 31º Congresso Internacional, nas dependências da PUC Minas, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Este evento tem se tornado uma referência nacional e internacional, o que demonstra a consolidação da sua proposta e a importante contribuição acadêmica que traz à sociedade, na especificidade do seu saber, sempre com temas atuais e de interesses urgentes para a sociedade. A cada ano, o Congresso Internacional da SOTER reúne um número significativo de teólogos, cientistas da Religião, estudantes de pós-graduação e pesquisadores de áreas afins, tanto em nível nacional como também internacional. Para 2018, o Congresso prosseguiu as discussões anteriores e manteve a preocupação de estar atento às urgências da sociedade. Por esta razão, tratou sobre o tema: “Religião, Ética e Política”. A proposta investiu em conferências com especialistas nacionais e internacionais, grupos de trabalho, fóruns temáticos, painéis e publicações. As conferências do Congresso foram publicadas no livro Religião, Ética e Política, organizado por Cesar Kuzma e Marcio Cappelli, publicado pela Editora Paulinas.

Neste Congresso de 2018, além das conferências e painéis sobre temas específicos, o evento contou com 13 GTs (Grupos de Trabalho) e 19 FTs (Fóruns Temáticos). Estes espaços foram responsáveis pela apresentação de 369 comunicações científicas. Os resumos destas comunicações foram publicados em um caderno próprio e estão disponíveis de modo impresso e digital (Caderno de Resumos do 31º Congresso – ISSN: 2236-5680).

Hoje, a atual sociedade apresenta desafios que tocam questões fundamentais, sobretudo na ótica do direito, da ética, da democracia, nas causas sociais, na multi e interculturalidade que tecem o nosso contexto; tudo isso avança em temáticas que exigem uma postura nova e um olhar mais profundo da realidade. O tema do congresso e as reflexões aqui apresentadas também se fazem relevantes pela situação política do país e também de todo o mundo. O ano de 2018 também trouxe a comemoração dos 70 anos da Declaração dos Direitos Humanos e dentro destas intenções, o olhar da teologia e das religiões, aliando-se a outros saberes se faz importante, e era onde se esperava oferecer uma contribuição.

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

grande relevância, e as diversas parcerias que foram se construindo ao longo dos anos com pesquisadores internacionais que passaram pelos Congressos. O fato de trazer sempre uma temática atual 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 2018 convida a olhar com profundidade para o atual contexto e, em várias perspectivas, procura apresentar reflexões consistentes.

Ao trabalhar no seu 31º Congresso o tema “Religião, Ética e Política”, a SOTER procurou relacionar três temáticas importantes e relevantes no atual contexto e que vão ao encontro de eixos pesquisados na Área de Ciências da Religião e Teologia. A questão da Religião é central para todos os programas de pós-graduação envolvidos na dinâmica deste evento e também de estudiosos e pesquisadores que frequentam os congressos da SOTER. Tratar a temática da Religião, hoje, não é uma tarefa isolada, mas que exige uma cooperação com outras áreas do saber e com aquilo que implica o seu discurso, de como se chega no tema e de onde se parte, e para onde se vai a partir desta temática. O mesmo se pode dizer da questão Ética, que é uma demanda urgente da sociedade hoje. E também da questão Política, que é um quadro grave do Brasil e de todo o mundo.

Aqui, neste espaço, apresentamos os Anais do 31º Congresso Internacional da SOTER, que reúne os textos completos das comunicações que foram apresentadas nos Grupos de Trabalho (GTs) e nos Fóruns Temáticos (FTs) e aprovadas pelos respectivos coordenadores de cada GT e FT, sendo que a responsabilidade pelo conteúdo é de cada autor.

O Congresso Internacional de 2018 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 uma boa leitura!

Diretoria da SOTER

Cesar Kuzma

Maria Clara L. Bingemer

Paulo Fernando C. de Andrade

Solange do Carmo

Alex Villas Boas

Grupo Tematico (Gts)



GT 1 - Teologia(s) da libertação(tdl)



Coordenadores:

Prof. Dr. Paulo Agostinho – PUC/Minas/MG

Prof. Dr. Francisco das Chagas Albuquerque – FAJE/MG

Prof. Dr. Benedito Ferraro – PUC Campinas/SP

Prof. Dr. Agenor Brighenti – PUCPR/PR

Prof. Dr. Sinivaldo Tavares – FAJE/MG

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

A relação entre Ética e Política: contribuição do pensamento de Ignacio Ellacuría¹

Francisco das Chagas

Introdução

Antes de tudo, vale lembrar a importância da contribuição de Ignacio Ellacuría (Portugalete, País Basco, 1930 - San Salvador, 1989) para o pensamento filosófico e teológico latino-americano. Ele deixou um legado nesse campo é por demais reconhecido, por isso deve ser mais conhecido e posto à disposição dos interessados em desenvolver uma reflexão sobre o compromisso libertador humano e cristão em nosso continente. Deve ficar claro que a reflexão desse pensador situa-se, principalmente na primeira fase da teologia da libertação latino-americana. Sua atuação constitui-se como busca de libertação dos povos de El Salvador e da América Central, mas também dos demais povos latino-americanos e do Caribe. Seu discurso abrange várias disciplinas possibilita uma fundamentação da “luta pela justiça e promoção da vida”². Sua reflexão visa à busca da paz e da justiça para garantir a dignidade e os direitos humanos, que são negados às “maiorias populares” desses países. Para tanto, em seus escritos, mostra com clareza as causas geradoras da situação de sub-humanidade em que vivem os pobres e oprimidos, identificando seus responsáveis. Chama os interlocutores à reflexão e ao diálogo inspirados no valor da dignidade humana e animados pela esperança do ser humano de ser mais.

Com o presente escrito pretende-se abordar a relação de ética e política no pensamento de Ignacio Ellacuría. A reflexão situa-se no âmbito da ética filosófica do autor. Utiliza-se como fonte os escritos: *Cursos universitários* e *Escritos universitários*, consultando-se ainda outros textos³. Recuperam-se também elementos do “Congresso Internacional Ignacio Ellacuría 20 años después” promovido pelo Departamento de Filosofía del Derecho de Universidad de Sevilla, Espanha, de 26 a 28 de outubro de 2009. Fez-se, então, memória dos 20 anos do assassinato desse filósofo e teólogo⁴.

1 Uma aproximação da proposta ética de I. Ellacuría

1 O objetivo inicial desta participação no GT Teologias da libertação abrangia também a relação de religião e teologia. Porém, considerando o espaço disponível, sobretudo para o texto escrito, optamos por restringir-nos apenas à relação de ética e política. Até porque estamos em um ano eleitoral no País.

2 ELLACURÍA, Ignacio. *Cursos universitários*. El Salvador: UCA Editores, 2009. Editor Erasmo Ayala

3 ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos universitários*. El Salvador: UCA Editores, 1999. Editor Erasmo Ayala. O livro reúne a produção intelectual de Ellacuría sobre a missão sócio-política da universidade. Os escritos sobre a universidade aí reunidos abrangem o período que vai de outubro de 1970 até novembro de 1989. “A injustiça estrutural e institucionalizada é o que caracteriza o contexto histórico político de El Salvador nesse período” (capa, verso).

4 PALACIOS, E. José; CORDERO RAMOS, Nuria. Nuestro reto entre la Teología y Religión, la Ética y la Política. In: *Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del Congreso Internacional*. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010, p. 351-377.

O processo metodológico do enfrentamento da realidade baseado naquilo que *inteligencia sentiente* oferece à inteligência humana desemboca no compromisso de concretização da libertação na sociedade. Dizendo respeito ao todo da sociedade, requer um encaminhamento político. Para que a política a ser assumida em vista de contribuir no processo de hominização e humanização necessita estar perpassada pela ética. Isso significa adentrar-se no campo político e o lugar da ética neste âmbito.

Cabe, pois, agora compreender como I. Ellacuría relaciona a ética com a política. Dá-se por suposto que se entende o compromisso de libertação a partir da aproximação crítica da situação concreta de desigualdades, opressões e exclusões, situando-se aí a relação entre ética e política. Urge também reconhecer quem são os sujeitos morais da libertação: são as vítimas que são submetidas a condições sub-humanas, que geram desumanização ampla em nossos dias. Mas também é necessário esclarecer sobre quem tem a legitimidade para arbitrar eticamente a procura pelo caminho que possibilita libertação.

Nenhuma instância política pode ser árbitro no processo de libertação e emancipação das vítimas em um mundo onde a injustiça social se institucionalizou. No entanto, a partir do compromisso com os injustiçados pode-se buscar, no âmbito moral, a realização de um projeto de transformação social. Definitivamente, “o projeto de libertação-emancipação tem sua realização principal no plano moral em que estão situadas as vítimas como sujeitos morais. São elas, desde essa situação que julgam a distância entre o ser e dever ser e, portanto, os únicos árbitros legítimos de sua libertação” (CORDERO RAMOS; PALACIOS ESTABAN, 2010, p. 369). Clama-se por “vontade moral e política em ordem a uma libertação efetiva” (*Ibid.*, 369). Mas como se pode conceber uma política que se pauta pela ética?

2 Possibilidade de política ética

Antes de tudo, o teólogo salvadorenho observa que a ambiguidade da política “parece exigir e contradizer ao mesmo tempo a presença da ética” (ELLACURÍA, 2009, p. 269). Acrescenta que ética e política parecem ser duas esferas completamente alheias. Há uma imoralidade generalizada nos meios empregados para se chegar ao poder e no uso exercício do mesmo. Por isso não se “vê como alguém que respeite normas éticas possa triunfar politicamente num mundo como o político, onde qualquer ação parece justificável para conseguir o poder e conservá-lo” (*Ibid.*, p. 269).

No entanto, “a política parece ser o campo mais adequado para o desenvolvimento total da pessoa e para o serviço mais completo à comunidade, pelo que pareceria ser a instância de maiores possibilidades éticas” (*Ibid.*, p. 270). Esta premissa fundamental abre caminho para busca de autêntico compromisso na sociedade, formando cidadãos, que conscientes de

sua responsabilidade social⁵ e se comprometam na busca do bem comum⁶. A prática política alicerçada em uma ética está ao alcance do ser humano enquanto ele é um ser dotado de faculdades que o habilitam ao exercício da convivência em sociedade sendo realizador e gerenciador de seu ambiente relacional e físico-geográfico. “A ação política é possível porque o homem, além de racionalidade e linguagem, é capaz de antecipar as consequências de suas ações, de formular juízos de valor acerca da realidade e dos comportamentos próprios e alheios”. E mais: Ele pode “optar livremente entre modelos alternativos de ação, seja existente na realidade histórica presente, seja só pensados e desejados” (SENENT DE FRUTOS, 1999, p. 216). A concepção clássica de política a define como algo que tem sempre a ver com *bem comum*. “A política, pois, se apresenta como realidade; a ética viria concebida como exigência” (SENENT DE FRUTOS, 1999, p. 214).

O bem comum é princípio moral fundamental para a construção de toda sociedade, sem o qual ela perde todo o sentido que deve ter como lugar onde historicamente o ser humano se realiza como membro responsabilmente ativo. Mas não constitui um código moral, pois este pode ser manipulado. Para que a moral tenha valor humanizante se requer que seja conduzida por valores universalizáveis dentro e partir daquela cultura e história. “O código moral de uma determinada sociedade tem que ser sempre cultural e histórico e aí está a possibilidade de que possa ser manipulado por quem em cada caso detenham o poder e imposto através de leis, de educação, de comunicação massiva, etc.” (ELLCAURÍA, 2009, p. 265). Tais valores se expressam em ideais que se manifestam como o “diferente de” e “diferente em” nesta realidade histórica. “A presença dos ideais e, em última instância, de uma ou outra forma de utopia operante, é condição indispensável para a humanização do homem na história e para a humanização e plenificação da história” (*Ibid.*, p. 269)⁷.

No processo de construção do projeto de libertação e busca de sua realização a utopia constitui um motor indispensável. “A presença do utópico é o que permite a denúncia de qualquer situação dada e o anúncio de um caminho novo. Torna o homem um não conformado [com a situação dada], mas não um destruidor” (*Ibid.*, p. 269).

A partir da relação do compromisso e responsabilidade social e da força vital do utópico se concebe como a ética é indispensável para a política como instância gerenciadora do bem comum. A ligação de ética e política rejeita todo interesse particular, pessoal, ainda que

5 A ética marxista se pauta pela primazia do social sobre o individual, passando portanto da ética da alteridade à ética social. Diferente da ética individual, que seria a ética da boa vontade, na ética marxista é o ser social que determina a consciência. Esta é considerada “a verdadeira atitude ético-social, ativa e criadora, surge quando se obtém esta ‘consciência social’ que é a ‘consciência de classe’ ou ‘consciência proletária’” (ARANGUREN, José Luis L. *Ética e política*. São Paulo: Duas Cidades, 1967, p. 137-138)

6 Desta forma se entende toda a profundidade que Ellacuría aplica ao papel da universidade e em relação aos pobres com espírito. Missão da universidade na situação salvadorenha ante à qual tem grave responsabilidade histórica. “Esta responsabilidade comprometida implica, antes de tudo, reafirmar o que tem sido e é o propósito fundamental desta universidade: contribuir universitariamente para a libertação integral de todo o povo salvadorenho, desde a opção preferencial pelos pobres, desde a atenção privilegiada das maiorias populares” (*Escritos universitários*, 1999, p. 263).

7 O cristianismo, que influenciou fortemente na formação da cultura ocidental e da consciência do homem e da mulher do esta parte do mundo, tem sua concepção ética. “No cristianismo, os ideais éticos se identificaram com os religiosos. O homem viveria para conhecer, amar e servir a Deus, diretamente e em seus irmãos. O tema socrático do ‘conhece-te a ti mesmo’ volta a tona, em Santo Agostinho, que afora ensina que ‘Deus nos é mais íntimo que o nosso próprio íntimo’. O ideal ético é o de uma vida espiritual, isto é, de acordo com o espírito, vida de amor e fraternidade” (VALLS, Álvaro L. M. *O que é ética*. Brasiliense: S. Paulo: 1986, p. 44).

esteja motivado por algum valor encarnado por aqueles que querem atuar politicamente. “A negação de todo particularismo redutor leva à afirmação de que só pode ser aceitável para a humanidade nova um projeto global que seja universalizável” (ELLACURÍA, 1990, p. 409). Esta universalização tem um ponto de partida e horizonte fundamental. “A universalização deve fazer-se a partir da opção preferencial pelos pobres: que sejam eles que dinamicamente tomem a iniciativa, não pode transformar a Igreja, mas também na chave do que pode ser uma utopia histórica (cristã), e a paulatina realização de um projeto efetivamente libertador de tudo e de todos” (ELLACURÍA, I. 1990, p. 14).

O teólogo, encarnando o ideal ético, denuncia a situação de seu contexto, pois não se pode pretender estabelecer uma ordem justa *a priori*, tal tentativa seria irreal não considerando a historicidade da tarefa política. Mas propõe um possível caminho para se sair do mero voluntarismo. “O que os políticos e os cidadãos deve fazer é construir uma ordem menos injusta, pondo as condições reais que o tornam possível” (ELLACURÍA, 2009, p. 276). Sua ideia parte deste entendimento: “A negação do injusto pressupõe certo reconhecimento do justo e abre, além disso, possibilidades reais de condições mais justas”. Acrescenta que se “trata fundamentalmente de ações e não de moralismos idealizantes, que escudam a negação real com afirmações ideais” (*Ibid.*, 276).

3 Primazia da política ética sobre o voluntarismo particularista

Para Ellacuría a política ética tem primazia sobre o político ético, pois o indivíduo não antepor ao bem comum sua ética pessoal, individual já esta vem marcada pelo particular e não se orienta conforme o pode ser universalizado. “A política ética prima sobre o político em razão de que a objetividade e a universalidade estão acima – e em ordem política – dos voluntarismos individuais”. Não existe político, no sentido próprio da palavra, cuja razão seja ele próprio. “Não há políticos em razão de si mesmos, mas em razão da política” (*Ibid.*, p. 276).

Não há lugar na política para exercício de voluntarismos. Pois o “voluntarismo político tende a confundir a esfera do *pessoal*, do familiar, etc., com a *possibilidade real de ação política*. Casos como os da guerra, do divórcio, do aborto, etc., mostram as diferentes dinâmicas dos problemas sociais e dos problemas individuais” (*Ibid.*, p. 277). O que determina o comportamento do político que faz política ética são os problemas sociais e não suas pretensões individuais.

Isoladamente e levado por motivações pessoais nunca será possível alguém agir eticamente na política, pois a justa ordem tem sempre um alcance mais amplo e que exige o pressuposto da consecução do bem comum. “O político ético não está por si em condições de alcançar o que é uma ordem justa, apenas por seguir os ditames de comportamento de sua consciência pessoal” (*Ibid.*, p. 277). Agora se pode dizer em que consiste o político ético. “Entendemos aqui por ‘político ético’ não o que promove uma política ética, mas o que, no modo de promovê-la, se atém que lhe dita sua consciência formada no âmbito do pessoal”. Deve-se

entender bem o sentido desta consciência. “Deve-se sustentar que ao político o obriga o ditado de sua consciência, mas o ditado de sua consciência política”. Para melhor se esclarecer o sentido de consciência do político, afasta-se toda ideia do seguir o simples querer pessoal, sem o concurso efetivo da consciência, com o entendimento expresso ainda há pouco expresso. Ellacuría considera imprescindível a consciência para haver política, de modo que sem que haja alguma forma de consciência seria possível haver política. “Como quer se entenda esta consciência, ao político não é permitido fazer o que quer e do modo quer, porque um político sem nenhuma forma de consciência perde toda possibilidade de comunicação humana” (*Ibid.*, p. 377).

Compreende em que sentido ou a que consciência se refere o teólogo. Não é uma consciência pessoal bem formada, ou uma consciência alicerçada em princípios de matriz religiosa determinada. Ele se refere a “uma reta consciência política”. O que quer dizer esta consciência? “Entende-se por reta consciência ou por razão reta, aquela que forma de raciocinar que tenta conformar-se à realidade da qual trata e de suas exigências”. Há uma delimitação clara de realidade. Esta consiste na “especial realidade que chamamos a realidade política, a qual é distinta da realidade pessoal, da realidade familiar ou da realidade comunitária” (*Ibid.*, 277). Em consequência desta noção de política ética, a busca de esta política “leva efetivamente ao horizonte adequado de atuação política, que ficará orientada para o horizonte pelo qual exige a realidade política” (*Ibid.*, p. 279). A situação objetiva de determinada sociedade constitui fator decisiva para a formação da consciência do político, que assumindo as exigências da sociedade poderá agir de acordo com sua consciência eticamente. Por esta via pode-se chegar a criatura de uma cultura de política ética.

Pelo que se viu nesta abordagem da ética de Ellacuría aplicada à política, ainda que haja, à primeira vista, uma incompatibilidade entre ética e política, elas não se excluem entre si, ao contrário é possível e necessária a ética na política. “A política, como realidade, exige a ética. De outro modo, ética e política não são em nenhum caso dissociáveis; a política sem ética perde seu horizonte e fica à deriva. A própria consideração da política inserida no conjunto de atividades humanas a faz referir-se de modo inexcusável ao horizonte do ético” (SENENT DE FRUTOS, *Ibid.*, p. 216). Isso pressupõe a formação de uma consciência política de forma responsável que compreenda a política como lugar do serviço que visa ao bem comum. Esta política ética como base última o compromisso que se alicerça na reta razão, a consciência reta, a qual está voltada para as exigências que se lhe apresentam objetiva e historicamente.

Referências

ARANGUREN, José Luis L. *Ética*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

VALLS, Álvaro L. M. *O que é ética*. Brasiliense: S. Paulo: 1986.

PALACIOS ESTEBAN, José Emilio; CORDERO RAMOS, Nurya. Nuestro reto entre la Teología y la Religión, la Ética y la Política. In: In: *Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del Congreso*

Internacional. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010, p. 351-377.

SEMENT DE FRUTOS, Juan Antonio. Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos. In: SOBRINO, Jon; ALVARADO, R. (eds.). *Ignacio Ellacuría: "aquella libertad esclarecida"*. Santander: Sal Terrae, 1999.

CONIL, Jesús. Las líneas de fundamentación en la propuesta ética de Ellacuría. In: *Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del Congreso Internacional*. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010, p. 81-92.

THIEBAUT. C. La emancipación. In: THIEBAUT. C. (ed.). *La herencia ética de la ilustración*. Barcelona: Crítica, 1991.

ELLACURÍA, I. Utopía e profetismo. In: ELACURÍA, I. SOBORINO, J. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, p. 393-442.

ELLACURÍA, I. El Pueblo crucificado signo de los tiempos. *Selecciones de Teología*, v. 29, n. 116, p. 243-246, Oct.-Dic., 1990.

ELLACURÍA, I. Dez afirmações sobre "utopia" e "profetismo". *Itaici*, Revista de Espiritualidade Inaciana, 1990, p. 13-15. Ver revista *Sal Terrae*, diciembre 1989-12, p. 889-893.

ELLACURÍA, I. Escritos universitarios. El Salvador: UCA Editores, 1999.

ELLACURÍA, I. Cursos universitários. El Salvador: UCA Editores, 2009.

A teologia do povo como teologia da libertação.

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

1. *Status Quaestionis*

Objetiva-se, nesta comunicação, apresentar analiticamente a “Teologia do Povo”, formulada na Argentina, como uma forma de fazer Teologia da Libertação. Justifica-se este objetivo o fato de que, desde a sua formulação originária, elaborada por Gustavo Gutiérrez (1971), a teologia da libertação não foi unívoca e possibilitou pluralismo teológico enquanto complexo libertador. Neste sentido, tendo surgido a partir da *theologia mundi* do Concílio Vaticano II e do espírito de uma teologia contextual presente na II Conferência Geraldo Episcopado Latino-americano, a teologia da libertação se apresentou em outras três vertentes: a teologia política latino-americana, a teologia libertada e a teologia do povo.

Na primeira vertente, presente na obra supracitada do teólogo peruano, a teologia da libertação é concebida como sabedoria e reflexão crítica, elaborada na perspectiva da libertação dos pobres, que são oprimidos no continente latino-americano. Seguindo os passos metodológicos da constituição pastoral *Gaudium et Spes*, o ponto de partida é a análise da realidade histórico-social da América Latina, mediante o uso das ciências humanas, conforme designava o espírito conciliar na referida constituição e no decreto *Presbyterorum Ordinis*, principalmente as ciências sociais, em sua dimensão crítica, inclusive com o instrumental marxista. Em seguida, efetua-se a hermenêutica da revelação bíblica e da tradição eclesial, para então efetivar a práxis histórica de libertação integral.

Na segunda vertente, o teólogo Hugo Assmann, que havia trabalhado como secretário de Johann Baptist Metz, o criador da nova teologia política, compreendeu ser a teologia da libertação uma teologia política latino-americana, uma vez que a libertação não servia apenas como tema teológico, mas como perspectiva de um novo modo de fazer teologia. Tratava-se de uma teologia de conotação praxístico-libertadora, justificando-se como uma teologia política, concebida como latino-americana, por ser realizada em contexto próprio deste continente. Também este teólogo assumiu o método indutivo, tomando as ciências sociais, principalmente em sua perspectiva marxista, a fim de compreender a realidade histórico-social latino-americano, para se tornar uma teologia política que aponta a necessidade da transformação social, mediante a própria força dos pobres. Deste modo, o discurso ortodoxo sobre Deus se transforma em discurso eminentemente ortoprático.

Na terceira vertente, o teólogo uruguaio Juan Luis Segundo compreendeu que a eficácia da teologia da libertação somente seria plausível e possível se essa teologia se libertasse dos vícios metódicos de uma teologia dedutiva, incapaz de tecer a história real em que vivem os pobres. Disso resulta a necessidade de reexaminar o círculo hermenêutico na própria elaboração da teologia da libertação, de modo a articular eficazmente fé e libertação

dos pobres, o que requer conceituar e apropriar-se da ideologia, da política e das ciências humanas, especialmente das ciências sociais, para que a teologia da libertação seja antes de tudo uma “teologia libertada”, cujo complexo teórico é marcado por uma práxis histórica efetivamente real e presente no discurso teológico.

Na quarta vertente, tem-se uma elaboração de teólogos argentinos, liderados por Lúcio Gera, que se denomina “teologia do povo”, cujo teor epistemológico se inscreve a partir do lugar social dos pobres em articulação com a fé. A despeito de seu contexto social e do uso das ciências humanas, efetuado de modo semelhante a das outras vertentes, seu teor epistemológico se difere por utilizar a filosofia social e da cultura, a antropologia cultural e a sociologia crítica isenta do marxismo. Disso resulta que os dois eixos socioantropológicos principais são a cultura e a religiosidade popular, pelos quais são alcançadas as questões sociais.

Em sua tese de doutorado, Clodovis Boff (1978) sistematizou o método que se legitimou na teologia da libertação, ainda que tivesse pensado em uma teologia do político, consagrando a teoria das três mediações para fazer teologia: a socioanalítica, a hermenêutica e a teórico-prática. Deste modo, a filosofia continuava a servir a teologia para analisar a realidade do ser humano, para se chegar a Deus, conforme a formulação rahneriana, mas ora se permitia que as ciências humanas, especialmente a história e as ciências sociais, fossem utilizadas como mediação para analisar a realidade humana em suas vertentes econômica, política, social e antropológica. Ainda que a filosofia também fosse utilizada na hermenêutica bíblica e dogmática, permitia-se o uso das outras ciências na compreensão e interpretação dos textos bíblicos e dogmáticos. A mediação teórico-prática se efetivava através da articulação entre as mediações anteriores e a própria práxis libertadora a ser efetuada na história. Essa metodologia consagrava o que vinha se efetuando nas vertentes brevemente descritas acima, consolidando o pluralismo teórico na teologia da libertação latino-americana.

2. A Teologia do Povo: origem e desenvolvimento

A teologia do povo é a vertente argentina da teologia da libertação latino-americana e caribenha, cuja origem se remete ao espírito do Concílio Vaticano II e a eventos relacionados a teólogos que possibilitaram o surgimento da perspectiva libertadora em teologia. Mas com a iniciativa de Lucio Gera – que mantinha relações teológicas com Gustavo Gutiérrez –, da Comissão Episcopal de Pastoral – COEPAL –, do movimento “Sacerdotes para o terceiro mundo” e outros teólogos ligados à Faculdade de Teologia de Buenos, tais como Justino O’ Farrell, Guillermo Sáenz, Gerardo Farrell, Juan Batista Capellaro e principalmente Rafael Tello. Destaca-se aqui o predomínio do caráter oral desta teologia, ainda que haja diversos escritos teológicos, a inserção desta teologia no contexto histórico da Argentina e a relação epistemológica estreita que se desenvolveu com as ciências sociais, principalmente a sociologia e a antropologia. Da articulação entre essa Comissão Episcopal e os docentes das cátedras de

teologia e sociologia, resultaram categorias fundamentais para a teologia do povo, denotativas de distanciamento tanto do capitalismo liberal quanto do marxismo, a saber: povo e antipovo, povos e impérios, cultura popular, religiosidade popular. Isso exigiu que o complexo teológico e a prática pastoral da Igreja fossem elaborados em proximidade e inserção com a história do povo argentino, considerando-o em sua diversidade cultural (MACCARRONE, 1992).

Neste complexo teológico, o povo é concebido de duas formas: povo-nação e classes populares. No primeiro conceito, compreende-se a unidade plural de uma cultura comum, enraizada em uma história comum e projetada para um bem comum compartilhado. O povo é concebido como sujeito coletivo e histórico, capaz de apontar para o que é comum em termos sociais. Na centralidade da cultura, a categoria povo é levada a cabo pelos pobres, à medida que conservam a cultura como elemento estruturante de sua vida e convivência. A cultura adquire um sentido humanista, histórico e social, de modo a se tornar um novo lugar hermenêutico para fazer teologia. Assim sendo, a cultura é elemento central para pensar a unidade do povo e serve inclusive para compreender os conflitos sociais. Isso não significa privar a economia da análise das questões sociais, mas visualizá-la pela esfera cultural em função de ser a cultura elemento de efetivação de uma síntese vital que possibilita compreender também as injustiças sociais e o processo pelo qual a pobreza é gerada. Por ser a cultura esse elemento de síntese vital, em que se manifesta a pobreza, constituem os pobres o povo como classe popular, constituída de *ethos* comunitário, de sofrimento que possibilita a compaixão e a solidariedade e de uma religiosidade própria, marcada pela piedade, pelos símbolos, pela sabedoria e por sua força transformadora (SCANNONE, 2015).

Seguindo a metodologia libertadora, em que subjaz a mediação socioanalítica e ao se concentrar no povo a partir da cultura e da religiosidade, a teologia do povo se utiliza da antropologia cultural e da filosofia social e da cultura para a compreensão da realidade histórico-social do povo-nação e classe popular. O povo se torna um lugar de onde se faz teologia, o que requer a compreensão de sua vida, concebida na sua cultura e religiosidade. Enquanto lugar teológico, o povo é fonte de conhecimento da revelação para a teologia, distinguindo-se do lugar constitutivo para a teologia, conforme vem a ser tanto a Escritura como a Tradição.

3. Teologia do Povo: Teologia inculturada

A compreensão antropológica remete àquilo que o povo produz como cultura: seus valores, seus costumes, seu modo de viver os afetos, seu patrimônio ritual e simbólico. Disso resulta que a utilização da antropologia, enquanto parte das ciências humanas, remete à apropriação analítica do que é vivido e identificado como vida do povo. Essa análise permite constatar a mestiçagem cultural que constitui o povo latino-americano, em que as culturas autóctones se conjugam com as culturas imigradas de outros povos-nações e, considerando pluralismo cultural, que é próprio de um povo-nação, as culturas se migram e conjugam,

formando uma cultura mestiça e sincrética. Dessa análise resulta também a verificação científica do *ethos* comunitário que vige nas relações culturais e nas relações interpessoais que levam a cabo a cultura do povo. Trata-se de um *ethos* que propicia uma alternativa à realidade de sofrimento, de injustiças sociais, de exploração econômica, de violência, de mimetismo sacrificial, de diversas situações de opressão. Esse *ethos* coloca o bem comum como referência fundamental na produção da cultura popular, aguça a sensibilidade por quem sofre, propiciando o desenvolvimento da práxis compassiva e solidária junto aos pobres sofredores e oprimidos (SCANNONE, 2015, p. 119-160).

Por sua vez, a filosofia possibilita a compreensão dos símbolos que constituem a cultura do povo, especialmente os seus ritos religiosos, a sua maneira de expressar sua experiência de Deus, também denominada de “religiosidade popular”. Esta filosofia é propriamente hermenêutica e incide sobre a interpretação dos símbolos, que “dão o que pensar” (RICOEUR, 1969). Neste sentido, a tomada da religião do povo como lugar hermenêutico para fazer teologia, especialmente por se tratar do povo argentino – que é a referência principal da teologia do povo, remete à sua história, concebida a partir do catolicismo popular. Esse catolicismo teve historicamente a dupla face de assimilação da imposição da religião católica de vestimenta cultural europeia e de resistência a partir das culturas autóctones e oprimidas, tornando-se um catolicismo com marcas sincréticas, em que se valoriza o culto aos santos, a piedade pessoal e coletiva, devoções, narrações de vida e uma força de fé que possibilita resistência às diversas situações de opressão (SCANNONE, 1990).

A dupla compreensão – antropológica e filosófica – da cultura e da religião possibilita a formulação de uma evangelização inculturada – e aqui vale recordar a contribuição específica de Lucio Gera à III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada em Puebla no ano de 1979 –, na qual o evangelho, que possui uma matriz cultural para ser anunciado, dialoga com a cultura autóctone de quem é evangelizado. Deste modo, o evangelho se torna uma efetiva boa notícia para o povo, compreendido em sua originalidade cultural e religiosa. Disso resulta que a práxis pastoral da Igreja há de respeitar o processo de evangelização inculturada e se efetivar como “pastoral popular”, de modo a assumir a profecia ao denunciar as injustiças e “fazer carne própria” (SCANNONE, 2015, p. 79) à interpelação do pobre que clama por justiça e paz. Além de uma evangelização inculturada, tem-se também uma teologia da cultura, elaborada de forma inculturada, de modo a constituir-se como uma “teologia inculturada”. Esta teologia se serve da antropologia para compreender a cultura vital do povo e da filosofia para compreender e interpretar a Escritura e a Tradição – especialmente a Doutrina Social da Igreja – em consonância com a cultura popular. Aose servir dessas áreas científicas, a teologia discursa sobre Deus, articulando a fé cristã com a síntese vital do povo que emergiu do que se denomina de “mediação socioanalítica”. Nesta articulação, o teólogo não apenas respeita a palavra mesma de Deus, mas também o modo inculturado como ela é compreendida pelo sentido da fé do povo fiel de Deus, embora a dimensão crítica da teologia, especialmente auxiliada pela filosofia, não a deixe ser ingênua em relação a tudo

que provém do povo. Torna-se necessário que, na teologia, a filosofia hermenêutica possibilite um fecundo círculo hermenêutico, em que a fé, quando articulada coma vida do povo, tem sua inteligência auxiliada tanto pela filosofia quanto pelas ciências humanas(SCANNONE, 1987). Dessa forma, a teologia é inculturada porque possui uma renovada epistemologia e uma aguçada capacidade de escutar o povo, de sentir sua presença sapiencial e de manter viva a fé da Igreja em consonância com a síntese vital do povo (SCANNONE, 2015, p. 95-118).

A teologia povo, apresentada em sua originariedade epistemológica, é uma corrente da teologia da libertação, que possui os três momentos epistemológicos de analisar a realidade, de interpretá-la à luz da fé e de construir elementos de práxis histórica libertadora. Para isso, o seu ponto de partida é a cultura e a religião do povo, em conjugação com a fé eclesial, cuja inteligência não se efetiva sem a sensibilidade pela vida do povo e pelo auxílio da filosofia e das ciências humanas, conforme se apresentou acima. Esta teologia se consolida como libertadora, porque seu complexo teórico não pode ser formulado sem proximidade e inserção ou, propriamente, encarnação junto ao “povo fiel de Deus”, concebido como sujeito coletivo, capaz de efetivar a práxis histórica libertadora. Por isso e por possuir as mediações da filosofia e das ciências humanas, apresenta-se como *intellectus fidei* da vida do povo, sintetizada na cultura, na religião e na sociedade. Deste modo, a teologia do povo é uma forma de fazer teologia da libertação à medida que recupera teologicamente o caráter autóctone da cultura, a relevância e a pertinência da religião concebida em sua profundidade ritualística e simbólica, e o movimento praxístico libertador que possibilita ao povo desenvolver a esperança sapiencial de que Deus se apresenta em sua história vital para torná-lo seu povo.

Referências

- ASSMANN, H. **Teología desde la práxis de laLiberación**. Salamanca: Sígueme, 1972.
- BOFF, C. **Teologia e Prática**. Teologia do Político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.
- GERA, L. **Religiosità popolare, dipendenza, liberazione**. Bologna: Dehoniane, 1978.
- GUTIÉRREZ, G. **Teología de laLiberación**. Lima: CEP, 1971.
- MACCARONE, J.C. La teologia em la Argentina. Segunda mitaddelsiglo XX. ¿Tradición o ruptura?, in **Teología** 60 (1992), p. 155-168.
- RICOEUR, P. **Le conflitdesinterpretations**. Paris: ÉditionsduSeuil, 1969.
- SCANNONE, J.C. **La teologia del pueblo**. Raíces teológicas del Papa Francisco. Santander: Sal Terrae, 2015.
- SCANNONE, J.C. **Nuevopunto de partida de laFilosofíaLatinoamericana**. Mansilia – Buenos Aires. Editorial Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, J.C. **Teología de laLiberación y Doctrina Social de laIglesia**. Madrid – Buenos Aires: EdicionesCristiandad – Editorial Guadalupe, 1987.
- SEGUNDO, J.L. **Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1976.

El “tiempo teologal”: más allá y más acá del “lugar teológico”

Eugenio Riva¹

Se trata fundamentalmente de una intuición para continuar hablando de “lugar teológico” desde una perspectiva más práctica y más apropiada a un discurso teológico de talante hermenéutico. La intuición fundamental es que la categoría “tiempo teologal” es más adaptada al lenguaje de los signos de los tiempos; permite superar algunas dicotomías como el de fuente-medios, revelación-presente histórico, texto del pasado-texto de hoy, etc. y es más dinámica y respetuosa de la historia como “procesos” a través de los cuales Dios se hace presente y hablante. Se trata de retomar el principio de que “el tiempo es superior al espacio, presentado por el Papa Francisco en la EG (EG 22-225). Con el tiempo teologal no se quiere ni probar ni defender, sino mostrar como el evangelio es pensable y viable en este mundo. En un sistema de lugares, el trabajo teológico es introducir un no lugar. En el término lugar teológico, la teología ya está hecha, el tiempo teologal nos abre a una teología por hacerse, el tiempo teologal es lo que hace hablar teológicamente, la teología es producción de discurso pertinente y relevante del evangelio, el evangelio no es el objeto del discurso teológico (Cf. CERTEAU, 1988, pp. 272-273). Es una teología que se coloca a la escucha del Espíritu que nos ayuda a reconocer los signos de los tiempos, “el tiempo es el mensajero de Dios” (Cf. EG, 14, 171). El tiempo teologal nos introduce en la dinámica de la tensión escatológica (Cf. EG, 225).

Nuestro propósito es, primero, retomar la discusión sobre el concepto lugar teológico, explicitar su comprensión, pero sobre todo intentar desvelar el uso que provoca conflicto cuando relacionado con la revelación, segundo, a partir de las luces alcanzadas sacar provecho para introducir la pertinencia del concepto de tiempo teologal en el contexto de una teología más atenta a los signos de los tiempos. Esta segunda parte no hace parte de esta comunicación.

1 La cuestión del lugar teológico

Jorge Costadoat ha escrito dos artículos sobre el tema de los lugares teológicos, uno sobre el uso del término en Jon Sobrino y otro más específico sobre la historia como lugar teológico en la teología de la Liberación Latinoamericana. Sorprende que en ambos artículos, aun asumiendo la importancia y la centralidad del tema, Costadoat concluya sobre la confusión en el uso del término por los teólogos latinoamericanos, al extrapolar el concepto de la obra de Cano no parece que se esté hablando de la misma cosa y hasta se puede sugerir que se está hablando de otra cosa, por ejemplo, Costadoat sugiere que cuando se habla de “lugares teológicos” en verdad se quiere decir “lugar hermenéutico”. En el caso de Jon Sobrino,

¹ sj – FAJE

parece que su teología puede prescindir del término. Hablando de dos obras de Sobrino (Jesucristo Liberador y Signos de los tiempos) concluye: “A mi entender, independientemente del término usado, ambas obras convergen en reconocer a la historia actual una autoridad de revelación. Esto es lo único decisivo. El uso del término ‘lugar teológico’ bien parece prescindible” (COSTADOAT, 2016, p. 46).

Con esta conclusión, Costadoat pretende dirimir la disputa relativizando el uso del concepto y subrayando lo que se implica con el uso del término, “reconocer a la historia actual una autoridad de revelación”. Pero precisamente ese es el problema, la relación de la historia con la revelación. La vinculación del concepto lugar teológico con revelación se presenta problemática cuando a los lugares, cualquiera que se defina o identifique, se le atribuye el carácter de fuente de la revelación. En nuestra argumentación esperamos mostrar el porqué.

Cuando Cano propone sus lugares teológicos no está pensando en “fuentes” de revelación, quiere determinar el donde la teología puede acudir para argumentar, para defender, probar, mostrar la verdad de lo que propone e refutar (Cf. CANO, 2006, p. 9). Para Cano esos lugares teológicos no son fuentes de la revelación, sino pruebas de ella, pruebas que descansan no tanto sobre la razón como sobre la autoridad (Cf. GARDEIL, 1926, p. 715). Es verdad que Cano habla de fuentes como apunta Aquino Junior (Cf. AQUINO JUNIOR, 2010, p. 452) pero no habla de fuente de revelación sino de fuente de argumentos. Todos los lugares teológicos por él identificados, siguiendo una jerarquía, son fuentes de argumentos para la teología: “Y así ciertamente terminamos nuestra exposición sobre la segunda fuente de argumentos [Las tradiciones apostólicas]. Respecto a las ocho restantes, el ámbito de su discusión racional es amplísimo...” (CANO, 2006, p. 217). Se trata de fuentes de argumento para la elaboración de un discurso teológico autoritativo². El problema no es ser fuente de argumento para el discurso teológico o lugar hermenéutico desde donde se interpreta la revelación, el conflicto se sitúa en lo que se entiende por fuente.

Si revisitamos la polémica sobre las fuentes en el Concilio de Trento encontramos que la discusión estaba bien determinada e influenciada por los cuestionamientos provenientes de la Reforma protestante. La cuestión que se discutía era la relación entre Escritura e tradiciones (eclesiales y apostólicas). Lo que Lutero defendía era que la única autoridad en materia de fe era el evangelio: “Critica pues, las tradiciones vehiculadas por autoridad de la Iglesia, para aceptar solamente lo que fuese conforme al Evangelio. No critica, por tanto, los dogmas como afirmación autorizada de la fe, manteniéndose fiel al Símbolo de la Iglesia antigua, porque los consideraba conforme al Evangelio” (SESBOUÉ, 2006, p. 119). A esta crítica Trento respondió con una afirmación neta sobre el Evangelio como la única fuente de toda verdad que salva y de toda regla moral, pero al mismo tiempo afirmó que esa verdad

² Este sentido autoritativo queda manifiesto en el nombre de cada lugar: “primer lugar es la *autoridad* de la Sagrada Escritura...El segundo es la *autoridad* de las Tradiciones de Cristo y de los Apóstoles...el tercero es la *autoridad* de la Iglesia Católica...el cuarto, la *autoridad* de los Concilios...el quinto, la *autoridad* de la Iglesia Romana...el sexto es la *autoridad* de los Santos Padres...el séptimo es la *autoridad* de los teólogos escolásticos...el octavo es la Razón Natural...el noveno es la *autoridad* de los filósofos que siguen como guía la naturaleza... el décimo y último es la *autoridad* de Historia Humana” (CANO, 2006, pp. 9-10).

estaba contenida en los libros escritos (Antiguo y Nuevo testamento) y en las tradiciones no escritas:

“siguiendo el ejemplo de los Padres ortodoxos, [el concilio] recibe y venera, con el mismo sentimiento de piedad e igual reverencia, todos los libros tanto del Antiguo como del Nuevo testamento, ya que el mismo Dios es el autor de ambos; e igualmente la tradiciones concernientes tanto a la fe como a las costumbres como provenientes de la boca de Cristo o dictadas por el Espíritu Santo y conservadas en la Iglesia católica por sucesión continua” (DS 1501).

En el contexto tridentino, la cuestión de la fuente está en relación con el propio Dios que se revela, el Evangelio corresponde a lo divinamente revelado y por esta razón es “la fuente de toda verdad salvífica y de toda la disciplina moral”, este Evangelio envuelve la Escritura y la tradición. La fuente no entra como “lugar” o “domicilio” de donde los teólogos puedan sacar todas sus argumentaciones, como pensaba Cano, sino como la verdad salvífica (*fidei depositum*) por su origen sobrenatural como afirmará el concilio Vaticano I (Cf. DS 3006, 3018).

El concilio Vaticano II, en la *Dei verbum* (DV), va evitar hablar de fuente. La relación entre Escritura y Tradición se coloca en términos de transmisión: “El viejo problema – Escritura y Tradición – es retomado de manera concreta, no más a partir de las cosas transmitidas, sino del acto de su transmisión” (SESBOUÉ, 2006, p. 435). En Jesús se consuma toda la revelación de Dios, él mismo completa el Evangelio prometido por los profetas y él mismo ordena que ese Evangelio, fuente de toda verdad salvífica sea predicado a todos os seres humanos (Cf. DV, 7): “La sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están, por tanto, íntimamente unidas y compenetradas. Ambas emanan del mismo nacimiento divino [*Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes*]” (DV, 9). La Escritura y la Tradición constituyen un solo depósito de la palabra de Dios escrita (Escrituras) y transmitida (Tradición) y de la fe. El Magisterio tiene la función de interpretar en nombre de Cristo este doble depósito de la palabra de Dios (Cf. DV, 10). Todo está al servicio de la palabra de Dios que es el verbo hecho carne. En Jesús Cristo, Dios mismo, se auto-comunica a los hombres, le habla como amigos, convive con ellos y los convida a la comunión divina (Cf. DV, 2). Dios se revela salvando y salva revelándose decía Libânio.

El uso de la palabra fuente en los documentos del Vaticano II remite al propio Dios. Se habla así, por ejemplo, en la *Lumen Gentium* (LG) de la Eucaristía como origen y fuente de la vida cristiana (LG, 11) o de la Trinidad como fuente y origen de toda santidad (LG, 47), de Cristo fuente y cabeza de donde dimana toda la gracia (LG, 50), de la Liturgia como meta cumbre a la cual tiende toda la actividad de la Iglesia y la fuente de donde mana toda su fuerza (*Sacrosanctum Concilium*, 10). De esta manera la comunión eclesial ejerce el sacerdocio de Cristo y lo hace presente sacramentalmente continuando así su obra libertadora, ella misma se hace Evangelio, fermento en medio del mundo. Cuando *Perfectae Caritatis* habla de volver a las fuentes de toda la vida cristiana, ese volver a las fuentes significa mayor fidelidad al Evangelio, es otra manera de hablar de conversión (Cf. PC, 2), nada que ver con domicilio

de argumentos para probar o refutar.

Retomando el uso del concepto “lugar teológico” tanto por Jon Sobrino como por Ellacuría encontramos la necesidad de una distinción. Ellacuría distingue lugar y fuente:

Para evitar equívocos es conveniente distinguir, al menos metodológicamente, “lugar” y “fuente”, tomando como “fuente” o depósito aquello que, de una u otra forma, mantiene los contenidos de la fe. La distinción no es estricta ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que, gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos (ELLACURIA, 2000, p. 152)

Aquí Ellacuría entiende fuente como depósito (*fides quae*), en esto estaría, en parte, de acuerdo con la doctrina conciliar, digo en parte porque lo que sale a relucir en lo que vimos anteriormente es que fuente está en relación directa con Dios, no son contenidos aunque esos contenidos contengan la fuente de donde emanan. Ellacuría no define lugar, pero por el título del artículo se entiende que el pobre sea el lugar teológico, “o a partir de donde (social) se tiene acceso a las ‘fuentes’ de la fe y de la teología” (AQUINO JUNIOR, 2010, p. 452). Afirma que “de algún modo el lugar es fuente” es decir, de algún modo el lugar es depósito, mantiene los contenidos de la fe. La razón para este “de algún modo” la encuentra Ellacuría en que el lugar hace dar al depósito unos determinados contenidos. El depósito responde a las preguntas concretas del lugar, por esta razón “sería un error pensar que bastaría un contacto directo... con las fuentes para estar en condición de ver en ellas y de sacar de ellas lo que es más adecuado para lo que ha de constituir una auténtica reflexión teológica” (ELLACURIA, 2000, p. 152). Se podría decir, siguiendo la lógica de Ellacuría, que la palabra de Dios sin contexto es muda, “la palabra de Dios contenida en las fuentes” tiene que ser interrogada desde un lugar concreto para hacer auténtica teología y en nuestro contexto latinoamericano de mayorías oprimidas, los pobres son el lugar teológico “connatural” y “preferencial” (Cf. IBIDEM, p. 153). En cuanto el lugar desde donde se acoge, se interpreta y se interpela hace hablar a la fuente, el lugar es “de algún modo fuente”, aunque no lo sea en sentido estricto.

Según Jon Sobrino, la situación concreta latinoamericana determinó una tarea específica para el conocimiento teológico en cuanto teológico, es decir en cuanto conocimiento que acepta y reconoce algo que le ha sido dado (Revelación) (Cf. SOBRINO, 1975, p. 178). Esta tarea tiene un carácter ético y práctico. Esto significa que el discurso teológico es un discurso (teoría) al servicio de un proceso de transformación (liberación) real. El acercamiento a la realidad se da a través de la propia realidad y es ella misma la que con sus gemidos coloca sus exigencias³. En este sentido la realidad no exige una interpretación, sino una transformación. El gemido es la prueba del dolor y de la miseria de la realidad que tiene que ser transformado en canto. Desde esta perspectiva, conocer teológicamente es ya entrar en esa renovación de la realidad y de la propia fe: “Conocer a verdad es hacer la verdad, conocer a Jesús es seguir a Jesús, conocer el pecado es cargar con el pecado, conocer la miseria es libertar al mundo de

³ Argumentar con la realidad es frágil, afirma Sobrino, pues “Esta argumentación con la realidad es también, en último término, indefensa, pues por definición no se puede ir más allá de ella para mostrarla como argumento; y por ello puede ser discutible teóricamente el valor de argumentar con la realidad” (SOBRINO, 1989, p. 267).

la miseria, conocer a Dios es ir a Dios en la justicia” (IBIDEM, p. 207).

Costadoat ha dejado claro que el término lugar teológico para Sobrino es un término del que puede prescindir pues básicamente lo que Sobrino entiende por lugar teológico “designa un ‘desde donde’ hermenéutico. Su originalidad yace en que ve revelación en las fuentes y en el hoy” (COSTADOAT, 2016, p. 40). Al igual que Ellacuría este desde donde hace hablar las fuentes. Sin embargo, Sobrino introduce un concepto que es el que nos permitirá hacer el pasaje del “lugar teológico” al tiempo teologal. Se trata del concepto de “lugar teologal” que designa una determinada realidad histórica donde Dios y Cristo se siguen haciendo presentes. Solamente como teologal se pueden identificar las mediaciones concretas donde Dios habla y solamente como teologal pueden los lugares ser fuentes de revelación de Dios.

El lugar de la cristología es, pues, importante para que esta use adecuadamente sus fuentes del pasado y del presente. Sin embargo, no hemos mencionado todavía en qué consiste formalmente ese lugar y cuál es su realidad material. En nuestra opinión, aquí se da la opción fundamental. Para unas cristologías, el lugar teológico son sustancialmente textos, aunque tengan que ser leídos en un lugar físico y aunque se tengan en cuenta las exigencias nuevas de la realidad, los signos de los tiempos en sentido histórico-pastoral. Para la cristología latinoamericana, el lugar teológico es ante todo algo real, una determinada realidad histórica en la cual se cree que Dios y Cristo se siguen haciendo presentes; por ello, son *lugar teologal* antes que lugar teológico, y lugar desde el cual se pueden releer más adecuadamente los textos del pasado (SOBRINO, 1991, pp. 46-47).

Cuando hablamos de lugares teológicos, inconscientemente se activa un imaginario al que esta tradición de Cano estaba vinculada y representaba, un autoritarismo. Refiriéndose a esta epistemología, Chenu señalaba que se trataba de una epistemología dominada y controlada por la autoridad, autoridad absoluta de las Escrituras y la tradición y autoridad probable para los padres, teólogos y canonistas (Cf. CHENU, 1977, p. 47). Lo que Chenu echaba de menos en este tipo de epistemología era su falta de consideración de la luz interior del creyente y de la experiencia vivida:

De esta manera se opera una disyunción entre la referencia a los documentos históricos de la tradición, prueba de la fidelidad objetiva, y el hecho de que esta tradición no se reduce a documentos, sino que incluye su propia vida de fe guiada por el Espíritu Santo. De suerte que la fermentación interna de la fe, al interior de la tradición vivida, y desarrollada en *intellectus fidei* guiada por el mismo Espíritu, no es tomada en cuenta como “lugar”: es decir el *sensus Ecclesiae* que, aun haciendo referencia a los documentos en su fidelidad obediencial, comporta una cierta autonomía en su propia subjetividad (CHENU, 1977, pp. 47-48).

Ese autoritarismo denunciado por Chenu no tardará en transformarse en autoritarismo clerical cuyas ráfagas todavía azotan nuestro tiempo.

Referencias

- AQUINO JUNIOR, F. de. “Sobre o conceito ‘lugar teológico’”. *Revista Eclesiástica Brasileira* 278 (2010), pp. 451-453.
- CANO, M. *De locis theologicis*. Madrid: BAC, 2006.

CHAUVET, L-M. "Les nouveaux lieux de vérification du discours théologique". *Transversalités*, 94, 2005, pp. 113-129.

CHENU, M-D. "Les lieux theologiques chez Melchior Cano". In *Déplacement de la théologie: actes du colloque méthodologique*, 1976. Paris: Editions Beauchesne, 1977, pp. 45-50.

COSTADOAT, J. "El 'lugar teológico' en Jon Sobrino". *Theologica Xaveriana* 181 (2016), pp. 23-49.

COSTADOAT, J. "La historia como 'lugar teológico' en la teología latinoamericana de la liberación". *Perspectiva Teológica*, v. 42, n. 132 (2015), pp. 179-202.

DE CERTEAU, M. *L'invention du Quotidien I. Arts de faire*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1975.

DE CERTEAU, M. *La faiblesse de croire*. Paris: Le Seuil, 1988.

ELLACURIA, I. "Los pobres, lugar teológico en América Latina". In: ELLACURÍA, I. *Escrito teológicos I*. San Salvador: UCA Editores, 2000, pp. 139-161.

GARDEIL, A. "Lieux théologiques". In VACANT, A.; MANGENOT, E.; AMANN, E. (Ed.). *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Librairie Letouzay et Ané, 1926, pp. 712-747.

HAIBLE, Eberhard, "Lugares teológicos". In: *Sacramentum Mundi*, vol. 4, Barcelona: Herder, 1973, pp. 369-374.

SESBOUÉ, Bernard (ed). *História dos dogmas*. IV. A palavra da salvação (séculos XVIII-XX). São Paulo: Loyola, 2006.

SOBRINO, J. "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana". In: *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología de la liberación*. México: 1975, pp. 177-207.

SOBRINO, J. "Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación". *Estudios eclesiológicos* 64 (1989): 249-269.

SOBRINO, J. *Jesucristo liberador*. Madrid: Trotta, 1991.

Idolatria do dinheiro e crítica ao capitalismo no magistério de Francisco

Allan da Silva Coelho¹

RESUMO: De que modo o conceito de idolatria ajuda a entender o tipo de crítica ao capitalismo realizada pelo Papa Francisco em seu magistério? Se os agentes do mercado econômico acusam Francisco de adepto das causas antissistêmicas, pode-se perceber que tais críticas do pontífice vão além de uma certa tradição anticapitalista católica justamente por incorporar o tema da idolatria. Se João Paulo II utilizou a expressão típica da teologia latino-americana normalmente fora de seu contexto, Francisco aplica a categoria com todo seu potencial crítico ao *ethos* do sistema e sua produção de vítimas. Referenciados nos estudos sobre a Escola do DEI – *Departamento Ecuménico de Investigaciones* e na tradição da crítica do capitalismo como religião idolátrica, percorremos documentos pontifícios em busca de um deslocamento no uso da categoria “idolatria”, de João Paulo II aos dias de hoje. Esta análise indica que, se antes o termo era utilizado com ressalvas na crítica ao marxismo, agora compõe um importante eixo de compreensão dos desafios à evangelização: a necessidade de defender a vida dos pobres como oposição ética a lógica do frio cálculo racional do lucro. Nesta tensão, a consequência coerente da postura de Francisco em defesa do Concílio Vaticano II permite entender e incorporar aspectos fundamentais da teologia produzida pelo grupo que dialogou ao redor do DEI.

Palavras-Chave: Francisco. Idolatria. Capitalismo como religião. Pacto das catacumbas.

INTRODUÇÃO

O contexto de nosso estudo considera que o Papa Francisco recebe duras acusações *ad intra e ad extra* à Igreja Católica. Parte das acusações baseiam-se em seus documentos pontificais. Do ponto de vista sócio-político, recebe críticas como comunista, antissistêmico e anticapitalista. Parece que esta postura tem mais relação com a disputa de poder político e simbólico, mas não se constitui a chave de análise mais importante para os estudos de religião. Muitos entre os estudiosos perguntam-se o que há de continuidade ou novidade no pontificado atual. A tese que formulada de que um Bergoglio austero, comprometido com a pobreza e a simplicidade, mas adversário da Teologia da Libertação parece não mais responder à complexidade dos conflitos de hoje.

A proposta deste artigo indica que os desafios globais levam Bergoglio a um deslocamento nas questões econômicas para ser coerente com sua postura austera e seu compromisso com concílio Vaticano II. Responder a desafios globais exige dinâmica de compreensão

¹ Doutor em Ciências da Religião (UMESP) e docente no núcleo de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Educação-U-NIMEP. Pesquisa realizada com recursos FAP. E-mail: allan.filos@gmail.com.

dos sistemas que articulam a vida humana no mundo. Nossa pergunta procura como Francisco incorpora a categoria da idolatria no seu magistério de forma diferente de João Paulo II, em uma modificação que aproxima o papa de categorias da visão social de mundo da teologia elaborada em torno ao DEI (*Departamento Ecuménico de Investigaciones*). Uma de nossas hipóteses é que, para além do Concílio Vaticano II, a fonte oculta para compreender este processo é o Pacto das Catacumbas.

1. A IDOLATRIA COMO CATEGORIA ANALÍTICA

O tema da idolatria é incorporado às reflexões teológicas a partir do intercâmbio entre setores da teologia da libertação e diversos cientistas sociais e economistas marxistas, a partir de “seminários de pesquisadores” realizados por iniciativa dos teólogos da libertação que se organizavam a partir do DEI instalado nos anos 1970 na Costa Rica. No livro de Franz Hinkelammert, chamado “*As armas ideológicas da morte*” (1983), a crítica do fetichismo do dinheiro, do mercado e do capital assume clara importância teológica e propõe-se a uma crítica radical do capitalismo. A partir de um seminário de estudos desta obra, surge uma obra coletiva referencial que se denominou “*A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*” (1982). Neste livro, avança a formulação do conceito de idolatria para a crítica do capitalismo. Pablo Richard afirma no prólogo que

o problema central está na idolatria, como culto aos falsos deuses do sistema de opressão. Mais trágico que o ateísmo é o problema da fé e da esperança nos falsos deuses do sistema. Todo sistema de opressão caracteriza-se precisamente por criar deuses e gerar ídolos sacralizadores da opressão e da antividua (1982, p.07).

As reflexões deste setor da teologia da libertação avançaram na consolidação de categorias analíticas, entre elas a ideia de “idolatria do mercado”. Essa categoria é uma importante chave de leitura para o capitalismo, que oculta em sua estrutura uma visão sacrificial sob linguagem secularizada. Para Jung Mo Sung,

o segredo do sagrado-sacrifício reside na polaridade do fascínio e temor que lhe dá a capacidade de inverter o bem e o mal. Violência, sofrimento e morte são sempre vistos como males a ser combatidos. Mas, quando uma forma específica de violência, sofrimento e morte é apresentada como uma exigência do sagrado, como uma violência ‘purificadora e redentora’ que manifesta o próprio sagrado, esta deixa de ser mal e se transforma em um bem (SUNG, 1998, p.124).

Quando os sacrifícios em nome da realização da promessa do sistema econômico são

compreendidos como sacrifícios necessários para a plena realização da sociedade humana, tornam-se aceitáveis, fascinantes, completando a inversão de ações com resultados eticamente condenáveis como se fossem um bem. Neste contexto, o conceito que sintetiza esta lógica perversa e “desvela a dinâmica misteriosa que se dá em torno e a partir da sacralização do mercado é o conceito de idolatria, um conceito de origem teológica” (SUNG, 1998, p.125).

Um dos elementos da idolatria do mercado consiste em formular uma “teologia intrínseca e endógena” (ASSMANN e HINKELAMMERT, 1989, p.254). Esta denúncia permite a reflexão teológica como discernimento das imagens de deuses com ídolos. Esta categoria permite “o desvelamento do fascínio dos sistemas idolátricos e o da inversão sacrificial que inocenta os que vitimam e culpabiliza a vítimas dos sistemas sacrificiais” (SUNG, 1998, p.129). Afirmar que um ídolo é um deus falso não significa dizer que tais deuses não tenham poder. A característica da fetichização que configura a idolatria é justamente em conceder um poder sobre-humano para algo que é resultado das ações humanas e impõe condições para a vida e a morte. A partir do momento em que certas sociedades se sujeitam aos princípios idolátricos que exigem sacrifícios como condições necessárias para a realização, os ídolos matam efetivamente. Justamente o potencial explosivo destas análises está na conjugação articulada para a radical crítica do capitalismo de uma tradição profética de raízes judaico-cristã, com a corrente revolucionária marxista. A esta junção, some-se elementos da crítica romântica e das análises weberianos, como indicadas nos estudos sobre o “capitalismo como religião” (COELHO, 2014).

2. USO DA CATEGORIA IDOLATRIA EM JOÃO PAULO II

O papa João Paulo II utilizou a categoria idolatria em encíclicas para tratar de aspectos da economia capitalista como proposta pela teologia do DEI em quatro momentos diferentes. No entanto, o uso é sempre fora dos marcos conceituais formulados pelos teólogos e teólogas do DEI. Nossa hipótese é que em Francisco a leitura é outra, que permite incorporar plenamente a lógica da idolatria do mercado.

Um primeiro exemplo, quando João Paulo II faz uma histórica visita à Cuba, em 1998, critica o neoliberalismo por confiar nas “forças cegas do mercado”. A explicitação desta crítica aparece logo depois na Exortação Apostólica *Ecclesia in America* (1999), na qual, em dois parágrafos de contextos diferentes, analisa o processo de globalização. O destaque do parágrafo é para a globalização econômica que tem consequências positivas, destacando valores defendidos com empenho pelos defensores do sistema, como a eficiência, o aumento da produção constituindo-se um verdadeiro serviço às famílias. Porém, acrescenta que podem vir a ter consequências negativas se “dirigida por puras leis do mercado”. A lista destas consequências foi realista: atribui valor absoluto à economia, aumenta o desemprego, deteriora

os serviços públicos, destrói o meio ambiente, aumenta diferença entre ricos e pobres, impõe uma concorrência injusta (EA, n.20). A conclusão é clara, na qual a Igreja, preocupada, reivindica tutoria ética sobre a economia capitalista.

João Paulo II, ao menos em três documentos do magistério pontifício fez uso da categoria idolatria explicitamente. Em um deles, na encíclica *Socillicitudo Rei Socialis* (1987), o papa critica a idolatria do dinheiro, mas desloca seu conteúdo ao criticar na mesma frase a idolatria da ideologia, da classe e da tecnologia (SRS, n.37). Deste modo, a noção desliza de uma crítica anticapitalista para uma crítica de todas as formas de absolutização, incluindo as da ideologia e da classe social. Arremata o parágrafo com forte condenação do “coletivismo marxista”. Na encíclica *Centesimus annus* (1991), o Papa utiliza a categoria da “idolatria” do mercado de forma mais próxima de seu contexto de elaboração, mas com aspas no termo idolatria, expressando seu uso deslocado do tradicional. Esta breve passagem, que aponta riscos para o “novo capitalismo”, não deixa de registrar os elogios aos mecanismos do mercado como “seguras vantagens” (CA, n.40). No entanto, a crítica severa do documento, no longo parágrafo seguinte é ao marxismo, que teria criticado a reificação e a alienação a partir de pressupostos errados e equivocados. Na ocasião, o pressuposto do texto é a falência do socialismo e a superação das análises de Marx.

Por fim, destacamos que na exortação apostólica *Vita Consecrata* (1996), analisando as qualidades da vida que se consagra à pobreza evangélica, o Papa afirma-a como um valor que “contesta vigorosamente a idolatria do dinheiro, propondo-se como apelo profético lançado a uma sociedade que, em tantos lugares do mundo abastado, se arrisca a perder o sentido da medida e o próprio significado das coisas” (VC, n.90). Se em João Paulo II o conhecimento da categoria que analisamos vai aparecendo de forma indireta, primeiro deslocando-a, depois reconhecendo-a como um risco possível, até identificar o seu valor profético, podemos supor que esta transição do uso acompanha o cenário político mundial em que, com o colapso do “socialismo real” no Leste Europeu e Ásia, tais críticas poderiam ser compreendidas em novo contexto, diferente de sua formulação no momento revolucionário na América Latina. Durante o pontificado de Bento XVI, a idolatria do mercado não apareceu em nenhuma encíclica ou exortação apostólica, o que exigiria um estudo mais detalhado de sua ausência. Isto não prejudica a comparação com o uso da categoria nos documentos do Papa Francisco, em especial a partir de seu segundo documento, o primeiro escrito por ele mesmo.

3. FRANCISCO E A IDOLATRIA COMO CATEGORIA

A Encíclica *Lumem fidei*, escrita por Bento XVI para completar documentos pontifícios sobre as virtudes da caridade, da esperança e da fé, foi assumida por Francisco depois da renúncia do antecedente. O atual pontífice diz que acrescentou algumas contribuições ao texto,

mas o uso do conceito de idolatria parece ser do original de Ratzinger. Aparece concentrado em um único parágrafo do texto, o número 13, em que trata da fé verdadeira e a tentação da incredulidade, como idolatria. O tema surge com sua força crítica da tradição judaica, fazendo referência aos ensinamentos rabínicos tendo referência no filósofo Martin Buber, para quem há idolatria “quando um rosto se dirige reverente a um rosto que não é rosto” (LF, n.13). É uma categoria crítica, pois exige discernimento. Reverencia-se um rosto que não é, pois é coisa, obra das próprias mãos. Uma diferença entre ídolos e o Deus verdadeiro. Assim, ídolos não provocam e nem convocam, não exigem conversão, pois “tem boca, mas não falam” (Sl 115, 5). Neste sentido, a idolatria é o contrário da fé, que “é separação dos ídolos para voltar ao Deus vivo, através de um encontro pessoal” (LF, n.13). A dimensão pessoal da fé em oposição à idolatria é destacada no texto pelo caráter do encontro pessoal com o rosto de Deus, como Deus verdadeiro.

Esta é uma questão importante na tradição da Escola do DEI, bem formulada nos escritos de Enrique Dussel, em que a relação face a face, de reconhecimento do rosto do outro, sintetiza e expressa a complexidade de relações nas quais, por um lado, algo que é coisa apresenta-se como objeto de reverência e, por outro, alguém, um rosto de outro homem, comumente pode ser considerado como coisa, objeto ou algo que faz parte do funcionamento do sistema, sem mistério ou transcendência. No entanto, o tema da idolatria retorna no item número 57, já no final da encíclica, agora como denúncia dos “ídolos do mundo”. É uma aplicação sutilmente diferente da primeira, com um contexto bem demarcado: é frente a realidade dos que sofrem. O documento afirma que a luz da fé não apaga nem faz esquecer os sofrimentos. É certo que o discernimento dos ídolos do mundo a partir dos que sofrem inscreve-se na tradição da Teologia Latino-Americana, como crítica às teodiceias vigentes (COELHO, 2017).

Na *Evangelii Gaudium*, a crítica à “idolatria do dinheiro” é um elemento central. Há uma toda uma parte dedicada a refletir sobre o papel do dinheiro como uma nova forma de dominação sobre as pessoas e a coletividade, mas também é um eixo estruturante de todo o texto da encíclica. A categoria idolatria que nomina uma parte corresponde exatamente ao conteúdo elaborado na teologia da libertação, associado à tradição bíblica, mas também à teoria do fetichismo e às críticas à absolutização do mercado. A economia do fetiche é caracterizada utilizando todo o arsenal de críticas que conhecemos na teologia da libertação. A absolutização do mercado retira da vida humana a condição de parâmetro supremo. Critica o modo como o mercado divinizado é transformado em regra absoluta e o mecanismo que funciona como impessoalidade sem rosto, mas rege de fato a vida humana. Francisco prega que não se pode “confiar nas forças cegas e na mão invisível do mercado” e, ainda, acusa as soluções econômicas apresentadas como remédios mas se constituem como “um novo veneno, como quando se pretende aumentar a rentabilidade reduzindo o mercado de trabalho e criando assim novos excluídos” (EG. 204).

A Encíclica *Laudato Si* despertou maior atenção da comunidade externa à Igreja por

colocar como tema central a questão ecológica. No entanto, o documento apresenta certa continuidade da anterior, associando a evangelização com a crítica de uma forma de viver sob este sistema social. A denúncia central de um sistema econômico que gera ao mesmo tempo crise social e crise ambiental também foi esboçada na encíclica anterior. Os poderes econômicos ignoram a degradação ambiental e a degradação humana e ética que promovem ao colocar como objetivo central a especulação e o lucro (LS n.56). As relações que tradicionalmente a Teologia da libertação chamou de fetichismo e reificação aqui surgem explicitadas como uma patologia do “relativismo prático”, em que prevalece um estilo de vida desordenado, em que tornar as pessoas como coisas e as coisas como absolutas são lógicas que se alimentam mutuamente. Neste documento, Francisco afirma que a economia não está a serviço da vida. Impõe um domínio absoluto da finança que não tem futuro (LS 189). Supõe uma concepção mágica do mercado, na qual o lucro resolve tudo (LS n.190). O Papa sentencia que o mecanismo do mercado não é apto para defender ou promover a defesa da vida. (LS n.190).

Amore Letitiae é resultado do sínodo sobre a família e não trata diretamente do tema da idolatria. O documento provocou diversos questionamentos dos setores conservadores da própria Igreja Católica ao deslocar o discernimento da doutrina cristã para a vida concreta das pessoas. Parece apropriado entender essa encíclica como uma aproximação da categoria da liberdade cristã, em que a vida prevalece sobre a lei, mesmo a lei religiosa. No entanto, não se trata de ruptura em relação aos documentos anteriores: enfatiza a necessidade de que a evangelização “denuncie, com desassombro, os condicionalismos culturais, sociais, políticos e econômicos, bem como o espaço excessivo dado à lógica do mercado” (AL n.201), pois considera esta lógica responsável pela geração e desenvolvimento da pobreza, da exclusão, da violência e da discriminação. Tal conjunto impede diretamente uma vida familiar autêntica.

Na *Gaudate et exultate*, cujo tema principal é vida de santidade na sociedade, o eixo da crítica ainda está articulado em torno da sociedade de consumo, em sintonia com o magistério anterior de Francisco. É um apelo a superar a dicotomia entre a vida espiritual e a vida humana propriamente dita. O Papa indica o encontro com o próximo como grande valor do discernimento da vivência espiritual cristã, que se faz solidariedade com os fracos e denúncia das formas de exploração e violência. Curiosamente, nesse documento há um interessante deslocamento. O comunismo não é mais apresentado como “ideologia que mutila o coração do evangelho”, mas como suspeita sobre quem tem compromisso social (n.101 ou 109). Na prática, trata de responder as diversas acusações de comunismo ou de anticapitalismo direcionadas à Francisco pelo teor de seu magistério e de sua ação prático-simbólica. A defesa do pontífice é, explicitamente, também defesa de toda essa geração de bispos comprometidos e proféticos que foram perseguidos e caluniados mesmos por seus pares. Agora, pela primeira vez, o comunismo não é citado como grande perigo, mas como um tipo de práxis que se confunde com a práxis dos cristãos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- COELHO, A. S. *Capitalismo como Religião: uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos*. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: PPGCR (UMESP), 2014
- _____. Legitimação teológica do sofrimento como pedagogia. *Educação*. Porto Alegre, vol. 40, jan-abril 2017, p.41-52.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Lumem Fidei* (LF). São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.
- Exortação Apostólica Evangelii Gaudium* (EG). São Paulo: Paulus/Loyola, 2014.
- _____. *Carta Encíclica Laudato Si'* (LS). São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.
- _____. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Amoris Laetitia* (AL). São Paulo: Paulus/Loyola, 2016.
- _____. *Exortação Apostólica Gaudete et Exultate* (GE). Disponível em http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html acesso 12/04/2018.
- HINKELAMMERT, F. *As armas ideológicas da morte*, São Paulo: Paulinas, 1983.
- João Paulo II, Papa. *Sollicitudo Rei Socialis*: Carta encíclica (SRS). São Paulo: Paulinas, 1986.
- _____. *Ecclesia in America*: Exortação Apostólica pós-sinodal (EA). São Paulo: Paulus, 1991.
- _____. *Centesimus Annus*: Carta encíclica (CA). São Paulo: Paulinas, 1991.
- _____. *Vita consecrata*: Exortação Apostólica pós-sinodal (VC). São Paulo: Paulus, 1996.
- RICHARD, P. et al. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- SUNG, J. M. Idolatria: uma chave de leitura da economia contemporânea? In: BRITO, E. J. C.; GORGULHO, G. (org.). *Religião ano 2000*. São Paulo: Loyola-CRE/PUC-SP, 1998.

O Bem Viver e o Reino de Deus: encontros decoloniais.

Carlos Cunha¹

RESUMO

Para além de uma teologia pós-colonial, a perspectiva decolonial é marcada pela desobediência epistêmica de referências teóricas incapazes de reconhecer a legitimidade do trabalho teológico fora dos centros do saber. Não propomos aqui um novo tipo de intelecção da fé, mas um despertar teológico oriundo das provocações decoloniais, com o objetivo de repensar a teologia cristã a partir do reconhecimento dos excluídos. Este encontro teológico se dá com os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza iluminados pela filosofia (e paradigma) do Bem Viver e sua aproximação com a categoria bíblica “Reino de Deus”. Os pontos de encontro – capacidade de se refazer diante do diferente – entre estes dois conceitos, isto é, entre o Bem Viver e o Reino de Deus, são cheios de possibilidades. Queremos apontar alguns caminhos para esse diálogo tendo como meta: a elaboração de uma teologia cristã mais consciente da situação de opressão do ocidentalismo colonizador e, também, mais bem engajada em ações propositivas de libertação. A partir da pesquisa bibliográfica, analisaremos o Bem Viver e o Reino Deus como horizontes de sentido que reforçam a luta, contestação e subversão em oposição à cultura do bem-estar neoliberal e propomos um fazer teológico decolonial nas microestruturas da sociedade.

Palavras-chave: Bem Viver, Reino de Deus, Teoria decolonial, Teologia decolonial.

Introdução

O Bem Viver e o Reino de Deus são categorias com um horizonte de sentido para além das tradições indígenas e cristãs. O nosso objetivo é uma breve reflexão, inconclusa, sobre o encontro entre estes dois “projetos” como condição de possibilidade para uma teologia contestadora dos processos de dominação nas instâncias do poder, do ser e do saber. A decolonização destes interesses abre espaço para novos lugares de enunciação a partir de saberes que foram historicamente subalternizados e que interpelam a cultura do bem-estar da ideologia neoliberal.

1 Teoria decolonial

A teoria decolonial não pretende “simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial, passar de um momento colonial a um não-colonial”, mas provocar uma atitude capaz de “transgredir, intervir, insurgir e incidir”. O decolonial denota “um caminho de luta

¹ Doutor em Teologia, bolsista do PNPd em Teologia pela CAPES e professor colaborador no PPG em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). carlosamc04@gmail.com

contínua no qual podemos identificar, visibilizar e incentivar ‘lugares’ de exterioridade e construções alternativas” afirma Catherine Walsh (WALSH, 2009, p.14-15). A palavra remete a um sentido estratégico como um instrumento político, epistemológico e social de construção de instituições e relações sociais marcadas pela superação das lógicas opressoras que almejam uma geopolítica mundial perversa e desigual.

Para Aníbal Quijano, a conhecida “modernidade”, aparentemente positiva, esconde uma face oculta: a colonialidade. A sua lógica opera em quatro domínios: econômico, político, social e epistêmico. Assim a modernidade oculta processos que reforçam o controle da economia, na natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento e, inclusive, o conhecimento teológico. A “colonialidade do poder”, sugerida por Quijano, faz críticas ao pressuposto fundamental do paradigma europeu de conhecimento racional e a sua aplicação nas relações de colonização. O conhecimento como produto da relação sujeito-objeto “nega a intersubjetividade e a totalidade como sedes de produção de todo conhecimento” (QUIJANO, 2016, p.64) por causa do caráter falseador inerente ao sujeito, ser isolado da realidade, e ao objeto, “coisa” projetada pelo sujeito. Além disso, tal referência modelar “foi parte de uma estrutura de poder que implicava à dominação colonial europeia sobre o resto do mundo. Esse paradigma expressou, em um sentido demonstrável, a colonialidade dessa estrutura de poder” (*Idem*, p.65).

A colonização do poder e seus desdobramentos sobre o ser (na subjetividade) e o saber (na epistemologia) não são provenientes somente da Europa, mas também dos Estados Unidos, do Norte global ou de qualquer lugar que almeja estender os seus tentáculos de dominação sobre o outro com o objetivo de estabelecer a hegemonia de uma única cultura. Raça, gênero e trabalho foram e continuam sendo as três linhas principais de classificação social que impõem o empreendimento colonial. Tendo conhecimento do processo de colonização, o próximo passo é a decolonização epistemológica, quer dizer, a busca por uma nova racionalidade livre da pretensão de uma cosmovisão específica de uma etnia particular que pretenda se impor como única racionalidade universal.

O pensamento decolonial pressupõe uma tarefa decolonial capaz de “libertação social de todo poder organizado que alimenta a desigualdade, a discriminação, a exploração e a dominação” (*Idem*, p.70). A tarefa consiste em pensar a partir de outras línguas e categorias de pensamento que estão para além dos pensamentos ocidentais dominadores. O exercício do “aprender a desaprender, e aprender a reaprender” (MIGNOLO, 2008, p.305) é constante nesse trabalho. Não se trata de negar todo conhecimento e todo progresso feito até o presente, mas rejeitar as imposições de dominação muitas vezes ocultas em tais empreendimentos.

2 O Bem Viver

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. A conjugação dos termos – o *Buen Vivir* equatoriano e o *Vivir Bien* boliviano – permite as seguintes ideias: saber viver, saber conviver, viver em equilíbrio e harmonia, respeitar a vida, vida em plenitude, vida plena. A expressão “Bem Viver” é um “conceito holístico porque compreende a vida humana como parte de uma realidade vital maior de caráter cósmico cujo princípio básico é a relacionalidade do todo” (ACOSTA, 2016, p.78). O Bem Viver é um conceito aberto que deve ser assumido “como uma categoria em permanente construção e reprodução. Constitui uma categoria central da filosofia de vida das sociedades indígenas” (*Idem*, p.71).

Importante para uma compreensão adequada daquilo que propomos é o Bem Viver como oposição ao “viver melhor” ocidental (ou à *dolce vita*) ou no hedonismo irresponsável do *bon vivant*, “do neoliberalismo globalizador ocidental que explora o máximo dos recursos disponíveis até exaurir as fontes básicas da vida [...]contrapondo-se à iniquidade própria do capitalismo, em que poucos vivem bem em detrimento da grande maioria” (*Idem*, p.29). Nesse processo contestador, a filosofia do Bem Viver emerge como uma tarefa decolonial. Tido como estilo de vida por centenas de comunidades e povos indígenas na América Latina e em outras regiões do planeta, o Bem Viver pode nos interpelar a repensar valores e práticas da cultura contemporânea e nos inspirar no exercício constante do cultivo de relações de reciprocidade, respeito e valorização de todas as formas de vida, além de possibilitar alternativas diante do sistema opressor.

A reinterpretção do Bem Viver pode se tornar um projeto de vida concreto na libertação da colonialidade do poder, do ser e do saber. A sua riqueza conceitual e a sua aplicabilidade favorecem um paradigma contestador do modelo hegemônico e possibilita outra forma de ver e fazer a vida. Conforme esclarece Paulo Suess:

“O conceito do ‘bem viver’ não é uma receita ou um manual de aplicação, mas um horizonte que nos faz caminhar, discernir e lutar. O ‘bem viver’ não nos leva de volta à pré-modernidade. Pelo contrário, é a realização dos ideais da modernidade: igualdade, liberdade, solidariedade. A igualdade exige a redistribuição dos bens do planeta (terra, água, ar) e a implementação dos direitos humanos para todos, a liberdade requer a participação da sociedade civil na gestão da ‘*res pública*’, e a solidariedade, hoje, significa: reconhecimento do outro e da outra em todas as dimensões da vida humana” (SUESS, s.d).

O Bem Viver inspira alternativas para a construção coletiva de uma nova forma de vida. Longe de ser uma receita pré-definida, a filosofia indígena proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a natureza é marcada por valores, experiências e práticas capazes de interpelar a modernidade colonial revelando os erros e as limitações da política de desenvolvimento implementada por países colonizadores. Os indígenas não são pré-modernos e nem atrasados. Pelo contrário, a visão de mundo dos marginalizados pela história mostra um tipo de sociedade fundamentada sobre uma convivência harmoniosa entre os seres humanos e a criação abalizada pelo reconhecimento e pelo respeito.

3 O Reino de Deus

Já no âmbito da crença, do universo religioso, do cristianismo, o Reino de Deus também emerge como horizonte de sentido marcado pela contestação e subversão de sistemas hegemônicos. Não desconhecemos o fato de que o cristianismo e a teologia foram instrumentos de dominação quando se estabeleceu aliança entre o Estado e a Igreja. Triste situação que ainda perdura em alguns lugares do mundo. Mas, também, não podemos negar o viés libertador do cristianismo genuíno e sua teologia. A vida itinerante do Profeta da Galileia entre os marginalizados mostra-se símbolo vivo de sua liberdade e fé no governo de Deus. Ele abandonou a segurança do sistema para “entrar” confiantemente no Reino do Pai. O conteúdo da vida itinerante de Jesus ilustra o teor da sua pregação, isto é, a expressão “Reino de Deus” transmite a ideia de mudança total e estrutural dos fundamentos desse mundo, introduzida por Deus. Desse modo, almejamos resgatar a categoria “Reino de Deus” como símbolo de fé e práxis transformadora.

Embora o Reino de Deus seja uma categoria da tradição judaico-cristã, ela não se limita a tal pertencimento e não é uma exclusividade enclausurada por nenhuma religião. O Reino de Deus é universal e como tal abarca toda a criação, principalmente os excluídos. À luz dessa visão centrada nele, a missão cristã muda de uma perspectiva proselitista, de oposição, para uma posição de fraternidade. O diálogo inter-religioso não se torna uma meta por si só ou uma busca estritamente religiosa, mas um passo em antecipação da justiça de Deus no mundo. Torna-se práxis em favor do humano e da criação. Segundo Knitter, a abordagem “reinocêntrica”:

[...] Está sempre aberta para ser esclarecida, completada, talvez corrigida pelos pontos de vista dos mediadores. Portanto, novamente, o absoluto, para o qual tudo o mais deve estar a seu serviço e esclarecimento, não é a igreja, nem Cristo, nem mesmo Deus, mas sim o Reino e sua justiça. E embora os cristãos entendam e se ponham a serviço do Reino através de Cristo, é precisamente em buscar primeiro o Reino e sua justiça, onde tudo o mais é dado, incluindo uma compreensão mais clara e, talvez, mais correta, do Reino e de Cristo” (KNITTER, 1987, p.178).

O Reino de Deus como categoria dialogal serve como fronteira não estabelecendo limites entre os povos, culturas, religiões e lutas de resistência, mas um espaço entre-lugares favorável a encontros reais e verdadeiros neste nosso mundo plural e carente de sentido. A sua perspectiva universal coloca em questão tanto “espiritualidades” alienantes quanto movimentos anarquistas incapazes de valorizarem a vida. Espiritualidades e projetos ideológicos desengajadas do mundo, em vez de envolvidos com ele e com sua transformação, fracassam em refletir o irrevogável compromisso do governo divino no mundo. Com um profundo respeito pela existência do humano e da natureza, o Reino de Deus abraça toda criação e com ela funda comunhão em que o místico, o mistério, do Extraordinário é visto nas pequenas ações de caridade (amor em ação) no ordinário da realidade concreta.

4 O encontro para uma teologia de Abya Ayla

Apropriamos do termo “encontro” em toda a sua riqueza semântica para estabelecer 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. Chamamos este movimento de “Teologia de Abya Ayla”. “Teologia”, aqui, compreendida segundo o precursor da teologia negra, James Cone como: “estudo racional do ser de Deus no mundo, à luz da situação existencial da comunidade oprimida, relacionando as forças da libertação com a essência do evangelho, que é Jesus Cristo” (CONE, 1973, p.15). A razão deste labor teológico está em “traduzir em linguagem ordenada o significado da ação de Deus no mundo, em termos que levem a comunidade dos oprimidos a reconhecer como seu impulso interior em direção à libertação não só está em harmonia com o evangelho, mas que é o evangelho de Jesus Cristo” (*Ibidem*). Associar a expressão Abya Ayla² à teologia significa empenhar-se na construção de outros lugares de anúncio 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 à intelecção da fé de todo projeto de dominação em um empenho por manter o “cristianismo da libertação” (LÖWY, 2016) 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 a modernidade/colonialidade.

A teologia de Abya Ayla tem uma lógica interna inclinada para a dinâmica da vida gerada pela ação de diversos níveis da realidade ao mesmo tempo levando a termo uma nova práxis capaz de abrir novos espaços para novas formas de saber/fazer. Estes novos espaços inaugura trajetos originais e criativos, em que se integram diferentes e contrários aspectos de uma mesma realidade. Não vemos o Bem Viver e o Reino de Deus como propostas disjuntivas, mas conjuntivas; uma só gramática de vida com olhares distintos que se complementam, interpelam-se e avançam na compreensão da realidade. Em cada perspectiva se manifesta e se torna patente a outra. Isso mostra que há uma relação de continuidade entre elas num exercício constante de abertura em correlacioná-los de modo a assumir, absorver e superar os seus limites.

Além da lógica sistêmica, a teologia de Abya Ayla tem uma perspectiva decolonial, isto é, há um sentido estratégico como instrumento político, epistemológico e social de construção de relações sociais marcadas pela superação das lógicas opressoras que almejam uma geopolítica mundial perversa e desigual. Tendo conhecimento do processo de colonização, o próximo passo é a decolonização epistemológica, quer dizer, a busca por uma nova racionalidade livre da pretensão de uma cosmovisão específica de uma etnia particular que pretende se impor como única racionalidade universal. A decolonização abre espaço para expressões

² Duas palavras dão sentido ao nome composto “Abya Yala”: “Abya”, significa virgem e madura, pronta para ser fértil, e “Yala”, denota território. A expressão é originária da língua do povo Kuna, do norte da Colômbia e que hoje habita a costa caribenha do Panamá, e significa “Terra de sangue”, “Terra madura”, “Terra viva” ou “Terra em florescimento”. A expressão 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 subalternizados.

de uma razão subalterna, que foi historicamente silenciada pela imposição de linguagens hegemônicas. São os novos lugares de enunciação.

Considerações finais

Encontros entre o Bem Viver e o Reino de Deus podem e devem ser ampliados. Os apontamentos sugeridos nessa breve reflexão 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.

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

- ACOSTA, Alberto. ***O Bem viver***: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Rio de Janeiro: Autonomia Literária; Ed. Elefante, 2016.
- CONE, James. ***Teología negra de la liberación***. Ed. Carlos Lohlé: Buenos Aires, 1973.
- DUSSEL, Enrique. ***Descolonización epistemológica da teologia***. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia. n. 350, 2013/2. Editora Vozes: Petrópolis.
- KNITTER, Paul; HICK, John. ***The Myth of Christian Uniqueness***. Toward a Pluralistic Theology of Religions. Orbis Books, Maryknoll: Nueva York, 1987.
- LÖWY, Michael. ***O que é cristianismo da libertação?*** Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Percecu Abramo: Expressão Popular, 2016.
- MIGNOLO, Walter. ***Desobediência epistêmica***: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade*, nº 34, 2008.
- QUIJANO, Aníbal. ***Colonialidad y modernidad-racionalidad***. In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Coord.). Aníbal Quijano: textos de fundación. Buenos Aires: Editorial: Ediciones del Signo, 2016.
- _____. ***La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial*** In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Coord.). Aníbal Quijano: textos de fundación. Buenos Aires: Editorial: Ediciones del Signo, 2016. p
- SUESS, Paulo. ***A construção do “bem viver” hoje***. Disponível em: <<http://paulosuess.blogspot.com.br/2014/09/a-construcao-do-bem-viver-hoje.html>>. Acesso em 10 de abr. 2018.
- WALSH, Catherine. ***Interculturalidad, Estado, Sociedad***: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009.

Religião e Direitos humanos: narrativas contra-hegemônicas de libertação.

João Luiz Moura de Sá¹

Introdução

A ideia de que seres humanos possuem o direito de serem tratados com dignidade encontra fundamento no que a teologia cristã chama de *imagem e semelhança*. A expressão *dignidade humana* ou *sacralidade da vida*, segundo o pesquisador Dr^o. Jung Mo Sung:

É uma criação de religiões universais que creem em um Deus transcendente, acima das particularidades dos povos, que dá esses direitos a todos os seres humanos, independente da sua nacionalidade, crença ou condição social. Em nome da sacralidade da vida ou da vida humana como critério último e o bem maior, o Ocidente criou e assumiu a noção de que todos os seres humanos possuem certos direitos básicos” (SUNG, 2017. p 236).

Portanto, faz-se necessária uma análise criteriosa acerca do papel das religiões na promoção (ou não) de direitos humanos. É preciso conhecer, reconhecer, e dar visibilidade a pessoas e/ou iniciativas religiosas que estão lutando por liberdade e libertação. Ir atrás de fissuras epistemológicas que se abrem no bloco das religiões hegemônicas² que, em aspectos decisivos, vincula-se à modernidade/colonialidade do poder na América-Latina e no Brasil. Para tanto, usaremos as teorias Pós-Coloniais, mais especificamente as Epistemologias do Sul de Boaventura de Sousa Santos.

1 Direitos humanos: uma gramática colonizada

Embora a ideia de *dignidade humana* ou da *sacralidade da vida* já estivessem presentes nos debates teológicos das religiões universais (SUNG, 2017. p 236) desde o século XV, os direitos humanos, como gramática da dignidade humana, só entraram nas agendas políticas nacionais e internacionais com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, a partir de 10 de dezembro de 1948 (SANTOS, 2013, p. 50). Para Boaventura de Sousa Santos, essa universalidade não considera as crescentes desigualdades e injustiças fruto dos processos de globalizações e implementação de políticas neoliberais nas periferias do mundo. Questionando a pretensa universalidade dos direitos humanos, o pesquisador Marcelo Hailer lembra:

¹ UMEESP

² Chamaremos aqui de religiões hegemônicas aquelas que tem maior acesso a mídia e com isso, arrogam para si a “liderança” de determinado grupo. Instituições, denominações ou pessoas que marginalizam qualquer epistemologia que não venha do centro, ou não professam a mesma fé.

Deve-se considerar que, à época da Declaração, apenas 48 países votaram a favor, nenhum contra e 8 se abstiveram (África do Sul, Arábia Saudita, URSS, Bielorrússia, Tchecoslováquia, Polónia, Ucrânia, Iugoslávia). Hoje em dia, com o Sudão do Sul, são 193 países no sistema ONU. A maior parte dos países - e isso, no geral, não se salienta - eram justamente colônias de vários dos países europeus que assinaram a Declaração. (HAILER, 2014, p. 2)

É importante perceber as afirmações de Boaventura e Marcelo. Dito de outra maneira, há um processo de exclusão já na “inauguração” da carta da ONU. Elaborada sem a participação da maioria dos povos, a carta “universal” repete erros próprios dos processos de colonização epistemológica e política. Ou seja, não considera os saberes, as vivências, as políticas, as formas de vida, o cotidiano dos países subalternizados pela colonização europeia e norte americana. Ignora por completo a diversidade e pluralidade que marcam (e enriquecem) as sociedades. As narrativas hegemônicas³ dos direitos humanos até acolhem certa diversidade, desde que ela não abale sua hegemonia e nem questione o seu poder colonizador.

Para criticar essa forma colonizadora de subalternizar, excluir e invisibilizar saberes e formas de vida que não venham do Norte global, Boaventura criou o conceito de *epistemologias do Sul*. Para ele, há na modernidade ocidental uma espécie de *linha abissal* que divide dominantes (metrópole) de dominados (colônias). Neste aspecto, os direitos humanos foram criados para vigorar apenas nas metrópoles, porque no interior (sempre no centro) dessas categorias universais circulam lógicas de exclusão. Segundo Boaventura, “a grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos, é objeto de discursos de direitos humanos” (BOAVENTURA, 2013, p. 42), haja vista os indicadores de mortalidade dada as injustiças sociais que marcam a população mundial, em especial a América Latina. Contudo, é preciso lembrar que as epistemologias do Sul de Boaventura surgem para contribuir com a reflexão das epistemologias pós-coloniais de teóricos como Frantz Fanon, Walter Dignolo e muitos outros e outras. Certo de que há um amplo debate acerca da melhor terminologia (epistemologias do Sul, pós-colonial, descolonial, transcolonial, estudos subalternos), o presente trabalho circunscreve-se à expressão cunhada por Boaventura, qual seja, epistemologias do Sul. Para o professor Lauri Emílio Wirth, as epistemologias do Sul ou epistemologias pós-coloniais, são reflexões contra:

À persistência atual de formas diversas de dominação oriundas dos centros coloniais, antigos e atuais, que se evidenciam na imposição de estruturas hierárquicas de classificação, de controle das relações de trabalho, de valoração dos processos de produção de conhecimento, com critérios de fundo étnico, raciais e de gênero, como relações práticas de poder, mas sempre naturalizadas no plano discursivo. (WIRTH, 2013, p. 130)

Embora a colonização em sua fase formal tenha tido “fim” nas sociedades modernas, há, como salienta Lauri, resquícios de colonialidade das mais variadas formas. Como coloca

³ Para Boaventura, “a hegemonia é um feixe de esquemas intelectuais e políticos que são vistos pela maioria das pessoas (mesmo por muitos dos que são negativamente afetados por ela) como fornecendo o entendimento natural ou único possível da vida social. Por outro lado, a contra-hegemonia resulta de um trabalho organizado de mobilização intelectual e política contra a corrente, destinado a desacreditar os esquemas hegemônicos e fornecer entendimentos alternativos credíveis da vida social. (SANTOS, 2014, p. 33)

Walter Mignolo “pós-colonialidade nesse sentido, não significa que a colonialidade terminou (do mesmo modo que pós-modernidade tampouco significa isso), mas sim que se reorganiza em seus alicerces (a modernidade/colonialidade).” (MIGNOLO, 2003, p. 134). Uma das formas dessa “nova colonialidade” é o que Boaventura chama de “localismo globalizado”. Ou seja, um determinado saber ou forma de vida local, estende-se para o globo a partir e através do seu capital financeiro. Quanto mais uma determinada realidade local possui capital, mais ela se torna influente no globo. Daí surge a hegemonia. Tal fenômeno acontece a partir da diferença cultural, racial, sexual, étnica, religiosa e, o que nos interessa aqui, na criação e promoção de direitos humanos. Dessa forma, pode-se concluir que, as colonialidades estão intimamente ligadas ao poder financeiro de determinado grupo.

2 As insurreições que vem

É possível dizer que na experiência histórica dos países Latino-Americanos nunca houve um período tão agitado em matéria de direitos humanos. Nunca se falou tanto a respeito deste tema como temos visto nos últimos anos. Segundo pesquisa “Ataques letais, mas evitáveis: assassinatos e desaparecimentos forçados daqueles que defendem os direitos humanos”, feita pela *Anistia Internacional*, organização não governamental que defende os direitos humanos com mais de 7 milhões de membros e apoiadores em todo o mundo, entre janeiro a agosto de 2017 58 defensores dos direitos humanos foram mortos no Brasil. Boa parte dessas vítimas estavam envolvidas em pautas ligadas ao meio ambiente e à disputa de terra. “Na região das Américas, o Brasil é o país com o maior número de defensores de direitos humanos assassinados todos os anos”, (NEDER, 2017. p. 3).

Outra informação importante são os dados levantados pelo Instituto de Pesquisa *IP-SOS* (2018). O instituto entrevistou presencialmente 1,2 mil pessoas em 72 municípios nas cinco regiões brasileiras. Embora 94% dos que responderam afirmaram já terem ouvido falar sobre direitos humanos, 50% disseram que gostariam de conhecer melhor o tema. Mesmo desconhecendo o assunto, segundo a pesquisa, dois em cada três brasileiros acreditam que os direitos humanos defendem mais os criminosos que suas vítimas. Embora a pesquisa não aponte nenhum dado a respeito da religião, é preciso investigar como os direitos humanos circulam nos discursos e nas comunidades religiosas.

Refletir sobre luta por dignidade e garantia de direitos sem considerar a presença religiosa nesses ambientes é cair num enorme equívoco. Foi a partir do Fórum Social Mundial que Boaventura atentou-se para a presença religiosa na luta por direitos humanos. Segundo ele “de fato, muitos movimentos sociais religiosos que fazem parte do Fórum Social Mundial são inspirados pelas teologias progressistas e, em particular, pelas teologias da libertação.” (SANTOS, 2014, p. 54).

Portanto, é preciso conhecer, reconhecer, e dar visibilidade a pessoas e/ou iniciativas religiosas que estão a margem de disputas políticas partidárias e/ou institucionalidade

denominacional, mas na luta pelo reconhecimento da dignidade humana em todos os seus aspectos. Gente que, cotidianamente, tem lutado por libertação. Ir atrás de fissuras epistemológicas que se abrem no bloco das religiões hegemônicas que, em aspectos decisivos, vincula-se à modernidade/colonialidade do poder na América-Latina e no Brasil. Há inúmeros exemplos de espiritualidades insurgentes que estão em busca de liberdade e libertação. Num recorte meramente metodológico, a seguir veremos *espiritualidades insurgentes* na cidade do Rio de Janeiro que tem lutado pela garantia de direitos e por cidadania de alta intensidade.

Thamyra Thamara tem 29 anos e é idealizadora do Casa Brota e do Gato Mídia. A Casa Brota é uma iniciativa idealizada junto com um grupo de amigos, “é uma espécie de co-working, com espaço para entretenimento, imersões de tecnologia, oficinas de inovação e até hospedagem.” Criado em 2014, o Gato Mídia “tem como objetivo estimular jovens negros e moradores de favelas a produzirem sua própria comunicação e formarem suas redes e conexões. Trabalhamos para a construção de um mundo mais justo, igualitário e afetivo através da viabilização de diferentes narrativas, promoção de visibilidade e novas oportunidades.”

É muito importante perceber as fissuras que Thamyra abre nos blocos hegemônicos e colonizadores que narram o cotidiano da favela. Para ela, é extremamente importante que o jovem negro se reconheça no cotidiano da periferia e que ele, o jovem, relate sua experiência. Ou seja, é a luta que os sujeitos, tanto individuais como coletivos, travam no sentido de se tornar sujeitos da sua própria história. (SANTOS, 2014, p. 114). A iniciativa de Thamyra da corpo e sentido ao que Judith Butler chamou de *relato de si*. “Quando o ‘eu’ busca fazer um relato de si mesmo, pode começar consigo, mas descobrirá que esse ‘si mesmo’ já está implicado numa temporalidade social que excede suas próprias capacidades de narração.” (BUTLER, 2015, p. 18). Dessa forma, Thamyra faz da contação de histórias um instrumento de resistência ao imaginário preconceituoso e estigmatizante que as grandes mídias criam acerca do cotidiano sofrido do Complexo de favelas do Alemão. Ou como diria Boaventura, “narrar e contar histórias podem mesmo ser os instrumentos mais poderosos para tornar mutuamente acessíveis, inteligíveis e relevantes experiências sociais separadas pelo tempo, espaço e cultura.” (SANTOS, 2014, p. 136)

Conclusão

As epistemologias do Sul ou as críticas descoloniais desconstruem os consensos hegemônicos que de uma maneira muito sofisticada justificaram e naturalizavam a destruição e a miséria dos colonizados, subjugados e oprimidos nas periferias do mundo. Questionar a “inquestionável universalidade” dos direitos humanos é perceber certa exclusão operante no interior dos saberes do Norte global. Dessa forma, pesquisas como as de Boaventura, Mignolo, Quijano e tantos outros e outras, fornecem ferramentas para identificação de pessoas ou

movimentos desobedientes e subversivos a partir das periferias e dos lugares considerados improváveis.

O presente trabalho buscou, a partir das discussões de Boaventura, considerar as espiritualidades insurgentes existentes no Brasil que podem colaborar com um entendimento mais profundo sobre direitos humanos. Quais são as inteligências produzidas pelas muitas expressões religiosas brasileiras que podem nos ajudar a repensar a (re)construção dos direitos humanos no Brasil? Como os afetos religiosos pluralistas e ecumênicos, gestados no cotidiano das cidades brasileiras, podem cooperar para radicalizarmos e aprofundarmos éticas que lutam por dignidade e justiça? Há uma oportunidade de abrir espaços de articulação e expressão das correntes progressistas do protestantismo no Brasil. Se bem sucedida, esta possibilidade terá impacto sobre o imaginário político/cultural do país.

Referências

SUNG, Jung Mo. *Se Deus existe, por que há pobreza?* São Paulo: Reflexão, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2014.

_____. *Direitos humanos, democracia e desenvolvimento*. São Paulo: Cortez, 2013.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.

WIRTH, Lauri Emílio. *Religião e epistemologias pós-coloniais*. São Paulo: Paulinas – Paulus, 2013.

NEDER, Renata. *Ataques letais mas evitáveis: assassinatos e desaparecimentos forçados daqueles que defendem direitos humanos*. Disponível em: <<https://anistia.org.br/direitos-humanos/publicacoes/ataques-letais-mas-evitaveis-assassinatos-e-desaparecimentos-forcados-daqueles-que-defendem-direitos-humanos/>> acesso em 24 de março de 2018

Instituto Ipsos. Disponível em: <<https://www.terra.com.br/amp/noticias/brasil/dois-em-cada-tres-brasileiros-acham-que-direitos-humanos-defendem-mais-os-bandidos-diz-pesquisa,b81eaff36b47ae327aac690846ef4a84rf13nyxq.html>> acesso em 16 de maio de 2018

HAILER, Marcelo. *A descolonização dos direitos humanos*. Disponível em <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2014/05/cesar-baldi_a-descolonizaccca7acc83o-dos-direitos-humanos-revista-forum.pdf> acesso em 14 de junho de 2018

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

Teologia da Libertação e a articulação entre fé e política: a perspectiva decolonial e do Bem-Viver

Paulo Agostinho N. Baptista¹

RESUMO

A Teologia da Libertação – TdL nasceu como espaço de voz dos oprimidos e excluídos, articulando-se teologicamente a partir do método desenvolvido pelo Pe. Joseph Cardijn, no trabalho com jovens operários, no processo de revisão de vida da Ação Católica. Esse método – Ver-Julgar-Agir – se fez presente em documentos conciliares do Vaticano II, particularmente na *Gaudium et spes*, e agora, com o Papa Francisco, na *Laudato Sí*. A TdL se construiu a partir da experiência espiritual de encontrar Jesus na face desfigurada de tantas e tantos irmãos e irmãs que sofrem e gritam por vida ao Senhor da Vida. E se pôs em ação de libertação, portanto, como ação política de descolonizar as relações de toda ordem. No contexto atual há grande crescimento da visão conservadora e fascista, em diversos lugares do mundo, inclusive nas Igrejas, com grupos enfrentando e se opondo ostensivamente àqueles que lutam por um cristianismo efetivamente evangélico, de saída, e que vai ao encontro das pessoas excluídas. Também crescem os opositores das políticas públicas republicanas e democráticas, os golpes políticos e a criação de leis que retiram direitos históricos dos trabalhadores, que destroem o meio ambiente e que produzem miséria, violência e mais exclusão. O que essa realidade e esses “sinais dos tempos” dizem para a TdL? O objetivo desta Comunicação, na sequência de questões próximas desenvolvidas em outros eventos deste GT, é refletir e apresentar perspectivas sobre a articulação entre fé e política a partir do pensamento decolonial e do horizonte do bem-viver. Com a metodologia da pesquisa bibliográfica e da observação de eventos que tratam dessa temática, a conclusão da pesquisa aponta para a necessidade de formação de lideranças, por exemplo, com o fomento ao desenvolvimento de escolas de fé e política, especialmente para as juventudes, e a necessidade de um trabalho de rede, na produção de textos e vídeos, para a formação teórica e partilha de experiências, aproveitando das novas tecnologias, como forma de enfrentamento da guerra midiática, especialmente dos grupos oligopolizados que não têm compromisso com a verdade.

Palavras-chave: Teologia da Libertação, Fé e política, Escolas de Fé e Política, Rede da libertação, Bem-viver, Pensamento decolonial.

Introdução

A Teologia da Libertação – TdL se construiu a partir da experiência espiritual de encontrar Jesus na face desfigurada de tantas e tantos irmãos e irmãs que sofrem e gritam por vida ao Senhor da Vida. E se pôs em ação de libertação, portanto, como ação política de descolonizar as relações de toda ordem.

¹ Doutor em Ciência da Religião (UFJF), professor e pesquisador do PPG em Ciências da Religião da PUC Minas, Líder do Grupo de Pesquisa REDECLID. E-mail: pagostin@gmail.com

No contexto atual há grande crescimento da visão conservadora e fascista, em diversos lugares do mundo, inclusive nas Igrejas, com grupos enfrentando e se opondo ostensivamente àqueles que lutam por um cristianismo efetivamente evangélico, de saída e que vá ao encontro das pessoas excluídas. Também crescem os opositores das políticas públicas republicanas e democráticas, os golpes políticos e a criação de leis que retiram direitos históricos dos trabalhadores, que destroem o meio ambiente e que produzem miséria, violência e mais exclusão.

O que essa realidade e esses “sinais dos tempos” dizem para a TdL? O objetivo desta Comunicação, na sequência de questões como “Teologia da Libertação e pobreza”, “Teologia da Libertação e classe social”, “Teologia da Libertação e Juventude”, “Teologia da Libertação e Pastoral Universitária”, “Teologia descolonial e Teologia da Libertação”, e outras temáticas próximas, desenvolvidas em outros eventos deste GT, é refletir e apresentar perspectivas sobre a articulação entre fé e política a partir do pensamento decolonial e do horizonte do bem-viver.

A metodologia da pesquisa é de natureza qualitativa, através de investigação bibliográfica e utiliza também da observação crítica de eventos que tratam dessa temática.

1 A Teologia da Libertação em defesa da vida e sua raiz evangélica

A fé cristã tem seu fundamento na vida, morte e ressurreição de Jesus. Essa vida expressou de forma cabal que Deus é amor, um amor abundante para todas e todos, especialmente os pequenos, os empobrecidos e excluídos, por todos os sistemas e setores da vida social, inclusive as tradições religiosas. João, na sua Primeira Carta (4,8) diz que “Quem não ama não descobriu a Deus, porque Deus é amor”. E Lucas nos adverte, a partir de Isaías, que Jesus veio para “anunciar a boa nova aos pobres”, para “proclamar aos cativos a libertação”, e “para libertar os oprimidos” (Lc 4,18), pois o seu Reino é para eles: “Felizes, vós, os pobres, o Reino de Deus é vosso” (Lc 6,20b). Como afirma ainda Paulo, na Primeira Carta aos Coríntios (1Co 13,13), “Agora, portanto, permanecem estas três coisas, a fé, a esperança e o amor, mas o amor é a maior.” E o amor aos pobres, que se traduz em luta pela libertação, em ação política transformadora, é expressão mais clara do testemunho de amor a Deus.

Para o cristão, portanto, ter fé é amar, é ser misericordioso, é compartilhar a vida e gerar mais vida amorosa. Pelo seu fundamento na ressurreição, e sua natureza de confiança, a fé supõe a esperança e a coragem. Como diz a Primeira Carta de João (4,18), “Não há medo no amor; o perfeito amor lança fora o medo, [...] aquele que tem medo não está perfeito no amor”. Por isso, podemos dar as razões de nossa esperança.

Viver a política e atuar politicamente sempre foi um grande desafio. Como afirma Paulo VI, na Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* (AO, 1971, n. 46), a política “é uma maneira exigente, se bem que não seja a única, de viver o compromisso cristão, a serviço dos

outros”.

Porém, se olharmos nossa realidade e perguntarmos à maioria das pessoas que perspectivas têm em relação ao futuro do mundo e ao Brasil, talvez grande parte das pessoas manifestem desesperança e pessimismo.

O que estamos vendo?

2 A realidade que nos desafia

Ao olharmos e analisarmos a realidade contemporânea encontramos um quadro que é bem desolador para quem não tem esperança. A continuidade e o crescimento do número de assassinatos seletivos de lideranças políticas, sindicais, de ambientalistas, enfim, de todos os que lutam em defesa da vida e da dignidade é alarmante. Assim, segundo a ONG Global Witness, o Brasil lidera o ranking de países com maior número de assassinatos de ativistas ambientais em 2017: foram 46 mortes, dentre 197 assassinados de ativistas ambientais em todo o mundo, a maioria na América Latina. (BRASIL, 2018). Vimos o caso no Brasil, recentemente, a morte da vereadora Marielle Franco e seu motorista Anderson Gomes, já com mais de 100 dias e nenhuma solução.

A taxa de homicídio de mulheres, no Brasil, é grave. Entre 1980 e 2013 ela aumentou 252%: foram assassinadas 106.093 mulheres. No México foram 44.646 mulheres assassinadas entre 1985 e 2013.

O homicídio de jovens e adolescentes (15 a 29 anos) no Brasil, marcados pela condição masculina, a cor da pele e o estado e lugar de residência é epidêmico. Mortes acima de 10 por 100.000 são consideradas epidêmicas. A taxa de morte de jovens de 19 anos no Brasil está em 62,9. Em Alagoas essa taxa é de 123,6. (WASELFISZ, 2015, p. 67 e 73).

Segundo os dados do Atlas da Violência (IPEA, 2018), em 2016 foram assassinadas 62.517 pessoas no Brasil, mais da metade de jovens (33.590), uma taxa epidêmica de 65,5. Estamos matando nossa juventude e nosso futuro. E o processo é seletivo: jovens, negros (taxa de 40,2), pobres, que moram em periferias ou cidades periféricas, em estados pobres, como no nordeste e norte.

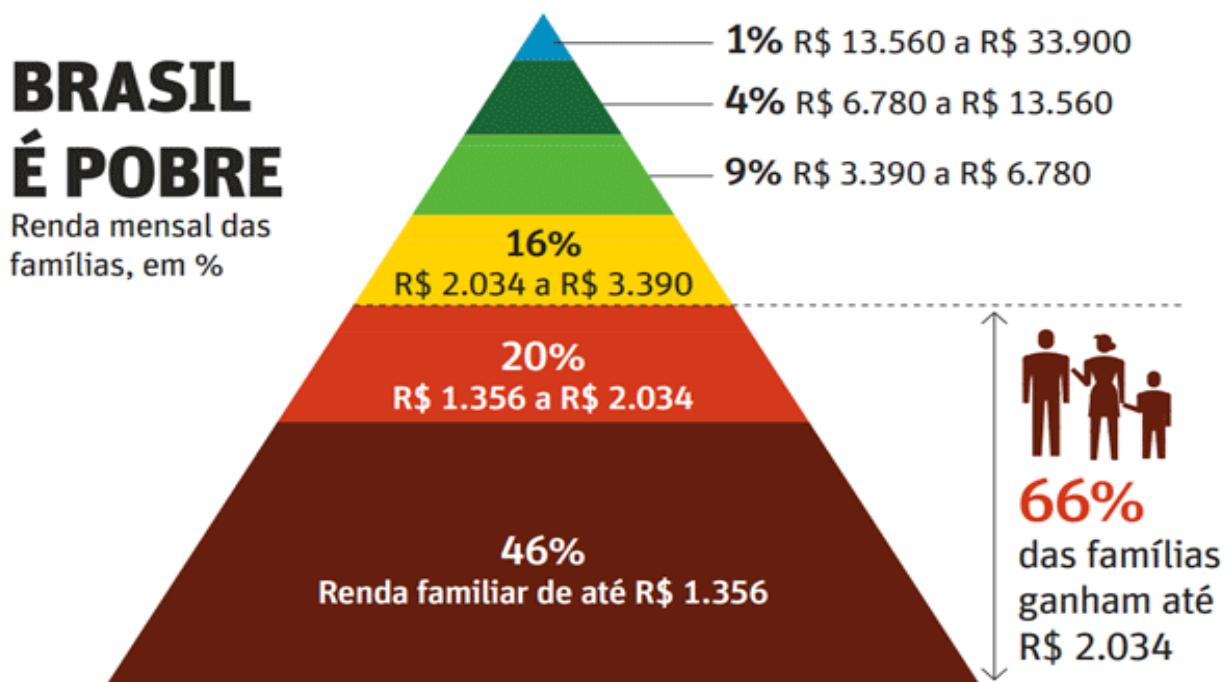
Dentre as 50 cidades mais violentas do mundo, a partir de 300.000 habitantes, não há nenhuma da Europa, há quatro dos Estados Unidos (8%), e 88% do terceiro mundo? O Brasil se destaca nisso: tem 42% dessas cidades, ou seja, 21 cidades, com a inclusão das regiões metropolitanas de Salvador, Goiânia (Aparecida de Goiânia) e de João Pessoa.

Ainda no Brasil, as propriedades rurais a partir de mil hectares (10.000.000 m²) representam menos de 1% (0,91%), mas concentram 45% de toda a área de produção agrícola, de gado e florestal. Já as propriedades com menos de 10 hectares (10.000 m²) representam cerca de 47% do total das propriedades do país, mas ocupam menos de 2,3% da área rural total. Além desse escândalo há outro: mais de 70% dos alimentos que chegam à mesa do brasileiro são

produzidos em 2,3% da terra. (AGÊNCIA BRASIL, 2016).

A desigualdade é imensa. Existem quase 7 milhões de famílias sem teto e mais de 6 milhões de imóveis vazios, com um déficit de 7,7 milhões de moradias. A taxa de desemprego no país em 2018 já ultrapassa 13%, ou seja, mais 13,5 milhões de pessoas não têm emprego. E com a precarização do trabalho, pela reforma trabalhista, a renda do trabalhador caiu ainda mais.

Como mostra um gráfico da Folha de São Paulo de 2013, portanto, antes de aumentar a desigualdade e a pobreza no Brasil com o golpe político de 2016, o Brasil já era pobre:



Fonte: Datafolha/nov.2013. Obs.: A soma não chega a 100% pois parte dos entrevistados se nega a declarar a renda

E seria possível continuar trazendo dados sobre a migração no mundo e seus refugiados e mortos, por guerra e degradação ambiental: em 2014 houve grande aumento do deslocamento forçado em todo o mundo, causado por guerras e conflitos, chegando a 59,5 milhões de pessoas, um aumento de 8,3 milhões de pessoas forçadas a fugir (14%); em 2016 esse número subiu para 65,6 milhões. Metade é de crianças;

E ainda seria possível falar sobre uma lista enorme de problemas, como a situação da violência e preconceito racial; a violência e invasão das terras dos indígenas; o narcotráfico, o tráfico de órgãos, de mulheres e crianças e suas implicações; sobre a degradação e os problemas ambientais; as crises cíclicas do capitalismo que justificam a retirada de direitos históricos dos trabalhadores e o assalto aos bens dos países; e ainda as intervenções e conflitos militares e seus genocídios em diversos países, especialmente no Oriente Médio e África... Para a Teologia da Libertação, que sempre lutou contra esse processo colonizador e de empobrecimento, gerador de exclusão, a fé mobiliza nossas energias para o engajamento político transformador.

Como se mostrou no início, a Palavra de Deus fundamenta essa fé e nossa práxis libertadora. Mas a questão principal é sobre nossa ação, sobre a eficácia de nossa práxis. O que fazer? Como fazer a luta? Que novos princípios podem nos orientar?

3 A ação política decolonial e na perspectiva do Bem-Viver: articulando fé e política

Hoje tem-se discutido muito sobre o Bem-Viver como um novo paradigma civilizacional, uma nova cultura, associando essa experiência ao processo decolonial. Por isso, o *Sumak Kawsay* ou *suma qamaña*, Bem-Viver, é considerado um princípio fundamental, recuperando a sabedoria dos povos originais latino-americanos, verdadeiro princípio ético-moral da herança dos índios andinos, mas que também representa a experiência e a sabedoria de outras comunidades indígenas.

Segundo Arkonada,

descolonização e Bem-Viver são conceitos que estão intrinsecamente ligados. Na Bolívia e na América Latina em geral, é onde está se dando a luta contra as novas formas de colonialismo, o capitalismo colonial/moderno, como define **Aníbal Quijano**, além de persistirem as velhas estruturas do Estado colonial e racista. E, se falamos dessa luta – que na Bolívia passou da resistência à tomada do poder –, temos que falar do movimento indígena. Hoje em dia, é um ator que não só resiste e luta para que se deem verdadeiros processos de descolonização, quando defende seu direito de existir na terra que lhe viu nascer; quando defende a **Mãe Terra** contra a exploração dos recursos naturais; ou quando luta contra a sociedade racista; mas que, além disso, passa a propor formas alternativas de vida, por uma verdadeira descolonização do poder e do saber, e por uma desmercantilização da vida.

Surge um novo norte que orienta a ação política. E diversos movimentos, como o Movimento Nacional Fé e Política, desde 2011, estão assumindo essa Cultura. Surge nova orientação política e jurídica, o novo constitucionalismo latino-americano, ampliando o conceito de dignidade humana para todos os seres da criação, não só os humanos.

Mas para que isso se torne verdadeiro horizonte da práxis é preciso que haja um processo pedagógico, de formação das pessoas. Urge, no contexto que estamos vivendo, que se faça um processo de formação de lideranças, começando da juventude.

Recuperar as perdas e fazer avançar a qualidade da nossa democracia não é um trabalho de curto prazo, de atuação em processos eleitorais. E todos aqueles e aquelas que têm como referência a Teologia da Libertação precisam se articular para que esse processo de formação comece e seja eficaz. E a luta cada vez mais é complexa e desafiante. As fontes de informação e as mídias, em boa parte, estão nas mãos de uma minoria que manipula os dados e as notícias. Por outro lado, as redes sociais podem ser aliadas, se produzidas com qualidade e a partir dos princípios da veracidade e da ética, no combate às *fake news* e a todas as formas de manipulação.

Esses desafios apontam para a necessidade urgente de formação de lideranças, por

exemplo, com o fomento ao desenvolvimento de escolas de fé e política, especialmente para as juventudes, e a necessidade de um trabalho de rede, na produção de textos e vídeos, para a formação teórica e partilha de experiências, aproveitando das novas tecnologias, como forma de enfrentamento da guerra midiática, especialmente dos grupos oligopolizados que não têm compromisso com a verdade.

Conclusão

A Teologia da Libertação está mais presente do que nunca na América Latina, a despeito daqueles que anunciaram sua morte. Mas ela precisa retomar o seu protagonismo e contribuir para a formação de novas lideranças, especialmente da juventude, que Medellín chama de “sinal da Igreja”. Para isso, deve traduzir sua produção teológica de forma inclusiva, nas diversas formas de mídia e de linguagem. É o momento de avançar na pedagogia libertadora e na comunicação.

A fé deve ser traduzida em práxis amorosa, inculturando-se como Bem-Viver, não como o Viver-Bem da sociedade de consumo, destruidora de relações solidárias e das condições ambientais. Como práxis, a fé deve se expressar como política decolonial, como cuidado coletivo da coisa pública, que busca construir uma democracia efetiva e participativa, superando os esquemas formais e burocráticos, mesmo que tenha que conviver com eles, mas alimentando a condição de que todos devem ser sujeitos da história, filhos de Deus Pai-Mãe, Comunhão Trinitária que caminha com seu povo.

Referências

AGÊNCIA BRASIL. **Menos de 1% das propriedades agrícolas detém quase metade da área rural no país.** Agência Brasil - 01/12/2016, *Rio de Janeiro*. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-11/menos-de-1-das-propriedades-agricolas-detem-quase-metade-da-area-rural>>. Acesso em: 02 jul.2018.

ARKONADA, Katu. Descolonização e Viver Bem são intrinsecamente ligados. **IHU**, 21 de agosto de 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/18-artigo-2010/3439-katu-arkonada-1?showall=&limitstart=>>. Acesso em: 31 maio 2018.

BRASIL é pobre. Folha de São Paulo, São Paulo. Datafolha, 2013. Disponível em: <<http://arte.folha.uol.com.br/mercado/2014/01/16/piramide.pdf>>. Acesso em: 02 jul. 2018.

BRASIL lidera ranking de assassinatos de ambientalistas. **Terra – Mundo**. 02 fev. 2018. Disponível em: <<https://www.terra.com.br/noticias/mundo/brasil-lidera-ranking-de-assassinatos-de-ambientalistas,841ab4cc76427b7960d2ab54cc191ac1h8qiuwg8.html>>. Acesso

em: 10 jun. 2018.

IPEA. **Atlas da violência 2018**. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=33410&Itemid=432>. Acesso em: 02 jul. 2018.

PAPA PAULO VI. **Carta Apostólica Octogesima Adveniens**, 1971. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html>. Acesso em: 02 jul. 2018.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2015: Mortes matadas por armas de fogo**. . Brasília: Brasil - Secretaria Nacional de Juventude, 2015a. Disponível em: <<http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/mapaViolencia2015.pdf>>. Acesso em 20 jun. 2016.

Teologia da Libertação, Papa Francisco e o direito dos pobres.

Magno Marciete do Nascimento Oliveira¹

RESUMO

Esta Comunicação procura articular o que consideramos três grandezas cristãs, significativas para o nosso tempo: a Teologia da Libertação, o Papa Francisco e os pobres, embora elas sejam sempre controversas no calor do debate. A teologia da libertação na sua condição de teologia que une as dimensões da inteligência da fé pelo viés, sobretudo, profético, na reivindicação do contexto dos pobres, como forma de pensar a fé desde os destituídos do mundo. O Papa Francisco enquanto se posta, no mesmo eixo profético, envolvido com os grandes dramas da humanidade, principalmente a partir dos pobres. Enfim, os pobres, dos quais Jesus diz que sempre os teremos (Jo 12, 8), que são o “lugar” no qual se revela a eficácia da defesa dos direitos, o quanto estes direitos são respeitados ou não, como esses mesmos direitos tem espaço concreto na sociedade e seus divergente interesses. O objetivo é expor como os direitos dos pobres são real fundamento para a reflexão sobre o direito. O pressuposto teórico, então, parte dos pobres na forma pensada pela teologia da libertação, enquanto perspectiva para pensar teologicamente. Na seara metodológica, se assume a leitura sincrônico-dialética dos textos principais do Pontificado de Papa Francisco, no que tange às suas propostas teológico-pastorais, examinando a problemática dos direitos nascendo da questão sobre os pobres. Os resultados e conclusões são a destituição do discurso genérico sobre o direito, fundado em hipotética sociedade equitativa burguesa, e a passagem para uma reflexão sobre o direito com olhos nos fracos, nos que não têm direito a ter direito, lançando luzes sobre os direitos humanos, com base nas necessidades reais dos mais pobres em seus variados contextos.

Palavras chaves: Teologia da Libertação. Profecia. Pobres. Direitos.

Introdução

O Papa Francisco vem inspirando com sua vida o jeito de pensar e fazer teologia. No presente texto, abordamos como sua posição pastoral, alinhada com dois textos, que consideramos eixo do seu atuar ministerial, a saber, *Evangelii Gaudium* (EG daqui em diante) e *Laudato Si* (LS daqui em diante), está reverberando o calor do Evangelho e atizando a esperança eclesial de ver uma Igreja mais comprometida com os empobrecidos, mesmo recebendo constantes ataques internos por isso. Nesse sentido, Francisco se situa no âmbito da

¹ O autor é doutor em Teologia pela FAJE e professor do Instituto Federal do Maranhão (IFMA), Campus Avançado Porto Franco. Endereço eletrônico: magxto@yahoo.com.br

profecia, da reflexão teológica com características engajadas na luta pela vida dos pequenos, dos frágeis, questões caras à Teologia da Libertação (TdL daqui em diante). E daí emerge a fundamental preocupação do Papa com o direito desses mesmos empobrecidos, do direito pensado a partir do sofrimento padecido por homens e mulheres destituídos de qualquer mecanismo de defesa, subtraindo-se do conforto do discurso genérico em torno do direito, uma vez que vincula sua fala sempre às questões concretas nas quais estão envolvidos os mais frágeis de nosso mundo.

Desta forma, na nossa leitura, o Papa Francisco, a TdL, os pobres e os seus direitos a serem defendidos, são grandezas temáticas de um cristianismo contemporâneo, que teima em viver nas seivas do Evangelho. Esta reflexão articula esses três “pontos” em dois momentos no texto, em perspectiva metodológica sincrônico-dialética, analisando na primeira parte o terreno teórico do Pontífice e na segunda parte as consequências práticas na luta pelos pequenos.

1. Uma teologia a partir do povo

Desde o primeiro instante de seu pontificado, Francisco causou logo muitas expectativas, gerando de imediato apresentações dos grandes desafios a enfrentar (PASSOS; SOARES, 2013, p.13), levantando questionamentos sobre se a figura, a procedência geográfica e o nome escolhido prenunciavam um novo pentecostes para Igreja, possibilidades de reformas e novos caminhos pastorais². A resposta não se fez esperar. A Jornada Mundial da Juventude no Brasil, foi como um oásis no qual se pôde beber água límpida do Evangelho, e a imagem de Francisco anunciando uma Igreja em saída, em direção às periferias de todas as naturezas, todas as periferias nas quais estão esquecidos muitos e muitas, se tornaria refrão de sua ação.

A compreensão dessa sua ação de pastor, marcada sobremaneira por gestos cativantes e evangélicos³, será dada por EG e LS, não obstante sendo reiterada em outros textos e documentos. Do primeiro, assim diz o bispo de Roma, se tem o programa e rota do seu ministério petrino de confirmar os irmãos na fé (EG, 1). No segundo, como sugerido pelo nome escolhido por Bergoglio, recebemos a visão integral da comunidade humana, dos laços fraternos que a todos une, da presença da Igreja como força, espiritual e mística, reconciliadora de tudo que vive (LS, 7-16).

Observe-se que ambos os textos têm o influxo formativo de Francisco, que recebeu da *teologia do povo* (TdP daqui em diante) seu talante espiritual intelectual. Disso nos escreve

² A obra acima citada, no calor da conjuntura do início do pontificado, aborda temas candentes para o papado, faz balanços e se constitui como livro manifesto, no Brasil, assim entendemos, e apoio a Papa Francisco.

³ A proximidade de Francisco com crianças, idosos, excluídos em geral, o diálogo cultural, a renúncia a protocolos e regalias de seu posto é um traço marcante seu.

Scannone (2017, p. 205-233), elucidando como as raízes teológica do Papa estão como pano de fundo de suas ideias, sem limitá-lo a elas, pois Francisco as transmite com “criatividade em uma perspectiva orientada pela mesma, mas levada a um enfoque novo e a um plano universal” (Ibid, 2017, p. 11)⁴. Será, também, desde a TdP, como forma de pensar, que o Pontífice cingir-se-á de aportes da TdL, no que tange às formas teológicas latinas de abordar o problema da pobreza e seus estigmas⁵.

Deste modo, EG constrói-se em torno de objetivos que vão da reforma da Igreja aos motivos espirituais para o compromisso missionário (EG, 17), a apontar para o cerne da exortação apostólica: a evangelização, razão de ser da Igreja na sua comunhão com Jesus Cristo. Percebe-se que a tessitura do texto indica a alegria da mensagem evangélica enquanto portadora de libertação para todas as pessoas, na totalidade da Igreja entendida como Povo de Deus. Aqui aparece a categoria Povo de Deus, pensada como comunidade que evangeliza e se dirige aos pobres, estes convidados a receber, por direito, o Evangelho, compartilhado para todas as pessoas como alegria e não como obrigação (EG, 14).

Depreende-se desta forma de pensar do Papa Francisco, a ideia de que há *um direito* anunciado em toda a exortação: *receber a plenitude alegre do Evangelho*, que abre a vida para todas as suas dimensões, iluminando todas as periferias com a luz da Boa-nova. Decorre deste direito que anima quem evangeliza e alegra os receptores do evangelho, que esta alegria seja missionária (EG, 21), pois dá ao mundo a comunhão itinerante com Jesus que leva uma grande alegria a todo o povo (EG, 23). Intui-se, pois, o dinamismo da alegria como luta contra todas as formas de tristezas que tocam a vida humana. Por isso, todos os tristes e abatidos têm direito à alegria. Esta não pode ser uma abstração, mas felicidade, força interior contra todas estruturas que ferem homens e mulheres.

Não será à toa que o Santo Padre provocará a Igreja a sair ao encontro dos necessitados. Estes precisam de alegria, da alegria do Evangelho. E a missão da Igreja é anunciar e introduzir as pessoas nessa verdade amorosa. Por isso, recorda Francisco: “evangelizar e tornar o Reino de Deus presente no mundo” (EG, 76). O amor concreto da comunidade cristã, no seu caminho evangelizador pressupõe viver os valores do Reino anunciados por Jesus. Tais valores exigem a inevitável *compreensão social do querigma*. Vida comunitária e compromisso com os outros são elementos constitutivos da vida no Evangelho (EG, 177)⁶. Ora, o direito à alegria dos necessitados, está, desta forma, ligado a presença do Reino na vida cristã e no mundo, que não é evasão em relação ao mundo, mas encarnação no mundo do mistério do

4 Tradução nossa.

5 A TdP é uma interface da teologia da libertação. Nela, porém, a *categoria povo* se aproxima mais da questão cultural, da unidade de sentido que um povo tem pela sua cultura, em termos de nação, enquanto está é identificada nos pobres. Aqui a questão do povo como classe não se sobressai.

6 Muito interessante notar que na seção sobre a dimensão social do Evangelho, Francisco usa por três vezes o polêmico documento sobre alguns aspectos da TdL, *Libertatis Nuntius*, nas três ocasiões destacando elementos favoráveis a luta pelos pobres e o engajamento social (ver nº 188, 194 e 201). Parece aqui haver uma intenção de relativizar o tom crítico do documento e enfatizar que, essencialmente, a fé pede o engajamento pelo outro como algo inerente ao núcleo do crer. Ainda aparece na segunda citação um corretivo sutil ao documento, à preocupação de defender mais a doutrina do que aos pobres.

Reino de Deus, pela vida cristã consagrada aos rostos de Cristo nos pequenos⁷.

E não se trata de direito à alegria individual. *O direito é dos povos* e para ser entendido se faz necessário alongar o olhar e abrir bem os ouvidos para ver e escutar bem àqueles que têm direito ao bem comum anterior à propriedade privada, pois o planeta, relembra Francisco, é de toda a humanidade. No coração desta ideia está a solidariedade espontânea alicerçada na percepção de todos os homens e mulheres como uma única comunidade humana, que administra (ou deveria administrar) os próprios bens para o bem comum, em função do crescimento de todos, visto os bens serem comuns antes de serem privados (EG, 189-192).

Dentro dessa construção teológica de Francisco, LS pode ser considerada uma extensão reflexiva desse direito dos povos. Todavia, esses direitos são alçados à estrutura do olhar que prima pela fraternidade universal, em uma vertente na qual existe continuidade entre os direitos dos povos e os direitos da terra, cujo centro se dá pela ótica integral da compreensão do humano no plano místico da criação (LS, 62-100). Francisco faz ver que existe ligação entre as degradações humana e ambiental. Assevera o Papa que “não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social” (LS, 48). Logo, a exploração e a destruição que se fazem ao planeta e ao ser humano são faces de uma mesma realidade, implicadas na mesma lógica de dominação, de uso da vida como objeto, como coisa (LS, 17-61; 101-136).

As proposições da LS, entre sugestões concretas para a economia voltada para a vida dos pobres e a sustentabilidade da vida no planeta, aponta para a espiritualidade terrenal, essa incrustada no seio da experiência judaico-cristã, declarando além do mais a necessidade de comunicação, de diálogo entre as religiões, entre as religiões e as ciências e entre as ciências nos seus vários ramos, evitando a absolutização de setores do saber⁸. Tudo, por seu turno, comporta o mesmo viés integral na maneira de pensar, tendo os mais fracos enquanto destinatários primeiros dos direitos e da defesa do planeta, casa comum usada a bel-prazer de alguns. A perspectiva integral não será, contudo, viável se não “se puser em discussão a lógica subjacente à cultura atual” (LS, 197). Francisco faz isso propondo questões antropológicas, buscando uma cidadania ecológica, o que implica uma revisão do direito organizado para a vida na cidade (antropocentrismo enquanto referência) e impõe recolocar a própria posição do ser humano no mundo⁹.

7 Esse dinamismo pode ser observado na recente Exortação Apostólica de Francisco *Gaudete et Exultate* (GE daqui em diante) nos números 95-109, entendido como regra de ouro, no qual o amor ao próximo não se dá por referência a si mesmo e sim na intimidade com Cristo.

8 A questão para Francisco não se resolve só de um ponto de vista técnico. Sem princípios antigos, moderados em todas as religiões, não é possível conquistar um novo jeito para a humanidade. Esta, sem rumo ético, acreditando só na força da técnica, relegaria sua própria sorte às forças cegas dos jogos e possibilidades de arranjos que não são capazes de substituir o processo civilizacional (LS, 199-201).

9 Esse lampejo do Papa Francisco pode ser intuído no coração da espiritualidade. Está se dá pela conversão ecológica e comunitária, para além da soma dos bens e técnicas. A problemática é encontrar o caminho das relações, das interações novas (LS, 202-246).

2. Direito dos pobres, libertação de todos

As diretrizes e linhas apresentadas pelo Papa Francisco se inscrevem nos passos da TdL, sem filia-lo superficialmente a ela ou mesmo reduzi-lo ao labor teológico-latino, isso porque o Evangelho é maior que a TdL. Esta última só nos recorda o lugar dos pobres do mundo na Igreja e no coração de Deus. Melhor, nesse sentido, é ver Francisco voltado para o Evangelho, e pela preocupação manifestada com os pobres, em sintonia com a TdL¹⁰. Os pobres, em Francisco, são novamente lugar teológico explícito. Os textos aqui discutidos dão a exata medida dessa empreitada papal.

Para Francisco, em sua visão de Igreja, “a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica”. Portanto, é uma categoria teocêntrica, jesuânica, opção que nasce da misericórdia de Deus para com os mais frágeis. E mais: “a nova evangelização é um convite a reconhecer a força salvífica das suas vidas, e a colocá-los no centro do caminho da Igreja” (EG, 198). E mais fortemente, o Papa afirma ser o cuidado e a luta pelos direitos dos pobres o critério, recordando Paulo Apóstolo (Gl 2, 10), para saber se estamos caminhando pelas trilhas da Fé, pelas vias indicados pelo Senhor (EG, 195). Aqui está um ponto sempre reclamado pela TdL, perene e irrenunciável (BOFF, 2013): os pobres. Neste eixo se encontra Francisco e a TdL e a necessidade de continuar o mister teológico engajado na luta pelos pequenos.

Os direitos dos pobres são, na batuta do Papa da periferia do mundo, a um tempo, direitos a serem defendidos dentro da Igreja e dentro do mundo, pois os pobres ocupam lugar privilegiado no Povo de Deus (EG, 197). E os direitos dos pobres expressam a singularidade de um Deus que é periferia, visto que “Ele próprio se fez periferia (Fl 2, 6-8; Jo 1, 14). Por isso, se ousarmos ir às periferias, lá o encontraremos” (GE, 135).

Essas leituras evangélicas do Papa Francisco consagram a luta pelos mais frágeis para além das formulações dos direitos humanos ou de qualquer tratado internacional, sem dispensar nem uma coisa nem outra. A questão é a vida dos fracos, das minorias, dos que sofrem qualquer ofensa e opressão no mundo. O Papa defende os direitos dos empobrecidos, de qualquer natureza, se movendo em direção à dor que lhes é infringida. Nota-se que o direito e a defesa nascem do clamor ético daqueles que não formulam tratados éticos, porém revelam as inconsistências e contradições de sistemas e estruturas econômicas e políticas com suas próprias vidas. Por isso, Francisco está na linha de frente na defesa de refugiados, das crianças, dos idosos, das pessoas que vivem na rua e tantos outros defenestrados do que lhes é digno.

Na linha do direito dos pobres, LS é claramente contundente em afirmar que a terra é uma herança comum, e dos números 93 a 95 temos um pequeníssimo compêndio do que

10 Ver a entrevista de Gustavo Gutiérrez in <https://jornalggn.com.br/blog/implacavel/entrevista-com-gustavo-gutierrez>.

imagina e compreende sobre os bens e sua destinação comum, universal, de pertença a todos. Deste modo, Francisco se torna o Papa da terra, do teto e do trabalho. Estes, afirma o Servo dos servos de Deus, são direitos sagrados e defender esses direitos é parte da Doutrina Social da Igreja¹¹. Nessas questões o direito pelo qual se luta não é abstrato e sim, muitas vezes, uma ferida aberta na vida dos pobres. E aí TdL, Papa Francisco e a luta pelos direitos dos pobres fazem parte do fulcro das exigências práticas e caritativas do Evangelho.

Conclusão

O Papa Francisco tem uma personalidade e vida pastoral que recobrem muitas situações da Igreja. Todavia, assim se tentou mostrar nesse pequeno texto, nos limites desta comunicação, que sua proposta de uma Igreja em saída tem as cores dos gestos concretos e da rememoração do problema dos pobres na comunidade eclesial e no mundo contemporâneo. Quiçá, seja essa sua grande contribuição para a renovação da Igreja, recolocar o povo de Deus em sintonia com o mistério da vida de seu Senhor ofendido nos pequenos.

Nessa sua caminhada, Francisco vem inspirado e inspira a partir da Teologia do Povo, com seus matizes da TdL. Para concretizar e fazer entender a mensagem da Alegria do Evangelho, o Papa propõe a luta por um mundo no qual a alegria dos pobres seja um direito. A busca de tal mundo é anunciar o Evangelho, é proclamar o Reino de Deus para o agora, sem esgotá-lo enquanto referência espiritual, defendendo o direito dos pobres, para além da formalidade dos próprios direitos humanos, pois Francisco age de forma samaritana, com atenção às dores concretas, a qualquer dor que constrange a felicidade da humanidade.

Referências

BOFF, Leonardo. *O perene desafio da Teologia da Libertação*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 32 p. 1323-1327, out./dez. 2013

FRANCISCO. Discurso de Francisco aos movimentos populares. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/536809-quando-eu-falo-de-terra-teto-e-trabalho-dizem-que-o-papa-e-comunista-discurso-de-francisco-aos-movimentos-populares>. Acessado em 2 de nov. de 2014.

_____. *Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Gaudete et Exultate*. Sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.

¹¹ Ver o discurso do Papa in <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/536809-quando-eu-falo-de-terra-teto-e-trabalho-dizem-que-o-papa-e-comunista-discurso-de-francisco-aos-movimentos-populares>

_____. *Laudato Si*. Sobre o cuidado com a casa comum. São Paulo: Paulus, 2015.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Disponível em: <https://jornalggn.com.br/blog/implacavel/entrevista-com-gustavo-gutierrez>. Acessado em 13 de out. de 2013

PASSO, João Décio; SOARES, Afonso M. L. *Francisco*. Renasce a esperança. São Paulo: Paulinas, 2013.

SCANNONE, Juan Carlos. *La Teología del Pueblo*. Raíces teológicas del papa Francisco.

Um diálogo entre o Método da Teologia da Libertação de Gustavo Gutiérrez e a Teologia Política de Johann Baptist Metz para uma Igreja em Saída

Fábio Eduardo de Lima Santos¹

RESUMO

Os inúmeros desafios sociopolíticos e religiosos levaram a Igreja Católica, na segunda metade do século XX, a repensar o seu agir no mundo, tendo como grande marco deste momento o Concílio Vaticano II (1962-1965). No bojo dessa nova efervescência eclesial encontramos duas teologias que são resultantes da reforma que a Igreja se propôs a realizar a partir do Concílio: a Teologia da Libertação na América Latina, com a impar contribuição de Gustavo Gutiérrez (1971), e a Teologia Política proposta por Johann Baptist Metz (1967). Sendo assim, a partir da pesquisa bibliográfica, uma vez elucidando o método da teologia da libertação na concepção de Gutiérrez, bem como a concepção de Teologia Política em Metz, verificando também os seus pontos comuns, identificamos os elementos indispensáveis para a construção de uma Igreja em saída, no intuito de que essa seja verdadeiramente sinal do Reino de Deus na sociedade atual.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Teologia Política. Gutiérrez. Metz.

Introdução

A teologia de Johann Baptist Metz nasce no contexto de uma Europa modernizada, que se baseia no progresso do chamado Primeiro Mundo. Já a reflexão teológica de Gustavo Gutiérrez parte da nossa realidade latino americana com milhões de homens e mulheres vivendo sob o peso da opressão e da pobreza. Se lá havia a ameaça do ateísmo e a perda da fé, aqui, em geral, as multidões vivem uma fé aliada à esperança e luta por libertação. Se Gutiérrez compreende a libertação como um processo contínuo de conversão que nos faz viver a gratuidade do amor solidário e comunitário junto aos mais pobres e sofridos, Metz aponta os riscos da privatização do pensamento teológico e conseqüentemente da fé, sendo por isso sua teologia política uma proposta de nova relação entre Igreja e sociedade, fé e práxis social.

Tendo em vista, por um lado, a crescente crise econômica, política, social que a sociedade atual atravessa, o avanço de grupos religiosos fundamentalistas/ tradicionalistas, com o risco de se ter uma religiosidade intimista, em particular no catolicismo, e por outro o pontificado do Papa Francisco que convida toda humanidade, a começar pela Igreja, a romper

¹ Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Contato: santos.santtos@gmail.com

essas barreiras, entende-se que o pensamento de Gutierrez e Metz é profundamente coeso e necessário para a atualidade.

Por essa razão, a ideia aqui desenvolvida tem como objetivo identificar nestas duas propostas teológicas elementos que contribuam efetivamente para a construção de uma Igreja em saída, no intuito de que essa seja verdadeiramente sinal do Reino de Deus para todos os povos na atualidade. Lembrando que não nos propomos a discutir o conceito de “Igreja em saída” proposto pelo Papa Francisco (EG, n. 20-24). Mas apenas utilizar dessa expressão, que em nossa reflexão, torna-se, resumidamente, sinônimo de igreja missionária que vai ao encontro do outro, sendo anunciadora da Boa Nova em todos os lugares e nas diversas situações.

1. Gustavo Gutiérrez e a Teologia da Libertação

O ponto de partida para se compreender Gustavo Gutiérrez é saber que para ele a Teologia da Libertação não se refere a um novo tema para ser refletido. Mas na verdade é um novo modo do fazer teológico, possuindo uma reflexão crítica da práxis histórica.

Tendo como realidade, o sofrimento latino americano, com todo o seu processo histórico de exploração das grandes potências econômicas, em particular os Estados Unidos, o teólogo dirá que o desenvolvimento proposto por esse sistema não respeita os valores humanos éticos, sendo necessário que nos libertemos dessa dominação. Para isso, a vivência da fé tem que ter como ponto de partida o redescobrimto da caridade. Pois é um grande equívoco imaginar que a situação vivida pelo povo diz respeito apenas a uma questão social e econômica. Significa não compreender a verdadeira dimensão da fé, uma vez que tais questões são sérias, profundas, comprometendo a vida e a libertação humana de acordo o projeto salvífico de Deus. Visto que chegamos numa situação insustentável de miséria, espoliação e alienação.²

Outro aspecto importante do seu método é a relação entre salvação e processo histórico de libertação. Pois, não se pode conceber duas histórias. Mas uma única história, aonde a experiência de libertação vai sendo conquistada, como manifestação da salvação que um dia será plena para todas as pessoas. Gutiérrez (1984, p. 21) encontra a fundamentação disso na própria Sagrada Escritura, onde Deus liberta o seu povo e promete uma terra onde haja vida. E acrescenta afirmando que um caminhar realizado na liberdade, livre de toda e qualquer forma de servidão, possibilita o ser humano ser artífice do seu próprio destino, construindo assim um homem novo. Uma vez que em paralelo a essa liberdade, vai sendo fecundado nos

² Ao definir a Teologia da Libertação, Gustavo Gutiérrez afirma que se trata de: “uma teologia que não se limita a pensar o mundo, senão que busca situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado: abrindo-se – em protesto ante a dignidade humana pisoteada, na luta contra o despojo da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção de uma nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do Reino de Deus”. (1971, p. 33-34).

cristãos o compromisso de fidelidade ao Senhor e ao Evangelho, surgindo uma forma autêntica de discípulo do Cristo, que encontra nesta experiência a vocação à qual todos foram chamados: estar em profunda unidade com Deus.

Para o teólogo, a referida unidade, ou seja, o encontro com Deus só será autêntico se houver uma profunda conversão e uma espiritualidade intensa. Pois a conversão é sobretudo a capacidade de recuperar a compreensão de humanidade como templo de Deus, convertendo-se ao próximo. Fazer-se um com o outro. O que inevitavelmente fará surgir a vivência da solidariedade em vista da justiça.

Corretamente, Gustavo Gutiérrez recorda (1984, p. 25-30) que ao unir um espiritualismo a uma postura individualista, o seguimento a Jesus não é somente empobrecido, como também é deformado. Assim como, a manutenção da espiritualidade e da vida cotidiana em lados opostos só faz gerar um viver superficial e insatisfatório.³

Naquilo que se propõe o método teológico aqui discutido, a vivência da pobreza, tanto material como espiritual, torna-se algo fundamental, sendo assumida como um compromisso de solidariedade e protesto. Ato solidário porque se faz um com todos os sofridos, pobres e miseráveis. E é também protesto contra todas as formas de exploração, exclusão e dominação.

No entanto, tal opção só encontra seu sentido maior por meio de uma espiritualidade amadurecida, marcada pela entrega, confiança e dependência de Deus. Espiritualidade que permite encontrar com Deus e o outro. Possibilitando assim uma vivência de libertação. E conseqüentemente, essa experiência libertadora possibilita a vitória da alegria sobre o sofrimento. (GUTIÉRREZ, 1984, p. 127) Todavia, não significa abolição completa de sofrimento. Mas sim, a capacidade de doar a vida contra as estruturas de morte. Tornando evidente a Alegria Pascal, aquela que vem do encontro com o Ressuscitado.

A partir dessa Alegria, Gustavo Gutiérrez desenvolve as dimensões escatológica e política do seu método. Ele sustenta (1971, p. 261-270) que o compromisso assumido por nós na construção de uma sociedade justa, supõe confiar no amanhã, sendo uma ação aberta para aquilo que há de vir. Fazendo surgir uma esperança que dá condições do ser humano se orientar para o pósteros, transformando o hodierno. Isso é escatologia. Pois a morte e ressurreição de Jesus ao mesmo tempo que são o nosso futuro, são o nosso presente com seus riscos e esperanças. Essa esperança tem suas raízes no seio da práxis histórica. Pois se assim não for, viveremos num vazio e cairemos num futurismo.

Assim, aproximarmo-nos de Jesus de Nazaré é necessário para que compreendamos os seus ensinamentos e sua vida como um todo. Conseqüentemente, ficar-nos-á evidente a sua ação política ao pregar o amor universal, a luta contra as injustiças – privilégios e opres-

³ “O ponto de vista histórico nos permite, em efeito, sair de uma estreita ótica individual, para ver, com olhos mais bíblicos, que os homens são chamados ao encontro com o Senhor, para que constituam uma comunidade, um povo. Mais que uma vocação, trata-se, por isso, de uma convocação à salvação”. (GUTIÉRREZ, 1971, p. 94)

sões. Além de entendermos melhor que a sua morte fez parte do plano das autoridades políticas da época. (GUTIÉRREZ, 1971, p. 286; 296)

Diante da compreensão do pensamento de Gutiérrez, a partir das reflexões abordadas anteriormente, percebemos que sua teologia segue um método indutivo. Ou seja, que a interpretação teológica parta da interpretação da própria realidade sofrida do povo, das diversas situações de exploração, exclusão e miséria para que haja uma ação transformadora dessa mesma realidade. Pois esse caminho teológico possibilita uma eficaz aproximação entre fé e vida.

2. Johann Baptist Metz e a Teologia Política

Ao refletirmos sobre o pensamento de Johann Baptist Metz, é importante, de imediato, compreender o que o próprio teólogo expõe como sendo a dupla tarefa da Teologia Política: uma negativa e outra positiva. (METZ, 2002, p. 13) Na tarefa negativa, essa teologia deve ser um corretivo para o risco de privatização da mensagem do evangelho, reduzindo a prática da fé a uma mera decisão individual. Assim, a atuação deverá ser no sentido de desprivatização da fé. Já na positiva, a Teologia Política busca uma nova definição na relação entre religião e sociedade, Igreja e vida pública, escatologia e práxis social.

Assim, como afirma o próprio Metz, a relação entre teoria e práxis da fé é possível por meio de uma teologia que possui uma função crítica e libertadora. E essa relação é possível de ser feita com base nas promessas escatológicas oriundas da tradição bíblica como a liberdade, a paz, a justiça, a reconciliação (GIBELLINI, 2002, p. 302).

Incontestavelmente o papel da Igreja deve ser daquela que constrói o Reino e tal construção não se faz desligada dos desafios que o ser humano atravessa em suas diversas dimensões e nos diversos aspectos da sociedade. Por isso, ao aprofundarmos as promessas escatológicas, compreendemos cada vez mais que essas promessas não podem ser privatizadas. Pois tais promessas são libertadoras e têm que se tornar reais e verdadeiras. (METZ, 2002, p. 19)

Três categorias básicas estritamente articuladas entre si sustentam o projeto de uma teologia política como teologia fundamental prática: memória, narração e solidariedade.

A memória aqui apresentada não se trata de uma recordação romantizada e ligada ao passado. Mas a *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*, como a chama o próprio Metz, é uma “memória perigosa” que põe em discussão a realidade atual, à luz da vida de Jesus que se manifestou em favor dos pobres excluídos, questionando o tempo presente, uma vez que esse nos faz lembrar um futuro libertador que ainda não se concretizou. (METZ,

1976, p. 65)

A segunda categoria, a narração, atrelada a essa memória passionis, é a superação de uma teologia meramente argumentativa. Ao ser narrativa, a “teologia tende a comunicar a experiência e provocar novas experiências”. (GIBELLINI, 2002, p. 318)

Assim, a terceira categoria que é a solidariedade, torna-se a prática da memória e da narração. No entanto, é preciso entender esta solidariedade numa dimensão mística, por vir da própria história de Jesus, e política por ser práxis na história e na sociedade. Tal solidariedade se torna planetária por buscar fazer com que todos os seres humanos sejam reconhecidos como sujeitos diante de Deus.

Outro aspecto proposto em sua teologia é a “compaixão” como um programa de vida, uma mística do cristianismo para o mundo. (METZ, 2007, p. 167) A compaixão aqui proposta não é uma mística privatizada e fechada no “eu”. Pelo contrário, há um abandono dessa individualização, alcançando uma dimensão pública e política que, ao assumir o sofrimento do outro, encontra-se uma práxis que acalenta e que liberta. (METZ, 2007, p. 169) Essa compaixão se sustenta na vida do próprio Jesus que olhava primeiramente para o sofrimento do outro. (METZ, 2007, p. 165)

Assim, “a teologia política aqui proposta não é nada mais que a teologia, na intenção cristã de falar de Deus com o rosto voltado para o mundo, para o mundo dos nossos tempos”. (METZ, 2007, p. 251)

Conclusão

G. Gutiérrez e J. B. Metz, como já sabemos, desenvolvem suas teologias a partir de realidades geográficas, políticas, culturais e religiosas completamente distintas. No entanto, a partir do que já foi exposto, encontramos pontos comuns entre ambos, podendo assim estabelecer um diálogo entre esses dois pensadores, contribuindo diretamente para a ação missionária da Igreja.

O primeiro aspecto diz respeito ao fazer teológico que encontra seu ponto de partida na realidade humana. É bem verdade que em Gutiérrez o seu método indutivo, talvez seja mais evidente do que o caminho escolhido por Metz. Porém, o que é manifesto nos dois pensadores é que, de fato, não é possível uma teologia que dialogue com a vida se essa não partir da própria vivência das pessoas, bem como de toda realidade que as cercam. As dores, alegrias, sofrimentos, esperanças da humanidade, como diz a *Gaudium et Spes* (1998, n. 200), são para essas teologias o eixo propulsor. Em outras palavras, a realidade, em sua diversidade e desafios, aponta a Teologia que deve ser construída.

Porém, esse agir não parte de algo subjetivo. A Palavra de Deus é base, fundamento, luz para um atuar coerente com o projeto do Reino anunciado por Jesus. Pois a história do povo da Bíblia, a morte e Ressurreição do Cristo, as experiências das primeiras comunidades cristãs servem para fundamentar toda a dimensão libertadora, pública e política defendidas por Gutiérrez e Metz.

Ambos os teólogos percebem que o esvaziamento da teologia e da própria vivência da fé encontra seu grande risco quando se pensa numa Igreja voltada para ela mesma. Seja quando está confinada às minorias, numa perspectiva individualista, como afirma Gutiérrez, ou na privatização da fé como irá arguir Metz.

Nesse aspecto, tanto a Teologia da Libertação como a Teologia Política nos faz perceber que o reducionismo da fé a determinados grupos fechados em si mesmos, uma vivência religiosa centrada no “eu”, uma prática cristã distante da vida não possibilitam o testemunho que conforta e liberta.

Se Gutiérrez fala do pobre e da pobreza que deve ser vivida nas dimensões espiritual e material, Metz aborda a dimensão da solidariedade, da compaixão. Expressões distintas que direcionam para um mesmo horizonte: fazer-se um com o outro; participar das dores e sofrimentos alheios; contribuir para que essas realidades de morte sejam superadas; dar condições para que cada um seja agente de sua história; revelar-se povo de Deus, comunidade; fazer comunhão no sentido mais profundo da palavra, tendo como referência o próprio Cristo.

A partir desse aspecto encontramos a dimensão escatológica. Para ambos, é possível perceber que a plenitude da salvação, adquire sentido maior quando fazemos da realidade terrena manifestação do que está por vir. Seja a expressão libertação ou ética política, todas tendem a promover a dignidade humana e o encontro com esse Deus libertador e compassivo, como parte do projeto salvífico do Pai e que um dia haverá de ser pleno em nós.

Por fim, Gustavo Gutiérrez e Johann Baptist Metz nos fazem perceber por meio da Teologia da Libertação e da Teologia Política que fé e prática não são coisas distintas. Entendemos que uma teologia que não dialoga com o mundo estará fadada ao fracasso e aos fundamentalismos opressores. Consequentemente, impedirá que a Igreja cumpra o seu papel de ser sacramento do Reino.

Assim, a prática libertadora desejada pelo Pai e anunciada por Jesus, que devem ser assumidas pelos seus discípulos; as denúncias contra a opressão; a fé sensível ao outro; a vivência da solidariedade em comunidade; a espiritualidade de comunhão; a esperança que move os cristãos; fazem com que essa práxis torne a Igreja missionária, servidora, alegre, acolhedora e inevitavelmente a transforme em uma Igreja em saída.

Por isso, fazem ressonantes as palavras do Papa Francisco na *Evangelii Gaudium*:

A intimidade da Igreja com Jesus é uma intimidade itinerante, e a comunhão “re-veste essencialmente a forma de comunhão missionária”. Fiel ao modelo do Mestre, é vital que hoje a Igreja saia para anunciar o Evangelho a todos, em todos os lugares, em todas as ocasiões, sem demora, sem repugnâncias e sem medo. A alegria do Evangelho é para todo o povo, não se pode excluir ninguém; assim foi anunciada pelo anjo aos pastores de Belém: “Não temais, pois anuncio-vos uma grande alegria, que o será para todo o povo” (Lc 2, 10). O Apocalipse fala de “uma Boa-Nova de valor eterno para anunciar aos habitantes da terra: a todas as nações, tribos, línguas e povos” (Ap 14, 6). (2013, n. 23)

Referências

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*: a alegria do evangelho ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo, Paulinas, 2013.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. 2ª ed. São Paulo, Loyola, 2002. páginas 301-321.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación: Perspectivas*. Lima, CEP, 1971.

_____. *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis, Vozes, 1984.

METZ, Johann Baptist. *Dios y tempo: nueva teología política*. Madrid, Trotta, 2002.

_____. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Maliaño/Cantabria, Sal Terrae, 2007.

_____. *Teologia Política*. Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1976.

_____. *Para além de uma religião burguesa: sobre o futuro do cristianismo*. São Paulo, Paulinas, 1984.

Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo, uma Igreja para todo o mundo.

Beatriz Gross

RESUMO

Esta Comunicação propõe uma análise da possibilidade de uma Igreja libertadora e acolhedora, no terceiro milênio, a partir da eleição de um argentino vindo do fim do mundo como papa. Nesse lugar, do qual veio o papa Francisco, as terras da América Latina e do Caribe, também se produziu uma singular teologia ao final do século XX, que refletia as condições sociais, políticas, econômicas e culturais do povo latino-americano: a teologia da libertação. Apresentaremos breve panorama da eleição de Jorge Mario Bergoglio e o impacto da escolha do nome Francisco. Na sequência, o desenvolvimento da teologia no Novo Mundo, que culminou com o surgimento da teologia da libertação, evidenciando suas principais temáticas. Por fim, veremos como algumas propostas eclesiológicas apresentadas na *Evangelii Gaudium* estão em consonância com os principais eixos da teologia da libertação, fazem a defesa dos pobres, explorados e desfavorecidos, como projeto de missão da Igreja e, principalmente, a sua percepção da necessidade de atualizar a Igreja (retomando as originais propostas do Concílio Vaticano II especialmente concretizadas em Medellín), para o mundo que hoje se descortina plural e crítico.

Palavras-chave: Papa Francisco; teologia da libertação; Igreja; *Evangelii Gaudium*; América Latina.

Introdução

As propostas eclesiológicas do papa Francisco têm sido apresentadas/sugeridas/ implementadas desde sua eleição, em 2013. Analisando as contidas na Carta Encíclica *Evangelii Gaudium*, pode-se observar o quanto estão em consonância com a teologia desenvolvida na América Latina a partir do final dos anos 1960, que privilegiava um olhar “local” ao chamado, na época, terceiro mundo. Original e “pioneiro” em vários aspectos – é o primeiro papa jesuíta, o primeiro latino-americano e o primeiro a assumir o nome Francisco – esse papa traz também uma proposta contundente de igreja libertadora e acolhedora.

Suas propostas traduzem-se em esperança de diminuir as desigualdades. A proposta de uma ética da solidariedade já encontra ecos no mundo do início do terceiro milênio. São ecos que ainda não encontraram portas abertas na Igreja universal (as Igrejas latino-americanas têm frestas por onde ressoam os sons da misericórdia). Há um evidente descompasso entre uma Igreja que se omite na defesa dos pobres, fechada em sua suposta missão de

proclamadora da palavra de Cristo, e a Igreja que propõe o papa Francisco, em saída, para acercar-se dos pobres do mundo. Francisco tem escancarado ao mundo a pobreza dos filhos de Deus. Vai até os desvalidos, os refugiados, os doentes, os diferentes para com eles viverem a Palavra. Vai a todos os seres humanos com palavras de acolhida e gestos de salvação. Aos pobres, aos que sofrem, oferece sua dedicação enquanto bispo de uma Igreja enlameada (porque caminha na terra ao lado dos desamparados e pelos caminhos sujos que sobraram aos excluídos), que efetivamente é sinal de Cristo na Terra. Enquanto o sistema econômico continua excluindo (e cada vez produzindo mais) pobres, esse papa tenta resgatar a Igreja de Jesus Cristo apoiado na misericórdia do amor de Deus por todos os seus filhos.

1 Um papa do fim do mundo

Em fevereiro de 2013, em Roma, o papa Bento XVI anuncia que renunciará ao papado em poucos dias. Ainda que o discurso oficial da cúria romana tentasse encobrir a realidade que envolvia esse ato, estava evidente o processo de desgaste moral da cúpula hierárquica vaticana, com escândalos que iam dos sexuais, envolvendo padres e religiosos (cuja não punição expunha o descaso com o necessário testemunho de seguimento de Jesus Cristo), aos financeiros do IOR – o banco do Vaticano –, envolvido em suspeitas de lavagem de dinheiro, conexões com a máfia etc (PASSOS e SOARES, 2013, p.21).

Em Buenos Aires, longe, a 11.162 quilômetros¹ de distância do Vaticano, o cardeal Bergoglio acolheu a notícia e, sabendo que deveria participar do Conclave que se seguiria à renúncia, preparou-se para se ausentar de suas atividades episcopais por, segundo acreditava, no máximo um mês. Pretendia estar de volta a Buenos Aires em breve.

Em Roma, as conversas (e disputas) preliminares começaram, entre os eleitores, antes do início do Conclave. Muitos cardeais tinham vindo de lugares muito distantes, mas as apostas não contemplavam o hemisfério sul como origem do próximo papa. O anúncio da escolha deu-se ao final do segundo dia do Conclave, e um novo papa, vindo “do fim do mundo”, como ele mesmo definiu, assumia com a função de manter a unidade de uma Igreja dividida e imersa em crises.

A escolha do nome Francisco indicou todo um programa de vida, toda uma linha de ação, um programa de restauração: uma nova forma de ser Igreja, uma nova forma de ser papa, como bispo de Roma (ALTEMEYER Jr., 2013, p.106). Ainda impactados pela eleição de um não europeu, a escolha desse nome, que por si só já é um “programa de governo” claro e direto, deixou os conservadores assustados. E certamente a lembrança que Francisco de Assis “não aceitava facilidades por parte da Cúria Romana, nem privilégios nem isenções, [defendendo] assim a simplicidade de vida e a autonomia sem compromissos com favores”

¹ Cf. <http://dateandtime.info/es/distance.php?id1=6691831&id2=3435910>. Acesso em: 12 jul 2018.

(SUSIN, 2013, p.126) os deixou extremamente preocupados. Definitivamente palácios, cargos e títulos pomposos, bancos e tesouros entravam em rota de colisão com esse nome. Um papa que vinha de fora da velha cristandade europeia a mostrar, nos primeiros instantes de seu papado, que a mudança era imperiosa e viria a partir do exemplo de um dos maiores santos da própria Igreja (BOFF, 2013, p.9-10) foi realmente uma surpresa.

Como um roteiro “didático” para a apresentação desse não europeu, a primeira visita de Francisco foi à periferia europeia, Lampedusa, a 113 quilômetros da costa africana, onde mais de 25 mil norte-africanos já haviam “chegado”, mortos. Um outro fim de mundo. Ali celebrou a eucaristia em um altar construído com madeira de barcas afundadas, denunciando o que chamou de cultura do bem-estar, que produz uma “globalização da indiferença” (IVEREIGH, 2015, p.18). Essa escolha já indicava o caminho que o papa do fim do mundo iria trilhar. Mais uma viagem à periferia, mais um encontro com outros esquecidos: o papa vai a Cerdeña e celebra uma missa em que fala aos mineiros desempregados. Duas viagens, dois temas característicos das populações vítimas da pobreza: emigração e emprego. Francisco começa a provocar o incômodo desinstalar das consciências adormecidas da soberana Europa.

2 Uma teologia do terceiro mundo

Ainda que não possa ser considerado como um dos expoentes, ou mesmo seguidores, da teologia surgida na América Latina no início dos anos 1970, Francisco tem dado sinais concretos de consonância com as propostas das teologias da libertação no entendimento que o Evangelho preconiza, sim, a opção preferencial pelos pobres e que o legado de Jesus Cristo é a justa libertação de condições sociais, políticas e econômicas injustas na construção do Reino já aqui na terra (OLIVEIRA e AQUINO Jr., 2014, p.156).

Ao final dos anos 1960, teólogos latino-americanos, amparados na interpretação antropológica da fé cristã, promoveram uma nova teologia, mais afeita à realidade socioeconômica de seus povos, nascida da prática pastoral com os pobres, e distanciada do eurocentrismo da teologia vaticana. Essa teologia foi ganhando força e com a publicação do livro *A teologia da libertação*, de Gustavo Gutierrez, em 1971, ganhou um nome e mais teólogos (L. Gera, Segundo Galilea, Hugo Assman, J. Comblin, I. Ellacuría, Jon Sobrino, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Enrique Dussel e outros) se agregaram, tornando o movimento um espaço/processo de reflexão (e ação) sobre os povos cristãos explorados e marginalizados. Gutierrez propôs refletir, à luz da fé em Jesus Cristo, a realidade concreta desses milhares de seres humanos em situação de indiferença, exclusão, pobreza e morte, e a consequente atuação na defesa da vida, por justiça e libertação. “Trata-se de nos deixarmos julgar pela palavra do Senhor, de pensar nossa fé, tornar mais pleno nosso amor e dar razão

de nossa esperança a partir de um compromisso (...) mais radical, total e eficaz” (GUTIERREZ, 1976, p.9). Como essa teologia é, na realidade, a reflexão “sobre o próprio sentido do cristianismo e sobre a missão da Igreja” (GUTIERREZ, 1976, p.10).

A teologia da libertação foi um movimento genuíno de teologia latino-americana. Enrique Dussel (1999) mostra que a história da Teologia na América Latina já apresentava traços libertadores (da teologia europeia latina e germânica) desde os primórdios da colonização hispano-portuguesa. Hoje entendemos o quanto era equivocado o pensamento (europeu) que a teologia produzida neste fim de mundo não possuía antecedentes históricos (exatamente por terem tido a percepção desses antecedentes – e valorizá-los – é que os teólogos da AL puderam produzir um pensamento teológico libertador). A própria história da América Latina, desde sua origem, é de luta contra a opressão. Desde o descobrimento (a realidade é que esse “descobrir” foi uma ação de conquista, violência e morte dos ameríndios), em que os pobres eram os indígenas ou os primitivos habitantes americanos – depois foram os *criollos* as vítimas dos europeus intrusos – até as *massas* populares hoje representadas por operários e camponeses, etnias e grupos marginais, o imenso bloco social dos explorados pelo capitalismo nacional e transnacional, o sujeito histórico, é o mesmo: o povo latino-americano (DUSSEL, 1999, p.7). Estávamos acostumados à versão da conquista pela perspectiva do “vencedor”, do que adquiriu o poder de contar a história ocultando os estragos culturais e injustiças histórico-sociais que cinco séculos de conquista promoveram. Uma versão que oculta também o genocídio perpetrado contra as populações locais da América Latina – 90% foram exterminados² (ou por violência direta ou por doenças dos brancos, para as quais os indígenas não tinham anticorpos) e os sobreviventes são “povos crucificados, submetidos a maus-tratos (...)” – que hoje têm dois terços de sua gente passando fome e morando em condições sub-humanas (BOFF, 1992, p.9-10;51).

Também ajudou, na construção dessa nova teologia, a compreensão, difundida a partir da década de 1960, que o mundo ocidental europeu, na sua expansão para a conquista das novas terras americanas, projetou o seu processo civilizatório poderoso (e particular de sua milenar formação e condições físicas completamente diferentes das encontradas na grande extensão territorial latina) sobre as nações “descobertas” além-mar, impedindo que assumissem seu protagonismo histórico e transformando-as em povos alienados (porque privados de sua própria história e culturas). Os cristãos – clérigos e leigos – engajados nas causas de mudança social e libertação do povo latino-americano começaram a promover a conscientização das massas e a incentivar a cultura popular, cientes da necessidade de oportunizar o povo a ser sujeito de sua própria história (RUBIO, 1977, p.31). Os teólogos passam a compreender a Igreja e a teologia latino-americanas como igualmente dependentes (da centralidade europeia) e propõem a valorização da singularidade da situação latino-americana como possibilidade de oferecer respostas mais adequadas e inovadoras às novas questões que se apresentam fora do continente europeu (RUBIO, 1977, p.62).

² Em 1559, quando H. Cortés chegou ao México, havia 22 milhões de astecas, em 1600 eram apenas um milhão.

A renovada visão da Igreja promovida pelo CVII proporcionava maior diálogo com a modernidade, e o desejo dos leigos de promover uma Igreja mais participativa e de comunhão incentivava o compromisso de todos no projeto do Reino de Deus (KUZMA, 2014, p.154). As análises sociológicas e econômicas moldavam críticas à “teoria do desenvolvimento”³, marcando uma revolução teórica do pensamento latino-americano e indicando claramente que havia uma “teoria da dependência” (LIBÂNIO, 1987, p.54-5) – o que tornava impossível o desenvolvimento da periferia (países do terceiro mundo) – que evidenciava que “a riqueza dos ricos se origina na pobreza dos pobres” (DUSSEL, 1999, p.59).

3 Uma Igreja para todo o mundo

Com esse breve panorama teológico do fim do mundo do qual Francisco diz vir, vemos que a proposição eclesiológica contida na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, na prática, reflete as mudanças desejadas pelo papa e traz, efetivamente, um projeto de Igreja transformadora, atuante na causa dos empobrecidos e desfavorecidos. Nessa Igreja pretendida por Francisco é que veremos os mesmos fundamentos de uma proposta teológica formulada para a Igreja latino-americana, sempre atenta ao Evangelho de Jesus Cristo, sempre mobilizada para a opção preferencial pelos pobres (que abundam no continente).

A Igreja praticada por Francisco é a Igreja que inclui, que congrega. Não tira os cidadãos e cidadãs das praças e mercados, das praias (estejam nelas a lazer ou desembarcando de botes superlotados, fugindo de países em guerra), de suas casas, do seu trabalho, para irem rezar em um espaço “privilegiado”, em um edifício asséptico e liturgicamente irreto-cável, mas vai até onde estão, congregando uns a cuidarem dos outros, a resgatarem quem precisa, a amarem todos. Nas palavras do Papa: “prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (EG n.40). Para uma pastoral que reflita o povo de Deus em sua diversidade, é preciso uma Igreja aberta e acolhedora. Para J. M. Castillo, os critérios para o bom funcionamento da Igreja não podem ser os da eficácia, mas sim aqueles que “brotam da leitura atenta do Evangelho” (1998, p.74).

O papa da palavra vinculada à ação começa a mostrar ao mundo que a Igreja é um espaço universal de acolhida, não de rejeição, seu limite é a misericórdia e não a discriminação, seu método é o acolhimento e não a punição. Para ele não “há uma Igreja” e sim “somos uma Igreja” que vive a palavra de Jesus, pois ser cristão é envolver o mundo, o mundo inteiro. Uma Igreja para todos: “(...) há outras portas que também não se devem fechar: todos podem

3 A primeira crítica é feita por André Gunder Frank em 1965, com a publicação de *Capitalismo y subdesarrollo en America Latina*, México: Siglo XXI. Também o grupo do ISEB – Hélio Jaguaribe, Cândido Mendes, Álvaro Vieira Pinto, Celso Furtado, Teotônio dos Santos –, liderado por Guerreiro Ramos (*A Redução sociológica*, publicado em 1958), formulava os pensamentos das ciências sociais e econômicas que ajudavam a moldar às críticas a situação de desigualdade do terceiro mundo frente às potências dos países desenvolvidos). Ver também: KUZMA, 2014, p.147-9.

participar de alguma forma na vida eclesial, todos podem fazer parte da comunidade, e nem sequer as portas dos sacramentos se deveriam fechar por uma razão qualquer” (EG n.47). A Igreja que deveria ser para todos, inclusiva, evangélica, foi se distanciando da proposta original de catolicidade, de universalismo. Por isso a publicação da *Evangelii Gaudium* causou surpresa nos meios eclesiais mais tradicionais ao recolocar a questão dos pobres do mundo todo no centro da Praça São Pedro (cobrando efetiva participação dos pastores e fiéis nas lutas por igualdade, mesmo que para isso tenham que sujar as finas vestes cardinalícias e atender os miseráveis nas ruas em que vivem abandonados pelo poder público).

Conclusão

Nesse início do século XXI, parece que a Igreja proposta pela teologia da libertação é possível (e necessária) para além das fronteiras do terceiro mundo. Um mundo de refugiados políticos, um mundo de injustiçados pelo cruel sistema econômico dominante, um mundo de abandonados pelos governantes que deveriam zelar pelas necessidades básicas de seus cidadãos, tem se descortinado aos olhos da civilização branca europeia e norte-americana, nem sempre acostumada a ver essas pessoas como parte de uma humanidade plural, afinal ficavam, até o final do século passado, praticamente longe de seus olhos e da convivência diária. Uma Igreja é universal não porque compreenda todos da mesma maneira, mas sim porque serve “a” todos os diferentes do mundo contemplando sua diversidade.

As ideias de Francisco para a Igreja são, nada mais nada menos, as ideias originais do projeto de Jesus Cristo para a implantação do Reino de Deus. O cuidado com os desfavorecidos é constitutivo da missão da Igreja, a opção pelos pobres é parte fundamental do projeto evangélico original, e as resistências à concretização de uma Igreja “em saída” (que implica compartilhar o mundo com todos os seres humanos) decorrem da promiscuidade de dois milênios com o poder temporal (de estilo monárquico), que favoreceu a clericalização e, com ela, a tentação mais de ser servido do que de servir.

A teologia da libertação já propunha a libertação concreta que Francisco prega pelo mundo: é preciso libertar os homens, mulheres e crianças da fome, da exploração a que são submetidos por outros, também, seres humanos (sejam eles governantes, empresários, sacerdotes etc). Como podem os cristãos, com o potencial espiritual herdado de Jesus de Nazaré e que entendem que essa dignidade humana é constitutiva do Reino de Deus, contribuir para a libertação necessária dos seus semelhantes (BOFF, 2013, p.65). O papa formou-se jesuíta convivendo com essa teologia na AL, pois desde os anos 1960 a terra ameríndia ouve o clamor pela libertação de sua gente pobre. O papa fez essa opção enquanto bispo em Buenos Aires, fez essa opção enquanto cristão. Contra a pobreza e a favor da vida e da justiça. Se são os mesmos pontos focais da TdL, isso não é uma grande coincidência, é uma trilha do

cristianismo. São os mesmos pontos do Evangelho de Jesus Cristo e da Igreja desejada por Francisco de Assis.

Referências

ALTEMEYER Jr., F. Os muitos partos do bispo de Roma. In: PASSOS, J. D.; SOARES, Afonso M. L. (orgs.) *Francisco, renasce a esperança*. São Paulo: Paulinas, 2013.

BOFF, L. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Francisco de Roma y Francisco de Asís. Una nueva primavera en la Iglesia?* Madri: Trotta, 2013.

CASTILLO, J. M. *Los pobres y la teología*. 2.ed. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1998.

DUSSEL, E. *Teologia da Libertação*. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 30 jan 2018.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

IVEREIGH, Austen. *El Gran Reformador*. Francisco, retrato de um papa radical. Buenos Aires: Ediciones B, 2015.

KUZMA, Cesar. *O futuro de Deus na missão da esperança*. Uma aproximação escatológica. São Paulo: Paulinas, 2014.

LIBÂNIO, J. B. *Teologia da libertação*. Roteiro didático para o estudo. São Paulo: Loyola, 1987.

OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de; AQUINO Jr., Francisco de. A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a Teologia. *Didaskalia*. Vol. XLIV, fasc.2, 2014. p.147-65.

PASSOS, J. D.; SOARES, Afonso M. L. (orgs.) *Francisco, renasce a esperança*. São Paulo: Paulinas, 2013.

RUBIO, A. G. *Teologia da libertação: política ou profetismo?* São Paulo: Loyola, 1977.

SUSIN, L. C. Francisco: nome que é um programa. In: PASSOS, J. D.; SOARES, Afonso M. L. (orgs.) *Francisco, renasce a esperança*. São Paulo: Paulinas, 2013. p.120-32.

GT 2 - Protestantismos



Coordenadores:

Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante – Faculdade de Teologia Unida de Vitória/ES
Prof. Dr. Alessandro Rocha – PUC-Rio/RJ

Ementa: O universo protestante tem passado por mudanças estruturais e conjunturais de significativa relevância. O surpreendente dinamismo do fenômeno evangélico, particularmente no Brasil e América Latina, exige reflexões multidisciplinares, forjadas especialmente no campo da Teologia e das Ciências da Religião, em constante diálogo com outras áreas do saber. Nesse sentido, o GT Protestantismos recolhe perguntas e reflexões sobre o futuro do protestantismo, entre elas: o papel público da teologia, a identidade da teologia evangélica em relação à cultura brasileira, o universo multifacetado de teologias protestantes, a questão da confessionalidade em relação ao diálogo ecumênico e inter-religioso, os êxitos e fracassos das igrejas e teologias protestantes na tarefa de articulação da revelação de Deus no mundo.

Abraham Kuyper e o movimento de cosmovisão cristã calvinista holandês – Esboço para uma teologia pública

Thiago Moreira¹

RESUMO

A presente comunicação tem como objetivo trazer algumas considerações sobre o movimento calvinista holandês que encontra em Abraham Kuyper (1837-1920) seu precursor e expoente com concomitante e posterior participação, respectivamente de Herman Bavinck (1854-1821) e Herman Dooyeweerd (1894-1977) que tomaram para si a incumbência de sistematizar e dar continuidade ao que se denominou de neocalvinismo holandês. Pretende-se trazer um estudo a partir de um breve apanhado da (re)leitura da tradição reformada calvinista promovida pelo teólogo, filósofo e estadista holandês Abraham Kuyper em seu intento de apresentar o calvinismo como um sistema de vida abrangente e coerente que lhe permitia comprometimento existencial com todas as esferas da vida. Ligada à compreensão de religião de Kuyper existe um elemento, denominado graça comum, que permitiria ao cristão não somente compreender, mas vivenciar a cultura, a política, a ciência, as artes, etc. O arcabouço teológico-filosófico de Kuyper proporcionou, inclusive, a formulação de uma sólida Teologia Pública em sua terra natal e que continua influenciando a tradição reformada, notadamente com prenúncios de sua forte retomada espraiando-se em outros países, inclusive em alguns setores eclesiais protestantes brasileiros.

Palavras-chave: Abraham Kuyper. Neocalvinismo. Cultura. Protestantismo. Cosmovisão

Introdução

A tradição reformada calvinista merece e continuará merecendo a atenção dos estudiosos da religião, não somente pela figura icônica do reformador cujo nome foi emprestado ao movimento que se seguiu e em cujas obras se debruçam teólogos, filósofos e cientistas da religião, mas também por pessoas que lhe sucederam instrumentalizando esta tradição em diversos ramos, como, por exemplo, Johannes Althusius (1557-1638), filósofo e teólogo autor de uma teoria política tornando-se um dos idealizadores do sistema federalista de Estado.

É este o caso de Abraham Kuyper (1837-1920), pastor, teólogo, filósofo, educador, jornalista e estadista conhecido também como autor intelectual das bases teórico-teológicas do movimento que posteriormente veio a ser conhecido como neocalvinismo holandês que tinha, a princípio, na tríade conceitual da soberania de Deus, da graça comum e do mandato

¹ Doutorando e Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR). Bolsista Capes. E-mail: thiago_moreira83@yahoo.com.br

cultural suas bases.

Abraham Kuyper nasceu em 1837 na cidade de Maassluis, filho de Henrietta Huber (1802-1881), professora e Jan Frederik (1801-1882), que era pastor na igreja estatal (*Nederlandsch Hervormde Kerk*). Sua vida intelectual era notória. Em 1855, já tendo se mudado para a cidade universitária de Leyden inicia seus estudos em teologia e literatura, formando-se em 1858 tendo aprovação nos exames em literatura, filosofia e línguas clássicas *summa cum laude*.

Muito embora aspectos de sua vida pessoal, como o encontro e noivado com Johanna Hendrika Schaay (1842-1899), futura esposa e colaboradora no processo entendido pelo próprio Kuyper como sua conversão, serem merecedores de destaque, entendemos por bem passarmos a nos deter a questão de como Kuyper concebeu seu conceito de cosmovisão.

Uma das grandes presenças biográficas em Abraham Kuyper, já se considerando o reformador João Calvino, foi o estadista Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876) cuja influência lhe deu, em certa medida, as bases e o impulso para a organização do Partido Antirrevolucionário, justamente por ser contrário aos princípios oriundos da Revolução Francesa e seus frutos, o modernismo, gerador que embebeu o século XIX de uma busca pela razão autônoma, científica, empirista e objetivista que afastaria toda e qualquer possibilidade de participação da religião no espaço público, algo que para Kuyper era inconcebível.

A vida de Abraham Kuyper era gasta para a empreitada e comprovação de sua cosmovisão. Em 1874, assume como membro da Casa Baixa do Parlamento (função que exerce até 1877). No ano de 1880 sua Associação de Educação Superior Reformada realizou seu objetivo de fundar uma universidade cristã, a Universidade Livre de Amsterdã. De 1901 a 1905 exerceu a função de primeiro-ministro (KUYPER, 2014, p. 10-15).

1. As palestras Stone (*Stone Lectures*)

Convidado pela fundação L. P. Stone, Abraham Kuyper realiza no ano de 1898 as que seriam as mais (re)conhecidas palestras de sua autoria pelo público reformado, a saber, as palestras Stone, *Stone Lectures*, que foram ministradas na Seminário da Universidade de Princeton, Estados Unidos.

Kuyper apresenta seis palestras com as seguintes temáticas: a) O Calvinismo como sistema de vida; b) Calvinismo e religião; c) Calvinismo e política; d) Calvinismo e ciência; e) Calvinismo e arte e f) Calvinismo e o futuro, entretanto, interessa-nos a primeira palestra que é essencial não só para a temática a que nos propomos, mas para a compreensão das demais palestras Stone (KUYPER, 2014, p. 20).

Nessa primeira palestra Kuyper se empenha a apresentar com exemplos históricos e teóricos com o calvinismo pode se apresentar como um sistema de vida abrangente segundo qual o cristão não somente poderá ler a realidade, mas poderá atuar eficazmente em todas as esferas da vida, seja nos campos das artes, da ciência, da política ou cultura.

Contudo, é oportuno nos atermos pela preferência de Kuyper pelo termo sistema de vida (*Life-system*) em detrimento de visão de mundo (*Worldview*) para se referir ao termo alemão *Weltaschauung* que primeiramente foi mencionado por Immanuel Kant (1724-1804) em sua obra *Crítica do Juízo* - 1790. Abraham Kuyper esclarece que visão de mundo traria talvez uma concepção por demais física de mundo que não era seu intento. Inclusive, nessa mesma nota de rodapé cita trabalho de outro autor reformado, James Orr que encontrou problemas de tradução semelhantes, mas preferiu manter o termo visão de mundo (KUYPER, 2014, p. 19).

Vejam que ao traduzir *weltaschauung* como sistema de vida, Kuyper não quis deixar dúvida de que se referia a algo que tinha cunho muito mais profundo, existencial e abrangente (HESLAM, 1998; McGOLDRICK, 2000).

Aqui vale um adendo para trazer a hipótese de que a cosmovisão calvinista no sentido Kuyperiano tem seu centro no coração (entendido com centro espiritual de toda a existência humana) como em linhas gerais lecionaria Herman Dooyeweerd (1894-1977), jurista e filósofo reformado que deu contornos e ajustes à filosofia cristã reformada de tradição (neo) calvinista.

Partindo da ideia de *weltaschauung* como sistema de vida, Kuyper apresenta a hipótese de que todo sistema de vida deve apresentar três relações fundamentais, a saber, (1) nossa relação com Deus, (2) nossa relação com o homem, (3) nossa relação com o mundo.

Ao lado de tal sistematização das relações fundamentais, Kuyper faz uso do termo base de sua teologia, a saber, a Graça Comum (*gratia communis*), que dotaria os homens de capacidades diversas sobre inúmeras áreas do saber e agir humanos, a par da Graça Especial (que seria corolário à graça salvífica) bem como um mandato cultural para que o cristão assuma um papel mais ativo nas respectivas áreas da existência humana a fim de redimi-las através do uso do dom a ele outorgado e o respeito à soberania inerente a cada esfera ou área.

Somente quando a ciência, a arte, o comércio e a tecnologia são livres para seguir uma lei própria, o amor pela cultura floresce. Por outro lado, sem um zelo moral por uma tarefa histórica, a cultura encolhe e define. Se a ciência e a arte estão vinculadas a um Estado totalitário ou à igreja, elas logo perdem a autenticidade interna. Não mais inspirados pelo amor pela sua tarefa cultural, cientistas e artistas tornam-se instrumentos nas mãos de um regime tirânico que lhes nega o direito que eles têm à vida cultural. (DOOYEWEERD, 2015, p. 107-108)

Pelo agir da graça comum um efeito dúplice é alcançado: *a)* os efeitos noéticos do pecado, a maldade e a corrupção humanas são amainados, ou seja, os efeitos da Queda da humanidade são restringidos pela ação da graça comum; e *b)* promove e impulsiona a força criativa e a capacidade inventiva no seio da humanidade ao longo da História (VAN TIL, 2010, p. 139-162). Nota-se assim um aspecto negativo/restritivo e outro progressivo/construtivo que podem fornecer uma lente interpretativa da dinâmica histórica.

2. A visão kuyperiana do modernismo

Em 1879, cinco anos após a morte de Van Prinsterer e após ter assumido a liderança do partido Antirrevolucionário, Kuyper lança a obra *Ons Program* (Nosso Programa) que faz uma compilação das visões ético-políticas do partido, não só trazendo esclarecimentos sobre as bases sobre as quais se fundam, mas também se posicionando sobre temas como: formas de governo, secularização do estado, influência popular, educação, sistema judicial, defesa nacional e a questão social (KUYPER, 2016). Ao explicar o motivo da existência de dois possíveis nomes para o movimento, Antirrevolucionário ou Cristão-histórico, Kuyper explica que a nomenclatura depende do foco para o qual se quer direcionar oposição, seja à Revolução Francesa e o sistema no qual ela está imbuído seja ao humanismo não-cristão, cuja “adição ‘histórico’ indica nossa situação de não sermos criados por nossa vontade” (KUYPER, 2016, p. 1-5).

Para Kuyper, os preceitos secularizantes advindos da Revolução Francesa criaram o que ele denominou de modernismo, um “grande e sério perigo ao cristianismo” (2014, p. 19) que estava comprometido a construir uma visão de mundo a partir do homem natural, apartado de Deus, da ideia de providência divina na história e relegando a religião às esferas da moral privada. Ao mesmo passo, Kuyper não reconhecia toda revolução como algo pernicioso e voltado para a destruição da fé e, por conseguinte, para a incredulidade, nesse sentido ele sai “em defesa” da própria revolução holandesa contra a Espanha (1568-1648), a Revolução Gloriosa no Reino Unido (1688) e a Revolução Americana de Independência (1776), pois “deixaram intacta a glória de Deus” (KUYPER, 2014, p. 93; KUYPER, 2016, p. 2). A Revolução Francesa, por sua vez, não obstante ter sido pernicioso e destrutivo segundo a visão de Kuyper, foi também “um instrumento de Deus”, pois “em sua sabedoria impenetrável, Deus empregou a Revolução Francesa como um meio para destruir a tirania dos Bourbons e trazer um julgamento sobre os príncipes que abusavam de suas nações como seus escabelos” (KUYPER, 2014, p. 19, grifo do autor), o que nos revela um pouco da visão de história de Kuyper que traz um Deus interventivo na dinâmica histórica. Abraham Kuyper ainda não ignora alguns outros aspectos que julgou benéficos na revolução, com ele mesmo aponta

Pois é verdade que nas terras romanas o despotismo espiritual e político foi finalmente derrotado pela Revolução Francesa, e nesta medida devemos agradecidamente reconhecer que esta revolução também começou promovendo a causa da liberdade. Mas todo aquele que aprende com a História que a guilhotina, sobretudo na França, por anos e anos não poderia descansar da execução daqueles que eram de mente diferente; todo aquele que relembra quão cruel e devassamente o clero católico romano foi assassinado, porque eles se recusaram a violar sua consciência por um juramento profano; [...] é forçado a admitir que a liberdade no Calvinismo e a liberdade na Revolução Francesa são duas coisas totalmente diferentes [...] (KUYPER, 2014, p. 115)

Na narrativa de Kuyper o fator primordial distintivo entre a Revolução Francesa e as demais revoluções nacionais se encontra justamente no fato de ser anticlerical, ou melhor, antirreligiosa, por destronar “Deus e colocar o homem no lugar vago” com seu livre arbítrio (KUYPER, 2014, p. 95).

Segundo o estadista holandês, a Revolução Francesa começou como uma tentativa de busca de liberdade que fracassou e somente produziu um desenfreado “espírito de dissolução” que se espalhou como uma paixão de “emancipação selvagem” para se afastarem de Deus e levou à degeneração moral da França (KUYPER, 2014, p. 185-186). Assim, se a Revolução Francesa trouxe através do modernismo uma visão com ares de dar conta da totalidade da existência. Para Kuyper, o cristianismo, mais especificamente o calvinismo, que para ele seria sua expressão mais elevada, deveria se levantar como tal, um sistema de mundo e vida, uma biocosmovisão integral.

Neste ponto se inicia a elaboração de um dos elementos centrais na obra kuyperiana que é a cosmovisão calvinista propriamente dita enquanto um sistema de vida no qual “princípio deve ser ordenado contra princípio” (KUYPER, 2014, p. 19) o cristão-calvinista e o modernista. Modernismo e calvinismo seriam dois sistemas de vida “em combate mortal”, entretanto, o calvinismo estaria perdendo espaço para o modernismo justamente porque estavam “destituídos de uma unidade de concepção da vida” (KUYPER, 2014, p. 28)

“Somente isto poderia habilitar-nos com irresistível energia para repelir o inimigo na fronteira. Esta unidade de concepção da vida, contudo, nunca será encontrada num conceito vago do Protestantismo, envolvido em todo tipo de caminhos tortuosos. Vocês o encontrarão naquele poderoso processo histórico, no qual como Calvinismo cavou seu próprio canal para o poderoso curso de sua vida.” (KUYPER, 2014, p. 28)

Conclusão

A leitura de Kuyper da história e de seu curso não somente abrange de fato o drama da Criação, Queda e Redenção, da Providência divina como lente histórica, mas também pas-

sa a utilizar a graça comum como elemento significativo na leitura da história e da participação e comprometimento cristão nela.

A graça comum opera junto ao assim chamado mandato cultural para que o cristão passe a atuar em todas as esferas da vida fazendo com que sua fé se torne significativa em todos os campos da existência ainda que respeitando a autonomia de cada esfera social. A proposta kuyperiana era uma participação existencial efetiva na vida política, cultural, científica, social e educacional na qual o cristão estivesse inserido, motivo pelo qual trabalhou em diversos campos, inclusive, proporcionando a formação de uma teologia pública (por mais que tal terminologia não tenha sido ventilada à época).

No caso de Kuyper, por exemplo, sua participação na vida sociocultural é, assim, nos termos neocalvinistas, “significativamente qualificada pela presença do passado” histórico (OAKESHOTT, 2003, p. 51). Desta maneira, Kuyper estaria significativamente qualificado ao ter sobre si sua experiência de conversão, sua vivência da fé, seu sentido de missão enquanto portador de um mandato cultural que, segundo ele era estendido a todo homem desde o ato de sua criação, bem como a participação na tradição da Igreja enquanto Corpo místico de Cristo. Juntamente com essas experiências que se somam umas às outras advindas do passado de forma sobreposta e que formam um legítimo “espaço de experiência” (KOSELLECK, 2006, p. 311-312) há um “horizonte de expectativas” que se descortina com brechas, probabilidades e releituras onde o cristianismo é visto como um sistema de vida integral apto a se fazer presente em todas as esferas da existência.

Referências

DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da cultura ocidental** – As opções pagã, secular e cristã. São Paulo: Editora Cultura cristã, 2015.

HESLAM, Peter Somers. **Creating a Christian worldview: Abraham Kuyper’s Lectures on Calvinism**. Grand Rapids, Michigan/Carlisle: W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1998.

MCGOLDRICK, James E. **Abraham Kuyper: God’s Renaissance man**. Auburn: Evangelical Press, 2000.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado** – Contribuição para a semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUCRio, 2015.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014.

_____. **Our Program**. Bellingham, Lexham Press, 2016.

OAKESHOTT, Michael. **Sobre história e Outros Ensaios**. Rio de Janeiro: TopBooks/Liberty-Fund, 2003.

VAN DYKE, Harry. **Abraham Kuyper: Heirofan Anti-revolutionary Tradition**. Paperpresente-dateInternationalconference ‘ChristianityandCulture: The Heritageof Abraham Kuyperon-DifferentContinents’ heldon 9–11 June 1998, FreeUniversity, Amsterdam, 1998, 26p. Disponível em: <<http://www.alloflifereedeemed.co.uk/Van%20Dyke/Kuyper%27sForerunners.pdf>>. Acesso em: 13/08/2018.

VAN TIL, Henry R. **O conceito calvinista de cultura**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

“AMO SER PENTECOSTAL!” O pentecostalismo na perspectiva de sete mulheres pentecostais.

Cláudia Danielle de Andrade Ritz¹

RESUMO

Essa comunicação compõe nossa pesquisa de mestrado sobre a violência doméstica experienciada por sete mulheres pentecostais, mas, nesse estudo, objetivamos apresentar especificamente os dados e análises dos aspectos religiosos identificados em face à violência doméstica experienciada por sete mulheres pentecostais, que fomentam também reflexões sobre as relações de gênero. Nesse percurso, iremos apresentar: (a) uma breve síntese do perfil dos pentecostais no Brasil e o perfil das nossas entrevistadas; (b) a pertença pentecostal, fé e Deus para as entrevistadas, bem como a percepção das mulheres sobre presença feminina na Bíblia; (c) os discursos das lideranças religiosas frente aos “pedidos de aconselhamento”. Como metodologia, realizamos uma pesquisa exploratória qualitativa, sendo composta por referencial teórico e pesquisa de campo com questionário estruturado e entrevistas individuais, como sete mulheres pentecostais, cujas respostas aplicamos a análise de discurso. Concluímos pelo alcance da pertença e das crenças presentes no pentecostalismo para além das estruturas da Igreja que as sete mulheres frequentam.

Palavras-chave: Pentecostalismo. Liderança religiosa. Pesquisa de Campo. Aspectos religiosos.

Introdução

Nessa comunicação objetivamos apresentar especificamente os dados e análises dos aspectos religiosos identificados na pesquisa de campo o nosso mestrado (A casa purpura e escarlate), acerca da experiência de violência doméstica abordadas pelas entrevistadas. A seleção das entrevistadas foi intencional e de acordo com os critérios prévios, logo, a amostragem não foi probabilística². De acordo com Marina de Andrade Marconi e Eva Maria Lakatos (2012, p. 15), “propomos a delimitação dos limites da investigação a partir do recorte de tema e ainda, da extensão”, demonstrando, portanto, a relevância de pesquisas que envolvam

1 Mestranda em Ciências da Religião no PPGCR da PUC Minas. Componente do grupo de pesquisa Religião e Cultura. Bolsista CAPES. Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica MG, e, bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix Minas Gerais. Brasil. E-mail: adv.claudia@yahoo.com.br

2 Regularmente, antes da realização das entrevistas, submetemos o projeto à Plataforma Brasil, o qual foi aprovado pelo CAAE 59542416.1.0000.5137, em 25 de outubro de 2016. Da mesma forma, previamente às realizações das entrevistas, todas as entrevistadas foram esclarecidas sobre o escopo e objetivo do trabalho e foram convidadas a ler e a assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

a pertença pentecostal.

Como metodologia, realizamos uma pesquisa exploratória qualitativa, sendo composta por referencial teórico e pesquisa de campo. Na pesquisa de campo utilizamos questionário estruturado, entrevistas individuais, partindo de questionários idênticos, como ensina João Bosco Lodi (1974). As entrevistas foram realizadas em fevereiro de 2017 individualmente, em locais neutros e definidos pelas entrevistadas, no Estado de Minas Gerais. Além disso, sobre discursos colhidos, aplicamos a análise de discurso, como ensina Michel Foucault (2007)

Os discursos são práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse “mais” que os torna irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever. (FOUCAULT, 2007 a, p. 55).

Nessa comunicação iremos apresentar: (a) uma breve síntese do perfil dos pentecostais no Brasil em comparação o perfil das nossas entrevistadas; (b) os significados da pertença pentecostal, da fé e de Deus, bem como a percepção das mulheres sobre presença feminina na Bíblia e nas relações de gênero entre homens e mulheres perante a sociedade, a igreja e Deus; (c) os discursos das respectivas lideranças religiosas abordados pelas pentecostais como “pedido de aconselhamento”.

Registramos que, os dados apresentados não ambicionam generalizações de qualquer natureza, tampouco objetivam retratar todo o cenário pentecostal ou de violência doméstica no Brasil. Contudo, acreditamos que ampliaremos nosso conhecimento sobre a violência doméstica experienciada por mulheres pentecostais, a partir desse estudo, que entremeia a pesquisa de campo com o referencial teórico bibliográfico relativo ao tema.

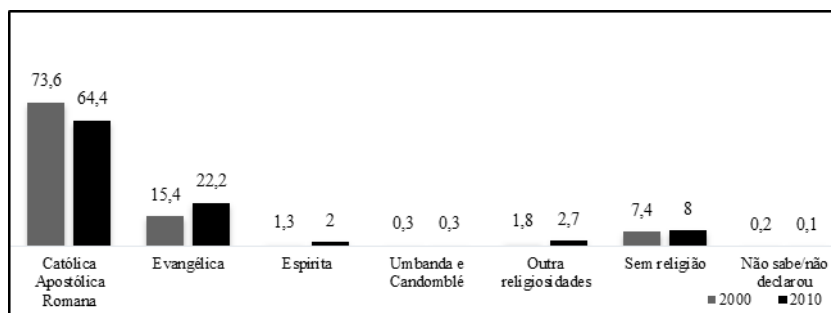
1. Síntese dos perfis dos pentecostais no Brasil e das sete pentecostais entrevistadas

O pentecostalismo é considerado no século XX, como um dos movimentos religiosos mais significativos, como aduz Leonildo Silveira Campos (2005). Desde o desembarque no Brasil em 1910, novas denominações surgiram, algumas oriundas do protestantismo histórico. É interessante observar que, tão logo encerrado o ciclo cisão-criação da nova denominação, como aconteceu na IPB (Igreja Presbiteriana do Brasil), na IPI (Igreja Presbiteriana Independente do Brasil), entre os batistas (Convenção Batista Nacional) e entre os metodistas (Igreja Metodista Wesleyana), as tensões ressurgiam no interior das antigas igrejas já afetadas antes pelas cisões, como se ali nada houvesse acontecido, como ensina Leonildo

Silveira Campos (2011).

Embora o pentecostalismo nas terras brasileiras remonte a pouco mais de um século, de acordo com o Censo Demográfico Religioso de 2010, quase um ¼ da população residente, ou seja, 22%³ são evangélicos, índice que em 2000 era de 15,4%, um aumento de 6,8% em uma década. A distribuição de grupos de religião no Brasil 2000/2010 segue abaixo.

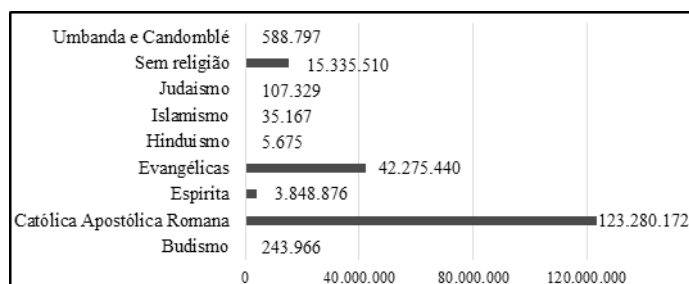
Gráfico 1 - Grupos de religião Brasil. 2000/2010



Fonte: IBGE, Censo Demográfico. 2000/2010 [Percentual da população residente]

O percentual de 22,2% de evangélicos corresponde a 42.275.440 milhões de pessoas, como detalha o gráfico a seguir que considera a população residente por religião em 2010.

Gráfico 2 - População residente por religião 2010



Fonte: IBGE, Censo Demográfico. 2010

De acordo com o Censo Demográfico Religioso de 2010, dentre os evangélicos, o perfil dos pentecostais é composto por pessoas mais jovens em termos etários, com uma idade mediana de 27 anos e 48,9 % se declaram pardos. Os evangélicos pentecostais⁴ estão entre

3 Censo 2010. IBGE. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/busca.html?searchword=religi%C3%A3o&searchphrase=all>>. Acesso em 03 abr. 2018.

4 Os evangélicos pentecostais são distinguidos no Censo 2010 do Brasil a partir da denominação das Igrejas, as quais são citadas a seguir, cuja sequência condiz com maiores números de pessoas que declaram pertença: Igreja Assembleia de Deus, Igreja Congregação Cristã do Brasil, Igreja o Brasil para Cristo, Igreja Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Casa da Bênção, Igreja Deus é Amor, Igreja Maranata, Igreja Nova Vida, Evangélica renovada não determinada, Comunidade Evangélica, Outras igrejas Evangélicas de origem pentecostal e Evangélica não determinada. Além dessas Igrejas, existem outras, as quais são fundadas por iniciativas e motivos diversos, cujas práticas e regras condizem com as de natureza pentecostal.

os grupos com maiores contingentes de pessoas de 15 anos ou mais sem instrução 6,2% e formavam em 2010 o grupo religioso com a maior proporção de pessoas pertencentes a classes de rendimento com até um salário mínimo 63,7%. A maioria dos pentecostais é composta por mulheres. Em síntese, esse é o perfil predominante do pentecostal no Brasil, ou seja, maioria de mulheres, jovens, pardos, com pouco estudo e baixo rendimento.

As nossas pentecostais entrevistadas são designadas pelos pseudônimos Débora, Glória, Rute, Sara, Raquel e Raabe e a maioria frequenta alguma igreja pentecostal que se derivou de uma igreja Batista histórica ou Quadrangular⁵, e uma entrevistada é da Assembleia de Deus. O tempo médio de pertença pentecostal é 18 anos e a idade média delas é 49 anos. A renda média exclusiva das entrevistadas varia entre 03 a 05 salários mínimos e quando incluída a dos demais familiares, sobe para 04 a 05 salários mínimos. A escolaridade de 43% é 1º grau incompleto, 43% 2º grau completo e 14% graduação em teologia.

Em síntese, notamos que o perfil pentecostal nacional é bastante semelhante ao perfil das mulheres pentecostais entrevistadas, pouca escolaridade, baixo rendimento e muitos anos de pentecostalismo. O pentecostalismo que encontramos em campo é muito arraigado nas entrevistadas e se revela um fenômeno que traz consigo peculiaridades no que tange às crenças e se manifestam intensamente nos discursos e na vida das fiéis, extrapolando as estruturas eclesiais alcançando o cotidiano. O pentecostalismo se mostrou efetivo no contexto espiritual como também no secular como um ethos.

Talvez seja por isso que percebemos as músicas, os jargões pentecostais sendo difundidas não apenas pela mídia e rádio, como pontuou assertivamente Leonildo Silveira Campos (2001), mas em diversos contextos. Atualmente percebemos também pessoas não pentecostais, que demonstram algum conhecimento do discurso e das músicas dos pentecostais. Esse fenômeno sobretudo religioso, se distende na sociedade e na política⁶ brasileira, por conseguinte, na cultura.

2. Amo ser pentecostal: o pentecostalismo como solução

Sobre a violência doméstica experienciada pelas entrevistadas, foco precípua de nossa pesquisa, restou evidente elementos de natureza religiosa, cuja ação do Estado é inviável. A possessão demoníaca é citada por 43% das entrevistadas como uma das causas a violência doméstica. Embora a violência doméstica seja de natureza social, com conceituação e tutela jurídica Estatal, as pentecostais dão uma conotação de causa estritamente religiosa a partir da própria crença e a solução proposta é estritamente religiosa – a conversão dos cônjuges ao pentecostalismo. Como poderia o Estado brasileiro ou a sociedade civil brasileira resolver tal causa de manifestação da violência doméstica? O pentecostalismo é proposto como uma

⁵ Não mencionaremos os nomes das Igrejas para preservação das identidades.

⁶ Magali do Nascimento Cunha. Dos púlpitos às mídias sociais. Evangélicos na política e ativismo social. Curitiba: Prismas. 2017.

formula bem-sucedida para espiritualidade e também para o melhoramento do comportamento social dos cônjuges, cuja maioria é sem religião. Isso pois, as entrevistadas relatam melhorias em suas vidas após a conversão ao pentecostalismo, “fui liberta dos vícios”, “ajuda por o pé no freio”, “eu mudei”, “meu comportamento melhorou (2017)”, logo, acreditam que o mesmo ocorrerá com os respectivos maridos.

Informação semelhante a citada pelas entrevistadas é aduzida por Maria das Dores Campos Machado (1996)

[...] afinal convertida, a mulher pentecostal adquire um novo estilo de vida que facilita o convívio com o dependente do álcool, na medida em que se torna mais tolerante e compreensiva. E ao mesmo tempo, ela passa a se sentir responsável pela salvação de seus familiares, ou seja, por sua alma e sua saúde. (MACHADO, 1996, p.111).

As entrevistadas expressaram e relataram muita alegria quando indagadas sobre como é “ser pentecostal”.

Débora (2017) ótimo!! Me proporcionou uma mudança de vida. O meu Deus é um socorro. Sem Deus, não sei como teria sido esses anos todos.

Glória (2017) eu amo ser pentecostal!

Rute (2017) sei discernir o certo do errado. Rejeitar o que não condiz. Ajuda a colocar o “pé no freio”, porque o “erro” não tem aceitação coletiva e a punição vem com perda de cargo, etc.

Sara (2017) minha fé vem da religião. Sem a fé, não há avanço.

Raquel (2017) me faz feliz e é muito importante para mim.

Ana (2017) muito bom ser evangélica, eu bebia e fumava. Hoje eu não tenho mais vícios. Foi através da igreja e do batismo que eu fui liberta.

Raabe (2017) é positivo, me traz calma em casa e me ajuda a lidar com a situação com minha sogra que é constantemente desafiante.

Nenhum depoimento focou do céu, inferno e salvação pós morte. A fé e a pertença pentecostal são muito próximas e se revelam para as entrevistadas como um apoio transcendental que as acolhe nas dores e nos conflitos que são sobretudo humanos e terrenos, como também nas demandas espirituais. Por isso, buscamos compreender como elas se percebiam no Cristianismo e indagamos, como seria a percepção dessas mulheres pentecostais acerca das mulheres na perspectiva das escrituras contidas na Bíblia Sagrada? Todas demoraram a responder. Os resultados revelaram que 57% (4a.) se lembraram de no mínimo uma passagem bíblica sobre mulheres, mas, 43% (3a.) não se lembraram de nenhuma passagem bíblica referente às mulheres. Ressaltamos que, as entrevistadas demonstraram ao longo das entrevistas algum conhecimento da Bíblia, embora não fosse nosso objetivo mensurar. Logo, a

dificuldade parecia residir no recorte mulheres na Bíblia, mas, pode haver também limitação de conhecimento bíblico de forma geral.

A entrevistada Débora (2017), João 4. 1 - 29, que relata o diálogo entre Jesus e a mulher – samaritana e Juízes 4. 4, que retrata a personagem bíblica Débora. A indicação de Rute está no livro de Provérbios 31. 10 – 10. Para Raquel, o texto bíblico lembrado foi Provérbios 14.1. As entrevistadas Ana e Raabe não se lembraram de nenhuma passagem bíblica envolvendo as mulheres e demonstraram uma certa frustração por isso. Sara também disse não se lembrar, mas emendou sua fala, dizendo que na Bíblia alguns homens casados tinham concubinas cita o exemplo de Salomão. Um percentual de 43% (3a.) das pentecostais entrevistadas não trazem no bojo do cristianismo professado referências bíblicas sobre as mulheres, ou seja, apresentam um cristianismo centrado na figura masculina e um imaginário patriarcal cristão ainda se revela predominante.

Segundo Carolina Teles Lemos (1994, p. 203) “[...] A mulher, na história do cristianismo, encontra bem pouca (in)formação positiva a partir da qual possa alimentar uma concepção não patriarcal de si mesma e de suas relações com o masculino.” Notamos uma associação mais evidente de teor bíblico relacionado à figura masculina em relação à presença das mulheres na Bíblia. Nos parece imprescindível que as mulheres se sintam parte do Cristianismo e não apenas seguidoras, pois foram e são parte importante. Para Johan Konings (2005):

No sistema religioso do judaísmo rabínico, as mulheres ocupavam, mais do que na época patriarcal ou mesmo no Israel clássico, um lugar secundário. No Quarto Evangelho, ao contrário, o papel desempenhado pelas mulheres é notável, a ponto de o escrito prestar-se para relevante leitura feminista. (KONINGS, 2005. p. 40).

Para tanto, é necessário que se produza hermenêuticas e se perceba na revelação Bíblica, uma teologia que inclua as mulheres, como já abordado e proposto por várias teólogas brasileiras. Sendo assim, relevante que também nas igrejas pentecostais as relações de gêneros sejam ressignificadas, para que se estendam aos cotidianos daqueles fiéis de forma mais igualitária e também para que as mulheres se sintam parte do Cristianismo que professam.

3. O discurso da liderança religiosa

A liderança religiosa é indagada por 71% das entrevistadas sobre os problemas seculares, como a violência doméstica e 57% afirmaram que seguiram em algum momento os conselhos dos líderes religiosos. Os líderes são convidados a opinar sobre um problema sócio-jurídico que se desenrola no ambiente doméstico e seus conselhos são majoritariamente seguidos pelas mulheres entrevistadas. Os conselhos compartilhados pelas entrevistadas

perpassam o “ter paciência e ser sábia, orar, ter fé em Deus”, dentre outros. Segundo Ivone Gebara (2000, p. 196) “[...] o mal é aceitar o destino de oprimido/a, sem lutar pela própria dignidade. O mal é calar-se quando é preciso denunciar as injustiças.” Essa premissa se aplica não apenas aos fiéis, como a todos que de alguma maneira contribuem para manutenção da ordem social que desumaniza.

Considerando a força da religião e, por conseguinte, dos discursos dos líderes religiosos pentecostais na produção simbólica que perpassa as entrevistadas, aduz Sandra Duarte Souza (2015)

[...] a religião exerce uma importante função de produção e reprodução de sistemas simbólicos que têm uma influência direta sobre as relações sociais de sexo. [...]. Os sistemas religiosos são sistemas de sentido, construindo uma cosmovisão generificada orientadora de seus seguidores e seguidoras. (SOUZA, 2015, p. 14).

O líder pentecostal não apenas é apenas um religioso, é um portador de carisma divino, Max Weber (2004). O poder eclesiástico é bastante centralizado e seu discurso e ensinamento é prezado e respeitado. Aliás, no cenário pentecostal, a liturgia é definida e coordenada em grande medida pelo líder, como aduzido por Leonildo Silveira Campos (2011, p. 521) “Esse pentecostalismo padronizou o ritual, centralizou o poder eclesiástico, fez dos pastores autoridades indiscutíveis [...]”.

A partir das entrevistas, não é possível assegurar que os discursos dos líderes são decisivos nas atitudes das mulheres pentecostais, mas, em alguma medida se manifestam relevantes. Por isso, um discurso que favoreça a emancipação das mulheres no sentido de igualdade de direitos e dignidade humana, são profícuos e necessários, incluso no contexto religioso.

Considerações finais

Nosso foco prioritário nessa comunicação foi a breve apresentação dos aspectos religiosos identificados na pesquisa de campo, que se refere ao pentecostalismo, à pertença das mulheres, da fé professada e ainda, acerca das lideranças religiosas pentecostais.

Apresentados os dados e análises, concluímos pelo alcance da pertença e das crenças presentes no pentecostalismo, para além das estruturas da Igreja que as mulheres frequentam, as quais se manifestam também no cotidiano. Estando o pentecostalismo presente no modo de vida e de interpretação também das relações sociais e culturais, os discursos das lideranças religiosas parecem ter relevância na vida e decisões das fiéis em alguma medida.

A percepção das entrevistadas sobre mulheres na bíblia é limitada, e pode decorrer de limitação de conhecimento bíblico ou de pouca identificação das mulheres no Cristianismo. Por fim, a pertença pentecostal é tida como benéfica pelas entrevistadas, e por isso, “ama[m] ser pentecostal”.

Referencias

BRASIL, Instituto de Estatística e Geografia do Brasil - IBGE. **Censo das religiões 2010**. Disponível em <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo> . Acesso em 27 Set. 2017.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Pentecostalismo e protestantismo histórico no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças**. Revista Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 504-533, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France**. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2007b.

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

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2005.

KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João: Amor e Fidelidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LEMOS, Carolina Teles. **Equidade de gênero: uma questão de justiça social e de combate à violência, ideias religiosas como ângulo de análise**. Revista Mandrágora, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, p. 76-88, 1994.

LODI, João Bosco. **A entrevista: teoria e prática**. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1974.

MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa**. 7ª ed. São Paulo: Atlas. 2012.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticas e Pentecostais, adesão religiosa na esfera familiar**. São Paulo: ANPOCS, 1996.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Dos púlpitos às mídias sociais. Evangélicos na política e ativismo social**. Curitiba: Prismas. 2017.

SOUZA, Sandra Duarte de. LEMOS, Carolina Teles. **A casa, as mulheres e a igreja**. São Paulo: Fonte editorial, 2009.

Cristianismos na esfera política: uma análise comparativa da atuação evangélica na Assembleia Legislativa de Minas Gerais

Vítor Corrêa Aleixo¹

RESUMO

Tendo como delimitação temporal os últimos nove mandatos na Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais, esse trabalho oferece um panorama da atuação parlamentar de representantes evangélicos e tece uma análise comparativa dos discursos e práticas segundo as confissões religiosas. O enfoque investigativo se concentra nas consonâncias entre as formas de ativismo político-eleitoral e as singularidades eclesiais de denominações protestantes históricas e renovadas, pentecostais clássicas, pentecostais de cura divina e neopentecostais. Para isso, foram analisados os escopos doutrinários, os aspectos institucionais, os arranjos associativos, os perfis das memberships e as trajetórias históricas dos grupos evangélicos em uma unidade federativa considerada, ainda hoje, um dos bastiões do catolicismo brasileiro. Dentre os diversos cristianismos imbricados na esfera política mineira, desde os primórdios da redemocratização até o final do século XX, predominaram no poder legislativo estadual lideranças religiosas e leigas oriundas da Igreja Batista e Igreja do Evangelho Quadrangular. Contudo, a partir das eleições de 1998, a Igreja Universal do Reino Deus desponta como uma das principais concorrentes na arena política, o que se soma aos mais recentes investimentos eleitorais da Assembleia de Deus e Igreja Mundial do Poder de Deus. Por fim, essa abordagem longitudinal de um contexto político e religioso marcado por múltiplos cristianismos pretende apresentar contribuições teóricas e empíricas aos atuais debates sobre as relações entre pluralismo religioso e secularização do aparato jurídico-político.

Palavras-chave: Atuação parlamentar de representantes evangélicos. Assembleia Legislativa de Minas Gerais. Pluralismo religioso. Secularização do aparato jurídico-político.

Introdução

Dentre as últimas nove legislaturas do período democrático, a atual se destaca pela maior representação evangélica na Assembleia de Minas, acompanhando um movimento progressivo, que se estende por mais de três décadas, de ocupação do poder legislativo nos níveis municipal, estadual e federal. Atualmente, oito das setenta e sete cadeiras estão divididas entre lideranças de cinco confissões evangélicas, três pertencentes à Igreja Batista, duas

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

à Igreja Universal do Reino de Deus, uma à Igreja do Evangelho Quadrangular, uma à Assembleia de Deus e, pela primeira vez, uma à Igreja Mundial do Poder de Deus. Em sintonia com o processo de desmonopolização católica e de pluralização do mercado religioso mineiro que, não obstante o decréscimo de 78,7% para 70,4% de católicos, uma perda em números absolutos de cerca de 300 mil adeptos, entre os Censos Demográficos de 2000 e 2010, e o expressivo salto de 13,6% para 20,2% evangélicos, um reflexo do aumento de mais de meio milhão de autodeclarados com e sem vínculo institucional, ainda hoje, figura como um dos bastiões do catolicismo no Brasil contemporâneo.

1 Secularizações e imbricações entre religião e política

Uma pesquisa sociológica que intente compreender as singularidades do envolvimento entre esferas política e religiosa no final do século XX e início do XXI, em meio à modernidade reflexiva, à modernidade tardia ou à pós-modernidade, depara-se com o imperativo teórico e empírico de elucidar, em âmbito global e localizado, as recomposições da religião e os processos secularizantes ou dessecularizantes nas sociedades contemporâneas. Dos eventos sócio-históricos que evidenciaram novos papéis da religião na esfera política e no espaço público, e que influíram na construção do mundo moderno nos últimos decênios do século passado, é relevante salientar a Revolução Iraniana liderada pelo aiatolá Khomeini em 1979, o protagonismo católico-socialista da teologia da libertação na Revolução Sandinista na Nicarágua em 1979 e em grupos políticos de resistência frente às ditaduras militares latino-americanas, o pronunciamento anticomunista do Papa João Paulo II que impeliu o movimento Solidariedade na Polônia nos anos 1980, a expansão do conservadorismo cristão como força política nas Américas, a renovação do judaísmo ortodoxo em Israel, o encontro do líder soviético Mikhail Gorbachev com o papa João Paulo II no Vaticano em 1989, o avanço político pentecostal na transição dos regimes ditatoriais aos democráticos na América Latina a partir da década de 1980, o recrudescimento dos fundamentalismos islâmicos, cristãos e judeus, a propagação da espiritualidade “Nova Era” e dos novos movimentos religiosos (CASANOVA, 1994, p. 3-4; FRESTON, 2008, p. 13-19).

Perante esse panorama de efervescência religiosa nas dimensões políticas e públicas das sociedades contemporâneas, torna-se necessário reavaliar os alcances e limites interpretativos das perspectivas sociológicas que compõem o chamado paradigma da secularização, das abordagens teóricas concorrentes defensoras do “retorno do sagrado”, da dessecularização ou ressacralização, bem como das propostas alternativas intermediárias que, embora não desconsiderem a profusão das dinâmicas secularizantes e laicizantes, concentram-se na questão do pluralismo, vitalidade e permanência dos fenômenos religiosos na modernidade. Tendo como suporte analítico a distinção de dois posicionamentos dentro do paradigma da

secularização, traçada por José Zepeda, por um lado, a “tese dura da secularização” sustentada por autores que concebem o fim da religião como uma tendência gradativa e inescapável devido à racionalização da vida moderna, e a “tese suave da secularização” representada por pesquisadores que identificam mudanças profundas na vida religiosa decorrentes dos processos modernizantes, mas que não compartilham o prognóstico de um inexorável desaparecimento da religião, senão de sua persistência difusa “pelos interstícios da cultura, disfarçada ou oculta na economia como ‘espírito do capitalismo’, na política como ‘religião civil’, ou como formas socioculturais pouco relevantes” (ZEPEDA, 2010, p. 131).

Ao tratar da emergência de mercados religiosos pluralistas e competitivos, a obra de Peter Berger, “O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião” (1967), destaca-se pelo pioneirismo na retomada e atualização do paradigma da secularização, ao articular em seu arcabouço teórico interpretações sócio-históricas, inspiradas pela perspectiva weberiana, acerca dos cristianismos e suas consonâncias com as dinâmicas modernas e secularizantes, com análises de fenômenos religiosos contemporâneos, como a desregulação estatal da economia religiosa, a diversificação da oferta de bens e serviços mágico-salvacionistas, a tolerância intereclesial frente à pluralidade confessional, as estratégias concorrenciais e colaborativas no denominacionalismo norte-americano etc. (BERGER, 1985, p. 148-155). No entanto, sua tese de que a não intervenção estatal no mercado religioso favorece o aumento da diversidade e da concorrência confessional, atrelada à relativização das estruturas de plausibilidade de crenças e verdades sagradas, torna-se amplamente aceita pelos representantes da “tese suave da secularização”, sendo questionada por defensores do “reenchantamento do mundo” e teóricos da escolha racional aplicada à religião, que argumentam em favor do maior vitalidade religiosa nas sociedades secularizadas.

Elaborada na década de 1980, pelos sociólogos norte-americanos Rodney Stark, William Bainbridge, Laurance Iannaccone e Roger Finke, a teoria da escolha racional aplicada à religião concebe que “o nível de mobilização religiosa varia em resposta ao pluralismo, não à expansão da modernidade e da sofisticação científica” (STARK, 2004, p. 21), isto é, em economias religiosas não submetidas ao poder coercitivo do Estado, atores e grupos se mostrariam mais ativos e eficientes na produção e consumo de bens e serviços religiosos. Em 1999, ao organizar a publicação do livro “A dessecularização do mundo”, Peter Berger abandona a tese defendida por mais de três décadas, afirmando estar equivocado o paradigma da secularização e de ser falso o pressuposto de que as sociedades modernas se secularizaram, além de sublinhar que o mundo de hoje “é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares” (2000, p. 10). Apesar de sua guinada epistêmica na virada do milênio, quinze anos depois, com “Os múltiplos altares da modernidade” (2014), renova sua antiga tese da secularização a partir da teoria das modernidades múltiplas de Eisenstadt, direcionando o enfoque interpretativo às singularidades sócio-históricas do pluralismo religioso, com vistas a superar os embates entre os paradigmas da secularização e ressacralização. Já em sua terceira proposta paradigmática da religião para uma época pluralista, retoma sua

herança fenomenológica e sua teoria do conhecimento, o que lhe permite afirmar que “há um pluralismo de discursos religiosos nas mentes dos indivíduos e na sociedade; há também o pluralismo fundamentalmente importante entre o discurso secular e os discursos religiosos”. Além do mais, incorpora a teoria das modernidades múltiplas de Shmuel Eisenstadt (2001, 2003), a genealogia da religião e do secularismo de Talal Asad (1993, 2003) e a abordagem histórico-comparativa de José Casanova (1994, 2007), afinal, complementa Peter Berger, “há também um pluralismo de diferentes versões da modernidade, com diferentes delineamentos da coexistência entre religião e secularidade” (2017, p. 156).

2 Cristianismos no poder legislativo de Minas Gerais

Com a segunda maior membresia evangélica estadual e presentes na Assembleia de Minas desde a última corrida eleitoral da ditadura militar, os batistas se distinguem pelo pioneirismo na política mineira, representado pela candidatura indireta do empresário e advogado Paulo Almada em 1982, bem como pela eleição, em 2014, de João Leite (PSDB), Vanderlei Miranda (PMDB) e Léo Portela (PRB). Em seu sexto mandato consecutivo, membro da Igreja Batista Central de Belo Horizonte, ex-jogador de futebol e fundador do ministério “Atletas de Cristo” (1979), João Leite iniciou sua carreira política na capital mineira ao se eleger vereador em 1992 e deputado estadual em 1994, com seis mandatos ininterruptos. Concorreu à prefeitura de Belo Horizonte em 2016 pelo PSDB, mas perdeu no 2º turno com 47% dos votos válidos. Já o empresário, apresentador gospel de televisão e pastor da Igreja Batista da Lagoinha, Vanderlei Miranda, elegeu-se vereador em 2004 e deputado estadual em 2006, impulsionado por investimentos eclesiais e pastorais que visavam uma maior representatividade na política mineira, hoje cumpre seu terceiro mandato na Assembleia de Minas. Por sua vez, o administrador, advogado e pastor Léo Portela, encontra-se em sua primeira legislatura, mesmo sem experiência no poder municipal, amparou-se no capital político do pai, Pr. Lincoln Portela, presidente da Igreja Batista Solidária desde 1992 e deputado federal em seu quinto mandato. Ao passo que a maior igreja evangélica no contexto mineiro, a Assembleia de Deus conta com um único representante, o pastor, advogado e militar reformado Cabo Júlio, eleito deputado estadual pelo PMDB em 2010 e 2014, vereador em 2008 e deputado federal em 1998 e 2002 – condenado por envolvimento na “Máfia dos Sanguessugas”.

Após cerca de uma década de investimentos bem-sucedidos na política carioca, paulista e baiana, a Igreja Universal do Reino de Deus se dirige ao legislativo mineiro nas eleições de 1994. Porém suas candidaturas só exitaram em 1998, com a eleição do radialista, jornalista e advogado João Paulo Gomes da Silva (PSD) que se torna deputado federal em 2002, e do radialista, teólogo e pastor George Hilton (PST), reeleito em 2002 e deputado federal por três legislaturas, o que se soma ao cargo de Ministro do Esporte de 2015 a 2016. Para ocupar

a vaga deixada por João da Silva, a IURD promove a candidatura do teólogo, radialista, jornalista e atual presidente do PRB em Minas Gerais Bispo Gilberto Abramo, que totaliza quatro mandatos como deputado estadual. Tendo representado a denominação por três legislaturas consecutivas como vereador na CMBH, o Pr. Carlos Henrique (PRB), consonante ao projeto político iurdiano, elege-se deputado estadual em 2010 e 2014. Nesse último pleito, sua principal dissidente e concorrente no mercado religioso brasileiro, a Igreja Mundial do Poder de Deus elege, pela primeira vez, um deputado estadual na Assembleia de Minas pelo PTB, Miss. Márcio Santiago, agente penitenciário em um presídio de Juiz de Fora e sobrinho do Apóstolo Valdemiro Santiago, bem como um deputado federal pelo PTdoB, Pr. Franklin Lima, radialista e diretor geral da TV Mundial entre 2010 e 2015.

Quanto às formas de ativismo político-eleitoral quadrangular, vale ressaltar o pioneirismo de seu presidente nacional há mais de duas décadas, Rev. Mário de Oliveira que de 1983 a 2013 foi deputado federal, exceto no período de 2003 a 2007, quando perde a disputa para senador e se torna assessor especial no governo de Aécio Neves. Seguindo a trajetória político-pastoral de seu irmão, o presidente estadual da IEQ desde os anos 2000, Rev. Antônio Genaro se elege vereador na capital mineira em 1982 e, no primeiro pleito do período democrático, dirige-se à cadeira de deputado estadual, na qual permaneceu por sete mandatos consecutivos. Em 2014, transferiu seu capital político e apoio eclesial ao filho Leandro Genaro, pastor quadrangular e apresentador do programa “À luz da palavra” pela Rádio 107,5 FM, sendo eleito pelo PSC ao lado de seu primo Stefano Aguiar, pastor, administrador e sucessor de Mário de Oliveira na Câmara dos Deputados. Entretanto, mesmo com duas vezes mais filiados em Minas Gerais do que a IURD, nas eleições 2010 a IEQ não consegue se equiparar à concorrente neopentecostal nos níveis estadual e federal, visto que Antônio Genaro e Mário de Oliveira concentraram a maioria dos votos, o que impediu as candidaturas conjuntas de Leandro Genaro e Stefano Aguiar.

Considerações finais

Para melhor se compreender a atuação parlamentar evangélica nessa análise longitudinal, argumenta-se em favor da contextualização dos atores individuais e coletivos envolvidos na arena político-religiosa, ou seja, defende-se aqui a incorporação de aspectos concernentes à trajetória sociobiográfica, como carisma pessoal, reconhecimento dos pares, funções eclesiais e laços comunitários, à carreira política, como apoio eclesial, filiação partidária, número de mandatos, estratégias concorrenciais e atividades parlamentares, e ao perfil denominacional, como escopo doutrinário, formas de ativismo político-eleitoral e modelo de governo eclesial. Diante de múltiplos cristianismos imbricados na esfera política, esse estudo comparativo tem como intuito oferecer subsídios teóricos e empíricos às atuais

investigações dedicadas ao pluralismo religioso, aos contornos da laicidade nas democracias contemporâneas e à validade epistêmica das teorias sociológicas da secularização e dessecularização (ASAD, 2003; CASANOVA, 2007; PICKEL, 2011; MARIANO, 2011; BERGER, 2017).

Referências

ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power of Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-24, jan./jun. 2000.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BERGER, Peter. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, José. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. In: BEYER, Peter; BEAMAN, Lori (Ed.). *Religion, Globalization, and Culture*. Leiden: Brill, 2007. p. 101-120.

EISENSTADT, Shmuel. *Comparative civilizations and multiple modernities*. Leiden: Brill, 2003.

EISENSTADT, Shmuel. Modernidades múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas*, Lisboa, n. 35, p. 139-163, abr. 2001.

FRESTON, Paul. Introduction: The Many Faces of Evangelical Politics in Latin America. In: FRESTON, Paul (Ed.). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 3-36.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio/ago. 2011.

PICKEL, Gert. Contextual Secularization. Theoretical Thoughts and Empirical Implications. *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, Zagreb, v. 4, n. 1, p. 3-20, 2011.

STARK, Rodney. Trazendo a teoria e volta. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, ano 4, n. 4, p. 1-26, dez. 2004.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 129-141, jun. 2010.

Entre a “Igreja Verdadeira” e Babilônia: tensões e contatos entre os múltiplos adventismos brasileiros.

Fábio Augusto Darius¹

RESUMO

A Igreja Adventista do Sétimo Dia foi oficialmente institucionalizada em 1863, a partir de um movimento apocalíptico pregando a Parousia iniciado em 1831. Chegou ao Brasil nos últimos anos do século XIX, com seu primeiro templo fundado em Santa Catarina. Um dos objetivos desta igreja desde seus inícios, como explicita o nome denominacional, diz respeito à guarda dos mandamentos, e a “restauração da verdade” a partir da unidade “no Espírito e no conselho do Senhor dos Exércitos”, conforme escrito histórico de uma de suas líderes. O presente trabalho – a partir de pesquisas documentais e trabalho de campo – pretende abordar duas denominações adventistas dissidentes no contexto brasileiro a partir de suas especificidades e tensões com a igreja originária, coletando e analisando dados que poderão fomentar e enriquecer o multiforme protestantismo nacional.

Palavras-chave: adventismo; contemporaneidade; dissidência

Introdução

A Igreja Adventista do Sétimo Dia hoje apresenta, no Brasil, significativo crescimento. São mais de 20 milhões de membros em todos os estados da federação. A denominação possui quatro seminários em solo nacional e a expectativa é, ao menos pelos próximos 5 anos, de contínuo crescimento. O grande desafio é manter a integridade doutrinária viva no coração e mente de uma geração pouco dada aos livros e discussões profundas. A igreja é doutrinariamente complexa, se e em comparação com outras denominações protestantes históricas – e mantém em seu corpo de crenças fundamentais certas posições que a tornam única em termos de cosmovisão e análise histórica de profecias. Ao majoritariamente negar pressupostos modernos de interpretação bíblica, tal como a perspectiva crítica, mantém-se fiel ao escrito bíblico enquanto próprio intérprete de si mesmo.

Nascida em 1844 e oficializada em 1860, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, desde seus primórdios, embora não sem empecilhos e problematizações, entende que Ellen Gould White desempenhou papel profético. Seus escritos, que ao longo de setenta anos somam cem mil páginas, acabam por dar aos seus leitores, certos entendimentos pragmáticos sobre temáticas tão distintas como alimentação,

¹ Doutor em Teologia Histórica pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, RS. Professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo, Departamento de Teologia Sistemática e História. Estrada Municipal Pastor Walter Boger, S/N - Lagoa Bonita, Eng. Coelho - SP, 13165-970. fabio.darius@unasp.edu.br - +5519998704936

estilo de vida e profecia. Segundo os adventistas do sétimo dia, nenhum de seus escritos contrapõe a Bíblia, sendo uma luz que leva a outra, maior e plena. No entanto, muitos grupos adventistas, a partir de interpretações pessoais e *sui generis* de certas porções acabaram criando, ao longo do século XX algumas dissidências. Neste pequeno texto, com caráter enciclopédico, serão elencadas duas dessas denominações. Trata-se de pesquisa a ser concluída no futuro. Apresenta-se aqui apenas elementos básicos que constituem uma primeira impressão de cada uma delas.

1. Igreja Adventista da Completa Reforma

Nomeada Igreja Adventista da Completa Reforma, a denominação surgiu a partir do rompimento dos fundadores desta com a Igreja Adventista do Sétimo Dia. O pressuposto básico para o surgimento da nova religião no século XX, no interior do Brasil, baseia-se em um texto de Ellen White, cofundadora da Igreja Adventista do Sétimo Dia, onde ela alude a uma “reforma completa” (WHITE, 2003, p.228)².

Entendem seus fundadores que esta citada completa reforma não diz respeito às percepções acerca do serviço militar, motivo para outra ruptura, anterior, no seio da Igreja Adventista do Sétimo Dia na Alemanha que levou ao surgimento da Igreja Adventista da Reforma, mas sim, principalmente, ao uso da barba, tal qual ostentavam os profetas e homens citados no Antigo Testamento, de modo geral, e ao uso do véu por parte das mulheres. A sede da igreja encontra-se em Imperatriz, estado do Maranhão, sob a direção do Pastor Walber Rodrigues Belo, bacharel em Direito e formado em Nutrição.

A Igreja Adventista da Completa Reforma prega ainda, semelhantemente aos adventistas do sétimo dia, a mensagem expressa no livro de Apocalipse, capítulo 14, conhecida como “a tríplice mensagem angélica”, aludindo ao temor ao Deus Criador, bem como nutrem a percepção de um sistema político-econômico-filosófico a ser evitado e combatido ao final dos tempos, conhecido genericamente por Babilônia. A perseverança dos santos a partir da guarda dos mandamentos bíblicos e da professa fé em Jesus ao final distinguirá os justos dos ímpios. Consideram-se, assim como outros grupos cristãos, remanescentes, ou seja, uma espécie de “reserva moral” que existiu e prevaleceu em todas as épocas, contrários ao regimentos e postulados secularizantes que perverteriam a reta doutrina.

Seus membros são incentivados à leitura diária da Bíblia, única regra de fé e prática. Utilizam-se ainda da vasta bibliografia de Ellen Gould Harmon White, aqui citada, considerada profetisa pelo grupo como portadora de texto abalizado para melhor compreensão de partes difíceis da Bíblia, bem como para interpretação de questões contemporâneas por ela trazidas à luz. Essas características também podem ser perceptivelmente constatadas por outros grupos adventistas. Diferença encontra-se na utilização de certos textos patrísticos como constatação histórica de sua continuidade enquanto povo possuidor das premissas originais relativas aos cristãos, ou seja, antes da instauração do cristianismo enquanto instituição romana totalizante que viria a perverter certos característicos originais, a partir do IV século, principalmente.

² Há ao menos quatorze citações de Ellen White, nos mais diferentes sentidos, em que ela alude a essa “reforma completa”. A citação no corpo do texto foi curta e propositalmente genérica para indicar, a partir da visão da Igreja Adventista do Sétimo Dia, um uso pouco coerente de seu texto por parte de outros grupos e denominações.

Existe uma outra denominação conhecida como Igreja Adventista da Completa Reforma – Movimento de 1931 que parece ser distinta da igreja aqui abordada. Esta foi fundada em 22 de outubro de 1931 (mesmo dia, em 1844, em que os adventistas do sétimo dia creem que Jesus Cristo adentrou o lugar Santíssimo do Santuário Celestial e começou o chamado Juízo Investigativo, a saber o juízo dos mortos e dos vivos, a culminar com a volta literal e visível de Cristo). Teve enquanto fundador o Pr. José Gomes de Menezes. Este foi colportor – vendedor de livros religiosos – da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Afirmava este que deveria deixar a barba crescer e por isso, aliado a outras desordens, foi expulso do Colégio Adventista de Santo Amaro, SP. A partir de então, liderou um grupo crescente que foi convencido a vender propriedades para sustentar a empreitada. Estabeleceram-se na cidade de Fraiburgo por poucos meses. Em seu extremismo, negavam-se a ingerir alimentos quentes, passando a pão e água, enquanto mendigavam pelas ruas da cidade. Aquele movimento inicial esfumou-se logo depois. As denominações possuíam em comum a literalidade legalista adotada por certos grupos, geralmente dissidentes, que acusam a denominação original frouxidão ao não dar atenção a certos pontos considerados essenciais.

2. Igreja Remanescente Dualista dos Primogênitos

A Igreja Remanescente Dualista dos Primogênitos foi fundada em 1952 por José Leitão Duarte Filho e Antonio Garcia Heredia. Os dois personagens outrora atuaram como ativos pastores da Igreja Adventista da Promessa, por sua vez, denominação dissidente da Igreja Adventista do Sétimo Dia. A sede atualmente encontra-se em Campinas, São Paulo. Todos os sábados acontecem os cultos, precedidos pelo estudo da chamada Lição da Escola Sabatina, onde certos trechos bíblicos são estudados com maior profundidade. Destaca-se o evangelismo pessoal através de estudos bíblicos. Há uma especial atenção aos jovens e aos grupos de oração.

Distingue-se esta igreja da Igreja Adventista do Sétimo Dia, principalmente por seu caráter marcadamente pentecostal. Creem na mortalidade da alma e na pessoa de Cristo enquanto ser criado por Deus, que posteriormente criaria todas as coisas, à semelhança de um demiurgo. O Espírito Santo, não visto como Pessoa, é entendido enquanto espírito. Costumam celebrar algumas datas judaico-cristãs como a Páscoa e os Pães Ázimos, Pentecostes e Dia da Expição. Batizam nas águas, tão somente em nome de Jesus Cristo, sem a invocação do nome do Pai e do Filho. Consideram a fórmula batismal evocando as três pessoas antibíblica.

A Igreja Remanescente Dualista dos Primogênitos considera-se, a partir de seus Pontos Preliminares de Fé, a igreja remanescente, única, distinta de outros grupos que não tem o testemunho de Cristo nem guardam seus mandamentos, a saber, os dez mandamentos.

De acordo com esses mesmos Pontos, as moças devem se abster de cortar o cabelo, enquanto a relação sexual fora do contexto do casamento é proibida. A igreja proíbe o divórcio. Seus membros não ingerem bebida alcoólica, carne sufocada e não podem participar de jogos de azar, danceterias ou de sessões de cinema. Contudo, na igreja, dentro de um certo contexto de adoração, a dança é permitida. Acerca do dízimo, creem que 10% dos ganhos devem ser devolvidos obrigatoriamente, sendo voluntárias as ofertas.

Conclusão

A Igreja Adventista do Sétimo Dia, em seus aproximados 170 anos de história, mantém um legado teológico identitário e bem identificado. Suas dissidências, especificamente essas duas citadas denominações, em seus modos distintos, buscam da forma como entendem viver um feliz cotidiano, visando o Reino de Deus. Contudo, a partir do percebido, apesar de suas buscas genuínas, quando em análise comparativa com a Igreja Adventista do Sétimo Dia, traços legalistas surgem, demonstrando desequilíbrio com o texto e contexto dos pioneiros e suas relações com as premissas de Ellen White. Cabe ao pesquisador dar continuidade a esses estudos e, teológica e sociologicamente, perceber de forma mais acurada certas particularidades que certamente colorem o matizado espectro religioso brasileiro.

Referências

WHITE, Ellen G. **Primeiros escritos**. 10. ed. Tatuf: Casa Publicadora Brasileira, 2003

Neocalvinismo e a Nova Direita: aproximações entre religião protestante e política no Brasil.

Gustavo de Castro Patricio de Alencar¹

RESUMO

O fenômeno da Nova Direita brasileira tem sido estudado a partir de suas muitas interconexões e manifestações pela ciência política apenas recentemente. Em outros locais do mundo, por conta da multiplicação de agentes sociais que promovem ideários da direita na contemporaneidade em diversos países, esses estudos já tem sido realizado com níveis de detalhes ainda não observados aqui. No Brasil, a Nova Direita tem tido protagonismo nos debates ocorridos na esfera pública através da produção de conteúdos que difundem visões de mundo e valores que, embora heterogêneos, conseguem articular setores conservadores da sociedade. Entendemos ser de fundamental relevância compreender as relações que a Nova Direita possui com outras facetas da sociedade como, por exemplo, grupos religiosos para avançar com o debate a respeito do assunto. Nesta comunicação queremos contribuir com esse debate ao analisar as relações que grupos protestantes fundamentados na teologia neo-calvinista, como L'abri Brasil e Igreja Esperança, através de seus líderes, promovem discursos, ações e conteúdos que possuem profundas afinidades eletivas com ideais da Nova Direita brasileira. Para fundamentar a análise foi realizado trabalho de campo ao longo dos anos de 2015 e 2017 nos grupos acima citados e entrevistas com alguns dos seus líderes além de análises de palestras e textos produzidos durante esse período.

Palavras-chave: Nova Direita, Protestantismo, Neo-calvinismo.

Introdução

Neste breve trabalho serão apresentadas de forma breve algumas interlocuções entre o fenômeno da chamada Nova Direita do Brasil e grupos protestantes alinhados a teologia Neo-calvinista. Em decorrência da expansão do campo discursivo e institucional que compõe a direita e os setores conservadores da sociedade, muito esforço tem sido feito para que sejam mapeados as pluralidades de agentes novos que tem se inserido na esfera pública. Os grupos religiosos se inserem no debate uma vez que através de seus discursos e práticas moldam ações e constituem fonte da identidade de seus fiéis. Neste sentido, se faz necessário aprofundar na análise a respeito de como atores religiosos tem promovido discursos conservadores e impulsionando as agendas desta chamada nova direita no país. Acreditamos que os grupos Neo-calvinistas estudados nessa pesquisa, o L'abri Brasil e a Igreja Esperança, tem

¹ Doutorando em Sociologia na UFMG. E-mail: gcpalencar@gmail.com

servido a esse propósito ao conformar práticas e difundir visões de mundo conservadoras em textos, redes sociais, palestras, vídeos e cultos conforme tentaremos demonstrar abaixo.

1 Características da “Nova Direita”

O termo “Nova Direita” não é utilizado de maneira consensual pela ciência política brasileira por entender que não há nada de muito novo na maneira de atuar dos grupos de direitas no Brasil. Suas alianças, estratégias, compromissos, agendas e tomadas de decisões públicas seriam constantes ao longo da história do país. Embora concordando que o termo “novo” seja controverso, iremos utilizar o termo para nos referir ao surgimento com mais intensidade de discursos e instituições conservadoras em nossa sociedade (CHALOUB & PERLATTO 2016; VELASCOS e CRUZ: KAYSEL; CODAS 2015). Esse fenômeno é, na verdade, muito mais abrangente uma vez que se verifica na Europa e EUA o aumento de grupos, partidos e instituições que propõe alternativas à direita para as crises econômicas e políticas existentes em seus países. Nesse cenário internacional a direita radical que tem surgido apresenta como característica a rejeição à globalização, o reforço das identidades nacionais, a crítica ao pluralismo étnico, a rejeição de políticas pró-imigração, entre outras. Partidos que propagam tais ideais tem conseguido um maior número de eleitores e um maior número de cadeiras no parlamento como foi verificado nas eleições alemãs de 2017. Pode-se afirmar que existe uma certa melancolia por parte desses países desenvolvidos que hoje experimentam crises em seu Estado de bem-estar social e uma nostalgia por um passado considerado mais estável (VIEIRA 2018)

O recrudescimento da direita e do conservadorismo alcança o Brasil, mas com certas adaptações tendo em vista a ausência em nossa história de um período longo de desenvolvimento econômico e de concretização de um estado de bem-estar social sólido. Desta maneira, por mais heterogênea e multifacetada, podemos identificar algumas características que perpassam a chamada Nova Direita brasileira: a presença de um liberalismo econômico acompanhado de um conservadorismo no campo da cultura e dos valores, negação das identidades políticas, defesa da redução da maioria penal, crítica à execução de políticas de ação afirmativa, moralização da política, rejeição à esquerda, de maneira especial, ao período lulista. A proliferação de intelectuais, institutos e organizações que se arranjam em torno de tais agendas e as defende na esfera pública tem ganhado profunda notoriedade. Na tarefa de descortinar as múltiplas facetas do conservadorismo brasileiro iremos abordar a dimensão religiosa ao demonstrar como um grupo protestante histórico situado em Belo Horizonte tem se engajado na tarefa de corroborar, ora de forma manifesta ora de forma velada, com boa parte dos ideias conservadores principalmente no que tange às questões envolvendo a defesa dos “valores da família”.

2 Neo-calvinismo, “defesa da família” e a Nova Direita

Iremos analisar neste texto os discursos proferidos por líderes e pastores vinculados ao *L'abri* Brasil e à Igreja Esperança. O primeiro grupo é uma organização criada originalmente na Suíça pelo teólogo e pastor estadunidense Francis Schaeffer que em 1955 passou a receber em sua própria casa indivíduos em conflitos com a fé e que buscavam orientações para suas vidas. *L'abri*, “o abrigo” em francês, passou a ser um centro no qual eram discutidos temas filosóficos, teológicos e culturais a partir do que era considerado uma perspectiva cristã. A intenção era que os fiéis pudessem articular sua fé com outras dimensões da vida. No Brasil, o *L'abri* foi fundado em 2008 em uma casa situada em Belo Horizonte e pretendia atender às mesmas propostas de Francis Schaeffer. Ao longo desses 10 anos de presença no país, os líderes dessa instituição produziram palestras, livros, textos, retiros religiosos, uma escola de teologia, participaram de congressos e eventos religiosos em todo o Brasil difundindo a chamada teologia neo-calvinista e visões a respeito de política, arte, sexualidade, ciência, cultura entre outros temas. A igreja Esperança é uma igreja independente que tem como pastor principal o presidente do *L'abri* Brasil. Outros de seus pastores também contribuem com o *L'abri* em eventos e palestras promovidas ao longo do ano de forma que entendemos que em cultos, pregações e outras atividades, a referida igreja propaga visões teológicas e de sociedade expostas no *L'abri*.

Ambos os grupos se sustentam teologicamente no chamado Neo-calvinismo que foi um movimento surgido na Holanda no século XIX a partir de esforços de nomes como o de Abraham Kuyper (1837-1920). Para este teólogo e político holandês a teologia calvinista precisava ser atualizada para um novo contexto social marcado por intensas mudanças. De forma resumida, podemos entender que para os neo-calvinistas o calvinismo, mais do que uma religião, é um sistema de vida abrangente que rompe as fronteiras eclesiais e alcança cada dimensão da vida. Na visão de mundo calvinista, ou cosmovisão calvinista, o fiel deve interpretar e se relacionar com o mundo a partir de princípios e critérios arraigados naquilo que entendem ser os fundamentos cristãos. A cosmovisão cristã de corte calvinista, como é ensinado por esses grupos, ao moldar as ações políticas, culturais, políticas, é benéfica e promove consequências positivas para cristãos e não cristãos abrangendo, assim, a sociedade como um todo. Nesta perspectiva, os líderes desses grupos produzem discursos em círculos de palestras, pregações, cultos, conferências, textos divulgados nas mídias sociais, vídeos para difundir os valores e princípios de suas cosmovisões cristãs e de que forma ela deveria se relacionar com as demais dimensões da sociedade.

Ao longo de 2015 e 2018 fiz trabalho de campo em eventos promovidos em ambos os grupos e para os fins desses trabalhos serão apresentadas breves análises a respeito das palestras e pregações envolvendo o tema da sexualidade e questões de gênero. Em 2015 foram realizadas na Igreja Esperança três pregações intituladas : “A mulher mais poderosa do

mundo: o significado teológico da feminilidade”, “O significado teológico da masculinidade” e “O que há de errado com a homossexualidade?”² que foram utilizadas como a base discursiva sobre as quais realizamos as conclusões. Além disso, participei das Conferências Cristianismo Autêntico realizados na mesma igreja nos anos de 2015, 2016 e 2018 que tiveram palestras sobre teologia neo-calvinista, política, sexualidade e gênero e também de uma palestra promovida no *L’abri* Brasil chamada “Questões de ideologia de Gênero” realizada em 2017.

Em sua descrição oficial o *L’abri* Brasil diz ser uma associação cristã que acredita que “o Cristianismo é a verdade de Deus sobre todo o universo” e que sua ênfase é de reconhecer o “Senhorio de Cristo sobre o todo da vida” para que seja desenvolvida uma “espiritualidade cristã conectada com a cultura e a realidade” (<http://www.labri.org.br/#!sobre/cjg9>). Fé e espiritualidade não se circunscrevem nas esferas propriamente religiosas, mas absorve outras áreas da vida. Sendo assim, discutir sexualidade, papéis de gênero, aborto, passa a ser visto como uma tarefa do cristão já que é a “Verdade Cristã” deve balizar todos os assuntos e oferecer as respostas adequadas para os atuais dilemas e questões que surgem ao redor desses temas.

É a partir desse pressuposto que o líder do *L’abri* Brasil e pastor principal da Igreja Esperança no segundo domingo do mês de maio (dia em que se comemora o Dia das Mães) do ano de 2015 proferiu a pregação “A mulher mais poderosa do mundo: o significado teológico da feminilidade”. A partir da leitura do texto bíblico de Primeira Carta de Paulo a Timóteo capítulo 2 versículos 8-15 (1 Tm 2:8-15), que em suas palavras finais diz: “E Adão não foi iludido, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. Todavia, *será preservada através de sua missão de mãe*, se ela permanecer em fé, e amor, e santificação, com bom senso” (grifo nosso) que o pastor irá atrelar a identidade feminina à maternidade. Para o pastor movimentos feministas contribuíram para a perda de identidade das mulheres na sociedade contemporânea uma vez que em sua luta histórica contra o patriarcalismo, a função de mãe foi deixada de lado e desprezada pela cultura, de forma que as mulheres estariam confusas a respeito de sua função. Essa crise identitária só pode ser solucionada a partir do momento em que se segue a prescrição contida no texto bíblico acima e as mulheres passam a aceitar seu papel, fundamentado na biologia e na teologia, de mãe. Rejeitar o propósito para o qual o corpo foi criado, como tem ocorrido em nossa cultura conforme a visão grupo, é um erro, um pecado, que precisa ser corrigido a partir do desenvolvimento de uma cosmovisão cristã que reconhece a função da “criação” de Deus.

A longo de toda a pregação é possível identificar a existência de uma distinção essencial e intrínseca entre homens e mulheres. A maternidade, conforme o que foi dito, expressa o destino biológico, social e teológico das mulheres que passam a ser valorizadas a partir de seu papel como mães. Desta maneira, naturaliza convenções e posicionamentos simbó-

²ⁿ Todas as pregações estão disponíveis no youtube através dos seguintes links (acessados em 24/06/2018): <https://www.youtube.com/watch?v=W3KmWx-laVk&t=16s> https://www.youtube.com/watch?v=_eZP5xkPgo4 <https://www.youtube.com/watch?v=rKClkIKWeKE&t=18s>

licos sobre o que é ser mulher que promove julgamentos e condenações aquelas que não querem ser mães ou optam por adiar a maternidade. conteúdo proferido acima discursos naturalistas a partir dos papéis de gênero e da sexualidade. O movimento feminista, a maior autonomia das mulheres e sua emancipação do papel materno é interpretado como sendo uma violação da vontade de Deus e um ataque a família uma vez que levaria as mulheres a uma postura sem a humildade demonstrada por Maria, por exemplo, que ao assumir o papel de mãe de maneira obediente pode ser considerada a “mulher mais poderosa do mundo” conforme o título da pregação.

Para o discurso neocalvinista, o sentido da “masculinidade” e o sentido da “feminilidade” são orientados por aquilo que o grupo interpreta como sendo a palavra de Deus e pelos padrões atribuídos ao sexo biológico. Deste modo, o pregador em sua fala a respeito do significado da masculinidade e sobre a homossexualidade, algumas semanas depois, reforça o casamento heterossexual como a norma por ser ela fundamentada na Bíblia e na natureza biológica. Deus tem um plano para o homem e para mulher envolvendo a formação de famílias e a prática homossexual, embora possa configurar fonte de afetos, não produz o compromisso ético necessário para a configuração de família. É por isso que, para o pastor a questão da homossexualidade extrapola aspectos morais, uma vez é um ataque claro à família e sua centralidade na sociedade.

Em uma estratégia semelhante a realizada pela Nova Direita, existe a desconfiança de que por trás de suportes legais como reconhecimento do casamento homo-afetivo e a expansão de direitos que permitam a pluralidade de modelos diferentes de família, existem projetos escusos que visam acabar com a família e com seus valores. Acredita-se haver por trás do feminismo, de movimentos LGBT e de grupos que defendem a descriminalização do aborto um projeto de civilização que vai contra a vontade de Deus ao que precisa ser feita uma oposição. Em torno da agenda da “defesa da família” ou dos “valores da família”, grupos conservadores de diversas matizes formulam alianças para defender agendas semelhantes na esfera pública. A família é vista como uma instituição fundamental para o desenvolvimento da civilização e por isso sua proteção extrapola o conteúdo religioso já que sua conservação traz benefícios para todos na sociedade. É por isso que em muitas de suas palestras e textos promovidos pelo *L’abri* e Igreja Esperança o termo “ideologia de gênero” é mobilizado para designar formas de experimentar a sexualidade e de gênero que vão de encontro com os padrões entendidos como biológica e teologicamente fundamentados. Os movimentos sociais que buscam discutir gênero e sexualidade nas escolas utilizariam máscaras que escondem intenções perversas de pessoas que baseadas no “humanismo secular” querem atacar os valores cristãos e criar uma civilização com base em fundamentos idólatras e pecaminosos. Por isso é necessário que os cristãos se oponham ao feminismo, às pautas de grupos LGBTs e ao aborto, para manter a santidade da família e preservar um projeto de sociedade fundado no cristianismo. Há que se ressaltar que que está em jogo nas discussões sobre gênero e sexualidade, para o pregador, é a própria liberdade do cristianismo de se colocar na sociedade

enquanto uma fé pública.

É nesse sentido que entendemos que o *L'abri* Brasil e a igreja Esperança possuem conexões com a Nova Direita. Não tanto por vínculos organizacionais oficiais ou repasse de verbas advindos de partidos conservadores, mas pela difusão de uma visão de mundo limitadora no que tange a diversidade sexual e de gênero que vai contra progressos sociais claros nesta área. As visões de mundo expressas passam a moldar práticas, regular as formas como a sexualidade é experimentada, intervir nas configurações de gênero de maneira a valorizar de forma diferenciada os papéis sociais atribuídos a homens e mulheres. São restringidas novas configurações familiares entendidas como não sendo legítimas e contrárias a vontade de Deus e seu plano para o desenvolvimento da sociedade.

Conclusão

Se conforme sustenta Luís Felipe Miguel (2016) os discursos reacionários e conservadores que ganham força no Brasil a partir de 2010 decorrem de uma “conjugação heteróclita entre o ‘libertarianismo, o fundamentalismo religioso e o antigo anti-comunismo’” (MIGUEL, 2016, 592), acreditamos que o *L'abri* Brasil e a Igreja Esperança compõe uma das facetas do fundamentalismo religioso. Em seus discursos o tema sensível dos “valores da família” são mobilizados para defender a ideia de que existe um ataque às instituições familiares e um risco à civilização. As questões de gênero tais como configuradas no debate acadêmico são estigmatizadas como “ideologia de gênero” e ao invés de se perceber nelas uma tentativa de desconstrução de papéis sociais limitadores contrários a cidadania e democracia, passam a ser entendidas como uma tentativa de desmobilização da identidade humana e uma violação dos desígnios de Deus. Como argumentos dessa natureza estão amplamente presente nos discursos conservadores que ganham força no espaço público brasileiro dos últimos anos, entendemos que a teologia neocalvinista tal como mobilizada por grupos acima analisadas colabora com o avanço desse novo momento pelo qual passa a direita em nosso país.

Referências

CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura, vol 2. O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHALOUB, Jorge Gomes de Souza; Perlatto, Fernando. Intelectuais da Nova Direita no Brasil: ideias, retórica e prática política. *Insight Inteligência* nº 72, jan-mar 2016.

EDGELL, Penny. *A Cultural Sociology of Religion: New Directions*. Annual Review of Sociolo-

gy, 2012.

LIENESCH, Michael. *Right-Wing Religion: Christian Conservatism as a political movement*. Political Science Quarterly, vol. 97, No 3 (Autumn), 1992.

MARIZ, Cecília; GRACINO JR, Paulo. *As igrejas pentecostais no Censo de 2010*. in TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Religiões em Movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, v.28, n.2, p.80-101, 2008.

_____. *Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña*. *Sociedad y Religión*, v.23, n.40, p.13-43, 2013.

MIGUEL, Luis Felipe. *Da 'doutrinação marxista' à 'ideologia de gênero': Escola Sem Partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Revista Direito & Práxis, vol. 7, N. 15, 2016.

RYDGREN, Jens. *The Sociology of the Radical Right*. *Annual Review of Sociology*, February 21, 2007.

SWARTZ, David. *Moral Minority: the evangelical left in na Age of Conservatism*. University of Pennsylvania Press, 2012.

VELASCO e CRUZ, Sebastião; KAYSEL, André; CODAS, Gustavo (orgs.). *Direita, volver! O retorno da direita e o ciclo político brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.

No princípio era o *rock*: o *rock* estava na Caverna e o *rock* era a Caverna.

Flávio Lages Rodrigues¹

RESUMO

A presente comunicação “NO PRINCÍPIO ERA O *ROCK*: o *rock* estava na Caverna e o *rock* era a Caverna”, analisou sociologicamente como ocorre a construção da relação entre a religião e a cultura com os jovens adeptos do *rock* e das tribos urbanas *headbanger*. Também como ocorrem os vínculos sociais entre os jovens e sua relação com a comunidade, que abre possibilidade para a autonomia e socialidade. Assim, esses jovens podem aderir a uma religião, como no caso da Comunidade Caverna de Adulão, pelo fato de se sentirem integrados com sua cultura juvenil que é bem peculiar a essa faixa etária. A metodologia proposta para esse trabalho é constituída por trabalho de campo e análise da referência bibliográfica, esta tem como principal referencial teórico-metodológico a obra “O tempo das tribos” de Michel Maffesoli.

Palavras-chave: Tribos Urbanas *Headbangers*, Religião e Cultura, *Rock*, Pós-Modernidade, Religião e Contemporaneidade.

Introdução

Observamos que o crescimento das grandes cidades e o processo de urbanização desenfreado trouxeram muitos problemas no âmbito social, político, econômico, cultural e religioso. No entanto, esses problemas possibilitaram encontros e interações sociais nos espaços públicos, como ruas, praças, estádios de futebol, entre outros lugares. O que abriu para “novas” ressignificações na socialização juvenil, como a utilização dos espaços públicos nas cidades devido ao processo de industrialização e urbanização. Esse processo de socialização citadino, gerou outras formas de socialização, entre as quais as tribalizações juvenis.

Nesta pesquisa apresentaremos de forma breve o percurso da Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte, no qual o *rock* se apresentou no primeiro momento como elemento de socialização entre os jovens que estavam nas tribos urbanas *headbangers*. Depois outros elementos entraram no lugar da música *rock*, o que trouxe uma maior diversidade para a comunidade, tanto cultural, quanto religiosa. Percebemos também que a pós-modernidade possibilitou novas formas de pensar como também novas cosmovisões dos jovens em

¹ Flávio Lages Rodrigues é Graduado em Teologia pela Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte (FATE-BH). Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas PPGCR e bolsista pela Capes. E-mail: flaviopostrevor@yahoo.com.br.

várias áreas, inclusive quanto as práticas espirituais e religiosas. No qual não é o fiel quem muda ao aderir a uma igreja ou comunidade cristã, mas estas se amoldam as necessidades e demandas de seus fiéis.

Seguiremos no diálogo com o teórico Maffesoli (2010), para compreender o fenômeno religioso e cultural e a construção sociológica na comunidade entre os jovens. Para isso utilizamos nessa pesquisa como principal referencial teórico-metodológico o seu livro “O tempo das tribos”, entre outros teóricos, que trouxeram maior clareza sobre o problema apresentado.

1 No princípio era o rock

A gestação da Comunidade Caverna de Adulão tem início em 1992, quando os pastores Fábio de Carvalho e Eduardo Lucas, despertaram para a necessidade de levar a mensagem do cristianismo aos roqueiros da tribo de *headbangers* em Belo Horizonte. O trabalho começou nas ruas e praças da cidade. Nesta época a cidade já era considerada a capital brasileira do *rock* pesado.

Essa preocupação é fácil de perceber, por ser Belo Horizonte, nessa época, considerada verdadeiro celeiro de bandas de estilos radicais, tais como o *Rock Progressivo*, *Rock Popular*, *Heavy Metal*, *Grind Core*, *Hard Core*, *Crossover*, *Punk Rock*, *Gótico* e *Grunge*, entre outros. (RODRIGUES, 2006, p. 130).

O olhar dos pastores Fábio e Eduardo para os jovens que estavam nas tribos presentes na cidade revela uma sensibilidade pelas inquietações próprias dessa faixa etária, as suas revoltas, incertezas, contestações, modo de pensar e também suas indiferenças às instituições sociais estabelecidas, inclusive: a Igreja. No entanto, o que verificamos foi que esses pastores se apropriaram da música *rock* como elemento cultural, para evangelizar os jovens que estavam nas tribos urbanas, mesmo com a discriminação de outras igrejas evangélicas tradicionais e dos jovens que estavam na cena alternativa e *underground* na capital mineira. O trabalho na comunidade inicia-se com o *rock*, verificamos que ele fica por um período como elemento socializador entre os jovens na Comunidade Caverna de Adulão.

1.1 O rock estava na Caverna

Ao analisarmos o fenômeno religioso e cultural entre os jovens da Comunidade Caverna de Adulão, que estão nas tribos urbanas *headbanger* com o *rock* percebemos que esses

jovens são mais abertos às mudanças e inovações, que são características dessa faixa etária. Na visão de Maffesoli (2010), as tribalizações são características da pós-modernidade, que apontam para a maneira como esses jovens vivem as mais variadas formas de socialização com o afeto, sentimento de pertencimento, prazer de estar juntos e o partilhar das mesmas emoções. Essa sociabilidade foi observada entre os jovens roqueiros no início da comunidade, em que, eles estabeleceram o diálogo entre a religião e a cultura com o *rock* em suas práticas religiosas.

A cidade então tornou-se fértil para os relacionamentos pessoais e interpessoais, com a sociabilidade e o sentimento de pertencimento dos jovens que se unem as tribos urbanas. De acordo com Camargo (1998, p. 145), a organização de grupos de iguais é proporcionada pela cultura da cidade. Lefebvre (1999, p. 158), também vê o fenômeno urbano como movimento vivo e aberto para a socialização. Para Magnani (1996, p. 18-19), a cidade é o lugar de “gritantes contradições urbanas” e ao mesmo tempo é o lugar de entretenimento, sociabilidade, relacionamento e padrões culturais diferenciados. Toda essa “diferença” pode ser observada nos jovens, em sua abertura para o novo e para a troca de experiências e aprendizado. Neste caso o *rock* torna-se um elemento de interação social junto às tribos urbanas e realiza a função de ajuntamento dentro desses grupos. Essa coletividade participativa foi o que Maffesoli denominou como tribos urbanas ou tribalismo.

Em face da anemia existencial suscitada por um social racionalizado demais, as tribos urbanas salientam a urgência de uma sociedade empática: partilha das emoções, partilha dos afetos. [...] O tribalismo lembra, empiricamente, a importância do sentimento de pertencimento, a um lugar, a um grupo, como fundamento essencial de toda a vida social. (MAFFESOLI, 2010, p. 11).

O tribalismo quebra a rigidez nos laços sociais e possibilita novas redes de relacionamentos, onde o grupo social torna-se dinâmico e orgânico. Na comunhão e no compartilhar as mesmas experiências, as tribalizações juvenis da década de 1980, mostraram como os jovens se socializavam em torno da música *rock* como marco ideológico e coletivo, conforme Brandini.

A fragmentação do rock em tantos estilos e o surgimento de panoramas urbanos geraram a tribalização, característica dos anos 80. Assim, o rock tornou-se uma bandeira ideológica de grupos distintos e representou universo de práticas e valores desse novo espaço urbano. O Rock sempre foi um amálgama que uniu os jovens em torno do discurso da música e promoveu a identificação e a confraternização das tribos através dos significados que permeiam as canções, permitindo o auto reconhecimento de seus membros. Isso gerou um apelo ideológico baseado no estilo de vida compartilhado pela tribo. Desta forma, o rock assumiu atributos de movimento social juvenil. (BRANDINI, 2004, p. 13).

Observamos que o *rock* desde seu nascimento em 1940 e 50, assim como as tribalizações são instrumentos de protesto, as tribos urbanas nos movimentos contra culturais mos-

tram o não conformismo aos padrões culturais impostos pela sociedade. Para Hervieu-Léger (1997, p. 31) a teoria da modernidade foi o que possibilitou a abertura de duas dimensões para esse movimento, o primeiro com a trajetória histórica da racionalização e o segundo com a afirmação do sujeito autônomo. E por isso o mundo moderno perde a unidade e o sentido que lhe era conferido com o cosmo sagrado. O que trouxe a liberdade ao sujeito tanto de práticas religiosas, livres e espontâneas, quanto a liberdade de não crer em Deus ou algo Transcendente.

A diferença, então, seria esta embora a organização política de todas as sociedades pré-modernas estivesse de algum modo conectada a, embasada em ou garantida por alguma fé em ou compromisso com Deus, ou com alguma noção de realidade derradeira, o Estado ocidental moderno está livre dessa conexão. [...] A religião, ou a sua ausência, consiste em grande medida numa questão privada. A sociedade política é vista como uma sociedade de crentes (de todas as nuances) e não crentes igualmente. (TAYLOR, 2010, p. 13).

A laicização e a separação entre a Igreja e o Estado apresentam a perda do poder da Igreja sobre o Estado e também sobre o indivíduo. “O próprio campo religioso torna-se um campo institucional especializado, e a religião um fragmentado da cultura.” (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 32). Essa fragmentação da religião na cultura, possibilita novas expressões religiosas, nas quais a diversidade e a pluralidade podem ser aceitas. De acordo com Amaral, o rompimento com a religião “institucional” ou “territorial” possibilitou aos seus adeptos fazerem suas próprias construções culturais e religiosas que atenda ao interesse de cada pessoa.

Esta cultura religiosa que não se mostra em um único lugar institucional ou territorial, nem se apresenta em um único templo ou ambiente cultural. Uma cultura religiosa que se constrói constantemente por meio da ação de indivíduos autônomos, às voltas com suas escolhas e combinações, por entre os diversos campos religiosos e não religiosos, como os do entretenimento e do consumo. (AMARAL, 2013, p. 295).

Neste caso percebemos a força dos indivíduos em suas construções culturais, no qual ele pode fazer suas próprias escolhas também no campo religioso. Essa autonomia do ser humano nas suas escolhas, começa com a separação de Deus em relação ao mundo, o que abriu o caminho também para a exclusão das instituições como mediadoras em proveito de experiências subjetivas e livres.

No caminho humano da autonomia e da liberdade quanto as instituições, percebemos que a Comunidade Caverna de Adulão em suas práticas religiosas buscou valorizar a experiência subjetiva com a tribo urbana *headbanger* com a música *rock* como elemento cultural no início da comunidade. Dessa forma a religião institucional foi perdendo espaço e assim a eliminação da religião ao mesmo tempo abriu críticas severas às instituições religiosas como também abriu espaço para os “Novos Movimentos Religiosos” com os movimentos estudan-

tis e contra culturais das décadas de 1960 e 70.

No entanto, uma verdadeira reorientação teórica só aconteceu mais tarde, quando, nos anos 60-70, a pesquisa empírica impôs a evidência universal de novos surtos religiosos inesperados, tanto no seio das igrejas estabelecidas quanto sob a forma de Novos Movimentos Religiosos. O fato deste impulso religioso, oriundo do movimento estudantil e da contracultura, difundir-se amplamente em camadas sociais médias e médias-superiores totalmente integradas à cultura moderna e dispondo muitas vezes de um capital cultural elevado ou bastante elevado, contribui de modo decisivo para renovar as perspectivas sobre as relações entre religião e modernidade. (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 32).

Podemos observar ainda, que tanto nos movimentos estudantis com a contracultura, quanto nos Novos Movimentos Religiosos, a ruptura com os poderes estabelecidos foi uma marca para aquela geração. No âmbito religioso, houve também um engajamento, bem como o pertencimento e afeto foi o que proporcionou a socialização naquela época. “Consideramos aqui, mais amplamente, as formas de comunalização religiosa nas quais a expressão individual e coletiva dos afetos é central e constitutiva do grupo.” (CHAMPION; HERVIEU-LÉGER apud HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 33).

Notamos que essa dimensão do afeto e da comunhão também é descrita por Maffesoli (2010) nas construções sociais e religiosas com o “ombro a ombro” e a “proximidade física”. Cada membro do grupo estabelece redes de relacionamentos mútuos, no qual todos estão ligados e ajustados na mesma visão. Verificamos que no início da Comunidade Caverna de Adulão o *rock* foi o meio utilizado pelos jovens como forma de interação e agregação como manifestação cultural e religiosa em linguagem juvenil. Para Hervieu-Léger a valorização da participação e o processo de construção de cada indivíduo nas práticas religiosas é o que possibilita a proximidade comunitária e afetiva.

Mas todas as comunidades emocionais dão um peso particular ao engajamento do corpo na oração, à manifestação física da proximidade comunitária e da intensidade efetiva das relações entre os membros (beijam-se, abraçam-se tomam-se pela mão, pelo ombro, etc.) A procura estética e ecológica de um ambiente favorável à convergência emocional dos participantes é também valorizada, bem como, de modo geral, a atenção dada a todas as formas não verbais da expressão religiosa. (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 33).

Essa valorização do corpo como representação estética e do próprio espaço como lugar de encontros, que fomenta as relações interpessoais nas práticas religiosas e possibilita a socialização dos grupos mais diversos. “Numa perspectiva funcional, é possível argumentar que a religião não decaiu numa Era ‘Secular’, pois se está tentando incluir todos os tipos de fenômenos contemporâneos, até mesmo concertos de *rock* e partidas de futebol, como religiosos.” (TAYLOR, 2010, p. 34).

Portanto, o que percebemos foi que a utilização do *rock* como objeto sagrado na Comunidade Caverna de Adulão, obteve uma maior abertura e aceitação a partir da década de 90, onde as tribos urbanas se tornaram mais ecléticas e menos radicais. Aceitando várias fusões de diferentes estilos musicais, aliados aos elementos sonoros e ideológicos já existentes. O declínio do *rock* ocorreu após a morte do pastor Fábio em 2007, entrando outros elementos em seu lugar como meio de socialização entre os membros comunidade. Será que a música e o culto de forma contextualizada para os jovens, com o *rock*, continuam sendo atrativos para as tribos urbanas juvenis e instrumento de socialização na Comunidade Caverna de Adulão?

1.2 O *rock* era a Caverna

Na pesquisa de campo fizemos a observação participante com quatro visitas à comunidade nos cultos de domingo e também utilizamos a técnica de grupo focal para coleta e análise de dados. Verificamos que a socialização que ocorreu com o *rock* como único elemento socializador deu espaço ao que os membros participantes dos grupos focais² chamaram de “diversidade cultural”. Nessa diversidade cultural entraram projetos sociais e culturais como o Projeto Reconstruir³, o Lamalma⁴ e o Cupim⁵. Ainda de acordo com os relatos a comunidade mesmo com a grande diversidade cultural está como uma “múmia”, “sem identidade” e “estagnada”. Ainda de acordo como os relatos os evangelismos como eram feitos no início da comunidade, hoje não funcionam mais. Para eles a internet é a ferramenta mais poderosa para tal tarefa, pois todos estão conectados o tempo todo e o evangelismo corpo a corpo não seria tão eficaz na atualidade.

Vale a pena ressaltar, que embora tenham ocorridos tais mudanças na forma de evangelização dos jovens com o *rock*, com as mais de 20 bandas de existiam simultaneamente na comunidade para essa tarefa. Hoje, tem apenas 2 bandas que realizam esse trabalho com os jovens das tribos urbanas *headbangers* não só em Belo Horizonte, como em todo Brasil e no exterior.

2 Os grupos focais foram realizados com 3 grupos mistos e 2 encontros para cada um deles. Nessa etapa foram observados e coletados dados primários, obtidos originalmente por meio de discussões em grupos na comunidade. Essas discussões em grupo focal ofereceram esclarecimentos sobre o fenômeno religioso e cultural na Comunidade Caverna de Adulão de forma interativa, pelo olhar de dentro do grupo. Os critérios para a seleção dos membros dos grupos focais foram estabelecidos por maiores de 18 anos, homens e mulheres, solteiros, casados e divorciados, moradores de Belo Horizonte e da Região Metropolitana e também pelo tempo em que os mesmos estão na Comunidade Caverna de Adulão. Foram estabelecidos 3 grupos focais com 2 encontros para cada grupo com duração mínima de uma 1:30 a 2:00 horas. Estes encontros ocorreram entre os meses de agosto e setembro de 2017.

3 Projeto Reconstruir é uma organização social sem fins lucrativos, para a assistência e promoção social, localizada no Aglomerado Morro das Pedras em Belo Horizonte. Este projeto faz parte dos ministérios da Comunidade Caverna de Adulão e está no Morro das Pedras desde meados de 2005, sendo que em janeiro de 2007, foi legalmente registrada como organização social.

4 O Projeto Lamalma visa através de projetos melhorar a qualidade de vida de crianças e adolescentes que se encontram em situação de risco. São realizados projetos em parcerias com projetos sociais e com voluntários que contribuem e trabalham nos acampamentos que ocorrem em finais de semana específicos. Proporcionando as crianças e aos jovens, socialização, lazer e cultura. O Lamalma é um projeto que não está vinculado diretamente com a Comunidade Caverna de Adulão, embora seus fundadores sejam membros da Caverna e exerçam trabalhos em parceria com a igreja.

5 O Cupim Sagrado é um dos ministérios da Comunidade Caverna de Adulão e está localizado à rua da Bahia, 1176, sala 3, na região central de Belo Horizonte. Este local funciona como Centro Cultural com palestras sobre os mais variados assuntos, mostras de filmes, debates, música, oração e outras manifestações culturais abertas ao público em geral.

Nesse aspecto a diversidade cultural é o que se apresenta como saída diante de tantas transformações. “A diversidade torna-se uma realidade nas múltiplas trajetórias juvenis.” (NOVAES, 2013, p. 187). Verificamos que o *rock* aliado a religião para os jovens que estavam no início da Caverna e a grande diversidade cultural que há hoje, sinalizam para essas “múltiplas trajetórias” que os jovens escolhem seus próprios caminhos. Como percebemos, esta possibilidade de inúmeras trajetórias juvenis atualmente é possível pela forma de pensar e agir na pós-modernidade, no que se refere as construções culturais e religiosas. “Também poderia ser vista como expressão da pós-modernidade geradora de espaços múltiplos e identidades fluidas, assim como de pertencimentos religiosos.” (NOVAES, 2013, p. 182).

Conclusão

Concluimos que muitas mudanças ocorreram na Comunidade Caverna de Adulão e que o sentimento de pertencimento, o afeto, as partilhas e as mesmas emoções descritas por Maffesoli com as tribalizações ocorreram e ainda continuam acontecendo na comunidade, mas não como era no início e até a morte do pastor Fábio. Para os membros a diversidade cultural que se acomodou no lugar do *rock* não traduziu em uma melhor utilização dos elementos culturais pelos membros da comunidade na ação tanto dentro quanto fora de seus limites. A forma de evangelismo também mudou, como os campos de atuação que eram com evangelismos específicos para os jovens das tribos urbanas do *rock* e agora são para todas as pessoas e de forma missionária e mais abrangente.

Referências

- AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante – O que o Censo de 2010 pode nos dizer além dos dados. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Orgs.). **Religiões em movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 295-310.
- BRANDINI, Valéria. **Cenários do Rock: mercado, produção e tendências no Brasil**. São Paulo: Olho D’água, 2004.
- CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. **Educação para o Lazer**. São Paulo: Moderna, 1998.
- HERVIEU-LÉGER, Daniëlle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião & Sociedade**, v. 18, n. 1, p. 31-47, 1997.
- LEFEBVRE, Henri. **A Revolução Urbana**. Belo Horizonte. UFMG, 1999.
- MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. 4. ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.
- MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lílian de Lucca (Orgs.). **Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- NOVAES, Regina. Jovens sem religião: sinais de outros tempos. In: MENESES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (orgs.). **Religiões em movimento**. O censo de 2010. Petrópolis: Vozes,

2013, p. 175-190.

RODRIGUES, Flávio Lages. **O rock na evangelização**. Rio de Janeiro: MK, 2006.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 13-37.

O trânsito religioso e a dificuldade do diálogo ecumênico entre os universitários evangélicos.

Maurício Jaccoud da Costa¹

RESUMO

Este trabalho procura mostrar o trânsito religioso dos universitários evangélicos e a dificuldade destes em um diálogo ecumênico. A pesquisa de campo foi realizada na Universidade Estadual de Maringá com um grupo de estudantes evangélicos de diferentes áreas de conhecimento que foram entrevistados a respeito de sua vivência da fé na universidade. Seus relatos mostram que muitos saíram da fé católica para a fé evangélica, existindo a partir daí um olhar discriminatório à sua fé anterior e uma grande dificuldade em um diálogo ecumênico, pois se destaca a maneira exclusivista que os evangélicos se declaram como cristãos. Os evangélicos têm uma adesão e uma pertença religiosa exclusiva. Esta postura dificulta o diálogo dos evangélicos com os demais cristãos, principalmente com os católicos, de onde muitos dos evangélicos saíram. Historicamente, a relação entre católicos e evangélicos no Brasil tem sido de oposição. Conclui-se que se faz necessário uma melhor compreensão dos posicionamentos adotados, sendo preciso focar no que há em comum entre os evangélicos e católicos e não naquilo que os difere, pois há muitos pontos em comum. O jovem universitário evangélico precisa estar aberto e sensível ao outro e espera-se que empreendam tentativas de aproximação da plenitude de unidade que Jesus Cristo quis.

Palavras-chave: Trânsito religioso. Diálogo Ecumênico. Juventude universitária evangélica.

Introdução

Este artigo procura mostrar o trânsito religioso dos universitários evangélicos e a dificuldade destes em um diálogo ecumênico. Em uma pesquisa de campo entre jovens universitários evangélicos observou-se que há um olhar discriminatório à sua fé anterior entre aqueles que transitaram da fé católica para a fé evangélica. O mesmo não ocorre entre os que nasceram dentro da fé evangélica e na juventude redescobriram sua religião de origem. A universidade é um local de múltiplas relações e de aprendizado e é um ótimo local para que estas diferenças entre evangélicos e católicos diminuam, levando estes cristãos a caminharem em unidade, principalmente por haver tantos pontos em comuns entre eles e pelo testemunho que podem e devem dar neste importante período de suas vidas.

1 Trânsito religioso entre os universitários evangélicos

¹ Nesta pesquisa de campo, realizada em 2017 na Universidade Estadual de Maringá
1 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: mauricio.costa@cru.org.br

(UEM), com um grupo de estudantes evangélicos de diferentes áreas de conhecimento que foram entrevistados a respeito de sua vivência da fé na universidade, foi feita a seguinte pergunta a eles, “*como e quando você se tornou um cristão?*”². Suas respostas mostraram que parte deles vinham de família evangélica e em algum momento de suas vidas optaram voluntariamente por confirmar a religião herdada de seus pais. Já outros transitaram da fé católica para a fé evangélica. De acordo com o Censo de 2010, a realidade brasileira mostra que os católicos anualmente perdem 1% dos seus fiéis, enquanto os evangélicos ganham 0,7%. Esta transição tem se acelerado e atualmente deixam de ser católicos mais de 1% anualmente, ao mesmo tempo que ocorre o crescimento dos evangélicos. Também tem se acelerado o crescimento dos grupos sem religião, não necessariamente ateus, mas sim aqueles que vivem uma experiência religiosa, embora não estejam vinculados a uma instituição religiosa em particular. A previsão é a de que em cerca de 10 a 15 anos os católicos deixem de ser maioria no Brasil. E esta transição da religião católica para a fé evangélica foi muito perceptível nas entrevistas com os jovens universitários evangélicos da UEM.

A população jovem busca continuamente por uma expressão de fé que dê sentido à sua existência, o que pode levar a um aceleração do trânsito religioso ou, como diz Danièle Hervieu-Léger, há uma tríplice figura do indivíduo que muda de religião, daquele que abraça de maneira voluntária uma religião ou daquele que (re)descobre sua religião de origem³. No caso dos universitários entrevistados percebe-se este trânsito da fé católica para a fé evangélica e também uma redescoberta de sua religião de origem no período da juventude. Chama também a atenção que estes universitários evangélicos neguem o fato de que os católicos também são cristãos e como estes universitários têm dificuldade de um diálogo ecumênico.

Uma das entrevistadas que fez a transição da fé católica para a fé evangélica disse que era católica quando criança, mas aos 9 ou 10 anos sua avó a levou para a igreja evangélica. Pelo fato desta igreja evangélica ter um trabalho específico para as pessoas de sua idade, ela preferiu permanecer na igreja evangélica e com 12 anos decidiu se batizar na igreja evangélica. Outra estudante universitária disse que seu pai é evangélico e sua mãe é católica. Quando criança o pai a levava na igreja evangélica e sua mãe na igreja católica. Ela relatou que gostou mais da igreja evangélica e escolheu ficar por lá. Em 2015, aos 17 anos de idade, afirmou ter uma experiência com Jesus em um evento de final de semana chamado de “Encontro” e foi neste momento que, segundo ela, se tornou cristã de verdade. De acordo com suas palavras, “*foi ali onde Jesus me encontrou*”. Percebe-se neste caso uma escolha precoce entre a fé evangélica e a fé católica e uma redescoberta de sua religião de origem na juventude. Ainda uma outra universitária entrevistada disse que se converteu há dois anos. Conversão esta que significa que esta estudante era católica e passou para a fé evangélica. E por último, um jovem universitário mencionou que sua família era católica, mas um dia, de acordo com suas

2 Pesquisa ainda em andamento realizada pelo autor do artigo para sua tese de doutorado intitulada “O rosto do jovem universitário evangélico”.

3 HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido**: A religião em movimento. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015, p.108.

palavras, seus pais “*se converteram*” e ele então desde pequeno começou a frequentar a igreja evangélica. No final de sua adolescência ele descreve seu processo de conversão. “*Aos 17 anos, eu fui em um retiro de carnaval e estava buscando a Deus para entender o que Deus queria de mim especificamente e ali Deus falou comigo. Descobri naquele momento que podia ter um relacionamento com Deus*”. Neste caso também houve uma redescoberta de sua religião de origem e o trânsito religioso aconteceu na geração de seus pais.

2 Dificuldade do diálogo ecumênico entre os universitários evangélicos

A pergunta que foi feita a estes universitários evangélicos foi como e quando se tornaram cristãos. Percebe-se uma diferença de postura entre os que transitaram da fé católica para a fé evangélica e daqueles que eram evangélicos desde crianças e redescobriram sua religião na juventude. Os que transitaram da fé católica para a fé evangélica excluem seu passado católico, sua formação católica, e dizem coisas como, “*eu era católico e agora eu sou um cristão de verdade*”, dando a entender que antes não eram cristãos, pois não praticavam a fé evangélica. Seus relatos mostram um olhar discriminatório à sua fé anterior e uma grande dificuldade em um diálogo ecumênico. Já os que praticavam a fé evangélica desde crianças e em sua juventude tiveram uma redescoberta de sua religião de origem não negam que antes não eram cristãos e não discriminam o seu passado. Somente afirmam que agora estão mais comprometidos com a fé evangélica. Nas entrevistas fica constatado a afirmação de Regina Novaes que, ao analisar a pesquisa *Perfil da Juventude Brasileira*, diz que os evangélicos só frequentam atos religiosos de sua própria religião⁴. Os jovens universitários evangélicos têm uma adesão e uma pertença religiosa exclusiva. Esta postura dificulta o diálogo dos evangélicos com os demais cristãos, principalmente com os católicos.

Historicamente, a relação entre católicos e evangélicos no Brasil tem sido de oposição. Por exemplo, podemos citar a relação entre os batistas que representam a maior “igreja de missão” do Brasil e os católicos⁵. Os batistas chegaram ao Brasil no final do século XIX através de missionários americanos e para se firmarem em solo brasileiro adotaram uma forte oposição anticatólica. Os católicos que possuíam uma total hegemonia, desde o século XVI com a chegada dos portugueses e a catequização dos índios, não aceitaram a implantação dos batistas em terras tupiniquins. Muitos foram os casos de violência física e verbal contra os batistas. Estes, por possuírem um forte caráter proselitista, sempre viram os católicos como pessoas que necessitavam de conversão. Padres que se converteram em batistas

4 FONSECA, Alexandre Brasil e NOVAES, Regina. **Juventudes Brasileiras, Religiões e Religiosidade**: uma primeira aproximação. In: ABRAMOVAY, Miriam. ANDRADE, Eliane Ribeiro. ESTEVES, Luiz Carlos Gil. (orgs.). *Juventudes: outros olhares sobre a diversidade*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2007, p. 146.

5 CALDAS, Carlos. As ondas estrangeiras no Brasil in WINTER, Ralph D. (Ed.), HAWTHORNE, Steven C. (Ed.), BRADFORD, Kevin D. (Ed.). **Perspectivas no movimento cristão mundial**: coletânea de textos de autores nacionais e estrangeiros explorando as perspectivas bíblica, histórica, cultural e estratégia no movimento de evangelização mundial. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 361.

sempre foram muito bem recebidos e admirados nesta denominação. A Bíblia adotada pelos batistas no Brasil foi traduzida para o português por João Ferreira de Almeida, um ex-padre. E o primeiro brasileiro batizado pelos batistas foi um padre católico romano de Maceió, Antônio Teixeira de Albuquerque. Aníbal Pereira dos Reis (1924-1991), também um ex-padre que se tornou pastor batista, ajudou bastante na polarização entre católicos e batistas.

Reverenciado no meio batista, Aníbal escreveu muitos livros onde criticava, principalmente, o catolicismo e o ecumenismo. Seu livro, “O Ecumenismo e os batistas. Um brado de alerta contra o perigo”, ganhou bastante destaque entre os batistas. A polêmica de uma suposta carta⁶ enviada pelo Cardeal D. Agnelo Rossi, prefeito da S. Congregação para a Evangelização dos Povos em Roma, ao cardeal brasileiro D. Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo contra o pastor Aníbal Pereira Reis, publicado pelo Jornal Batista em janeiro de 1972, acirrou ainda mais os ânimos. De Roma, D. Agnelo Rossi escreveu para o Jornal Batista um artigo em que denunciava a falsidade da carta. Este artigo foi publicado pelo Jornal Batista em 5 de março de 1972⁷. Nesta época, várias eram as referências no jornal sobre o perigo do ecumenismo e a aproximação com os católicos.

Fora do Brasil, ao longo do século XX, houve um grande avanço na relação de unidade entre os cristãos devido, principalmente, ao movimento ecumênico. Este movimento teve origem em 1910, na conferência de Edimburgo, e os católicos aderiram ao movimento, principalmente, no Concílio Vaticano II, em 1965, tendo, inclusive, sido realizado um importante documento, o decreto *Unitatis Redintegratio*⁸ sobre o ecumenismo. Este decreto foi escrito para os católicos para que estes adotassem uma postura mais ecumênica, ou seja, de abertura e compreensão dos demais cristãos para que houvesse mais unidade, conforme o desejo de Jesus Cristo, expresso em sua oração ao Pai no final de seu ministério terreno (João 17).

O diálogo entre católicos e batistas têm avançado a nível mundial, exemplo disto foram as conversas que aconteceram entre 2006 a 2010 entre eles, resultando no relatório, “A Palavra de Deus na vida da Igreja”⁹, um relatório internacional de conversas entre a Igreja Católica e a Aliança Batista Mundial. Nestas conversas, ficou claro que há muitos pontos de convergência entre batistas e católicos, principalmente, em questões essenciais da fé, como a pessoa e a obra de Cristo. Estas conversas geraram um maior conhecimento e compreensão de ambos os lados. Os católicos adquiriram um melhor conhecimento da doutrina e história dos batistas, da vida espiritual e litúrgica, da psicologia religiosa e da cultura própria dos batistas, assim como era esperado e desejado pela *Unitatis Redintegratio*. Da mesma forma aconteceu com os batistas em relação aos católicos. Isso é extremamente importante, pois o desconhecimento sempre gera afirmações errôneas e desconfiança. Além de um conheci-

6 Jornal Batista, Edição 4, janeiro de 1972. Disponível em: <http://acervo.batistas.com/visualizar.html> . Acesso em 24/06/2016.

7 Jornal Batista, março de 1972, Edição 1. Disponível em: <http://acervo.batistas.com/visualizar.html> . Acesso em 24/06/2016.

8 Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html . Acesso em 22/06/2016.

9 Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/Bapstist%20alliance/rc_pc_chrstuni_doc_20101213_report-2006-2010_en.html . Acesso em 22/06/2016.

mento mútuo e de uma melhor compreensão dos posicionamentos adotados, as conversas durante cinco anos serviram para gerar um clima de amizade e respeito de ambas as partes. O relatório, em seu prefácio, ressalta a apreciação da amizade entre católicos e batistas que cresceu ao longo das conversas. A partilha pela manhã e a oração à noite uniu os participantes batistas e católicos na comunhão.

É preciso se focar no que há em comum entre os evangélicos e católicos e não naquilo que os difere, e quantos pontos de comum há! Por exemplo, a crença em único Deus, a confiança em Deus Pai criador dos céus e da terra, em Jesus Cristo como Senhor e salvador dos homens, 100% homem e 100% divino, único caminho de salvação a Deus, e no Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade, Conselheiro e Consolador. Como afirma o relatório “A Palavra de Deus na vida da Igreja”, os leitores do relatório vão se surpreender com a extensão da mente em comum que tem sido revelado.

Porém, no Brasil, ainda há um grande caminho a percorrer. Após oito anos de conclusão deste relatório, o documento sequer foi traduzido para o português, dificultando o acesso e o conhecimento dos batistas brasileiros e dos demais evangélicos a este relatório. As igrejas batistas brasileiras, filiadas à Convenção Batista Brasileira, órgão filiado à Aliança Batista Mundial, pouco ou nada conhecem deste relatório, muito menos os demais evangélicos. Ainda hoje a Convenção Batista Brasileira demonstra uma posição anticatólica e vê o ecumenismo como algo que não deve sequer ser mencionado. No jornal Batista, publicação periódica, enviado às igrejas batistas no Brasil, este tema não é abordado. Nas Convenções nacionais realizada anualmente, acontece da mesma forma. Na matriz curricular dos Seminários adotados pela Convenção também não há uma matéria sobre este assunto. E nas igrejas locais, continua-se celebrando quando um católico se torna batista, buscando-se a “conversão” dos católicos. O mesmo acontece em outras denominações evangélicas. Sem contar os casos de agressões físicas de objetos religiosos e de agressões verbais muitas vezes em programa de TV exibidos nacionalmente.

Os evangélicos no Brasil possuem um forte caráter missionário. Este forte caráter missionário não pode ser confundido com proselitismo. A forte ênfase na pregação do Evangelho, o zelo demonstrado por anunciar a Cristo, poderia levar os evangélicos à uma posição de maior abertura e compreensão dos católicos. Jesus Cristo orou para que seus discípulos fossem um, assim como ele e o pai eram um, e assim o mundo viria a crer que o pai enviou Jesus (João 17,20 e 21). “Esta divisão, porém, contradiz, abertamente a vontade de Cristo, e é escândalo para o mundo, como também prejudica a santíssima pregação do Evangelho a toda a criatura”, conforme afirma em seu proêmio a *Unitatis Redintegration*.

Da parte dos católicos, desde o Concílio Vaticano II, já há o reconhecimento de que os católicos e evangélicos são irmãos. O termo “irmão separado”, utilizado na *Unitatis Redintegration*, criticado por Karl Barth na época, já foi revisto e não é utilizado mais, e é preciso reconhecer que naquele momento histórico, ao se utilizar do termo “irmão separado”, isto já

significou um grande avanço, pois, até então, os católicos afirmavam que só havia salvação dentro da Igreja Católica Romana e os demais eram considerados hereges. Também já houve um pedido humilde de perdão e reconhecimento de culpa por parte dos católicos para esta separação. Mas, para que esta unidade aconteça, os evangélicos brasileiros precisam estar abertos e sensíveis ao outro também. Mediante o sopro da graça do Espírito Santo, pela oração, pela palavra e pela ação, espera-se que os evangélicos empreendem tentativas de aproximação da plenitude de unidade que Jesus Cristo quis. E os jovens universitários evangélicos poderiam ser exemplos nisto.

Os 500 anos da Reforma foi um grande momento de os cristãos mostrarem ao mundo que, como humanos comete-se erros, divisões, quebra-se a comunhão, mas que pela misericórdia de Deus, pela graça de Jesus Cristo, e pela força do Espírito Santo, é dado o perdão mútuo e os cristãos podem voltar a caminharem juntos. Onde abundou o pecado, superabundou a graça (Romanos 5,20). Os luteranos e os católicos deram um ótimo exemplo e se mostraram abertos a esta graça. O papa esteve presente na celebração dos 500 anos da Reforma. É preciso que os demais evangélicos estejam também abertos a esta graça. Como afirma mais uma vez a *Unitatis Redintegratio* em seu próêmio,

O Senhor dos séculos, porém, prossegue sábia e pacientemente o plano de sua graça a favor de nós pecadores. Começou ultimamente a infundir de modo mais abundante nos cristãos separados entre si a compunção de coração e o desejo de união. Por toda a parte, muitos homens sentiram o impulso desta graça¹⁰.

Conclusão

Conforme já foi dito, historicamente, a relação entre católicos e evangélicos no Brasil tem sido de oposição, mas a universidade é um ótimo local para uma maior aproximação entre evangélicos e católicos. Conclui-se que se faz necessário uma melhor compreensão dos posicionamentos adotados, sendo preciso focar no que há em comum entre os evangélicos e católicos e não naquilo que os difere, pois há muitos pontos em comum. O diálogo e o conhecimento mútuo ajudam o jovem universitário evangélico a ter um olhar amoroso em relação ao jovem universitário católico, eliminando qualquer discriminação que possa vir a existir. O jovem universitário evangélico precisa estar aberto e sensível ao outro e espera-se que empreendam tentativas de aproximação da plenitude de unidade que Jesus Cristo quis.

Referências

¹⁰ Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html. Acesso em 16 maio de 2018.

BAUER, Martin W; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. 2 Ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Sobre Educação e Juventude**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BEOZZO, José Oscar. **Cristãos na universidade e na política**. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.

CALDAS, Carlos. As ondas estrangeiras no Brasil in WINTER, Ralph D. (Ed.), HAWTHORNE, Steven C. (Ed.), BRADFORD, Kevin D. (Ed.). **Perspectivas no movimento cristão mundial**: coletânea de textos de autores nacionais e estrangeiros explorando as perspectivas bíblica, histórica, cultural e estratégia no movimento de evangelização mundial. São Paulo: Vida Nova, 2009.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Campinas: Papirus, 1988.

FONSECA, Alexandre Brasil e NOVAES, Regina. **Juventudes Brasileiras, Religiões e Religiosidade**: uma primeira aproximação. In: ABRAMOVAY, Miriam. ANDRADE, Eliane Ribeiro. ESTEVES, Luiz Carlos Gil. (orgs.). *Juventudes*: outros olhares sobre a diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2007.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido**: A religião em movimento. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

LIBANIO, J. B. **Jovens em tempos de pós-modernidade**: *considerações socioculturais e pastorais*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Para onde vai a juventude?** São Paulo: Paulus, 2011.

_____. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **Juventude - seu tempo é agora**. São Paulo: Ave Maria, 2008.

_____. **Qual o futuro do Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **O Mundo dos Jovens**. São Paulo: Loyola, 1983.

RIBEIRO, Jorge Claudio. **Religiosidade jovem**: pesquisa entre universitários. São Paulo: Loyola, 2009.

SILVA, L. da S. **Jovens sem-religião**: rompimento com as religiões e novas formas individuais de espiritualidades juvenis. XIV Congresso Brasileiro de Sociologia, 28-31 julho 2009. GT: Religião e Sociedade.

Jornal Batista, Edição 4, janeiro de 1972. Disponível em: <http://acervo.batistas.com/visualizar.html> . Acesso em 31 de julho de 2018.

Jornal Batista, março de 1972, Edição 1. Disponível em: <http://acervo.batistas.com/visualizar.html> . Acesso em 31 de julho de 2018.

Unitatis Redintegration. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html . Acesso em 31 de julho de 2018.

Protestantismo e imprensa: a importância dos impressos na propagação e construção de uma cultura protestante no Brasil.

Jair Souza Leal¹

RESUMO

No Brasil, a cultura dos impressos entre os protestantes surge com os missionários norte-americanos. Os primeiros periódicos protestantes nos EUA datam do século XVIII. Eles contribuíram para o crescimento da imprensa norte-americana. Assim, logo que chegaram ao Brasil, acostumados com a imprensa, os missionários passaram a utilizar periódicos como estratégia de propaganda da sua religião. Isso fez nascer uma cultura impressa protestante no Brasil, ou uma cultura da palavra. Os diversos impressos que começaram a circular no país, de todas as denominações protestantes, definiram saberes. Parto da compreensão de que a cultura se estuda pelos diversos domínios da experiência social, sendo a imprensa uma delas. Com isso, por meio de uma pesquisa bibliográfica, esta comunicação encontra sua relevância ao destacar que não se pode entender o protestantismo brasileiro, seu pensamento e mentalidade, sem considerar, também, sua cultura impressa ou cultura da palavra. Seu objetivo é apresentar parte do segundo capítulo da tese que estou desenvolvendo para ser apresentada no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião. A proposta da tese é estudar os batistas a partir de um de seus periódicos, O Batista Mineiro, no período de 1920 a 1970. A comunicação, portanto, irá apresentar a relação entre imprensa e protestantismo, abordar a imprensa como fonte de pesquisa no estudo do protestantismo e, demonstrar como os impressos contribuíram para propagação e construção de uma cultura protestante no Brasil.

Palavras-chave: Protestantismo. Imprensa. Periódicos.

Introdução

O protestantismo tem como um dos seus princípios fundantes o lema *Sola Scriptura*, de Martinho Lutero. Seu surgimento próximo ao advento da imprensa tipográfica deve ser destacado, pois há uma relação fundamental entre protestantismo e imprensa. Briggs & Burke (2006, p.82), em uma pesquisa realizada com objetivo de construir uma história social da mídia, defendem que a imprensa foi extremamente importante para a consolidação, divulgação e expansão do protestantismo. Eles destacam que a disseminação das ideias e

¹Jair Souza Leal é Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas, Bacharel em Direito e Teologia. Bolsista da CAPES. E-mail: jairsouzaleal@hotmail.com

pensamentos protestantes se amparou na tipografia. Logo, por onde passavam, precisavam alfabetizar, para que as pessoas pudessem ler a Bíblia e as publicações que a explicavam. Deste modo, investiram fortemente na criação de escolas e faculdades, bem como na publicação de folhetos, jornais, livros e, sobretudo, da Bíblia.

Azevedo (2004, p. 158) argumenta que os jornais doutrinário-noticiosos são um dos importantes meios de se avaliar a teologia protestante no Brasil. Ele afirma que nos jornais “está a grande árvore do pensamento teológico, mesmo que, muitas vezes, acidental e geralmente assistemática”. O protestantismo não vive sem teologia, no caso brasileiro, ela será encontrada nos artigos de jornais. Assim, “quem quiser conhecer o pensamento e a teologia protestante brasileira deve beber nesta fonte”. (AZEVEDO, 2004, p. 168).

1. Pesquisas acadêmicas utilizando periódicos protestantes

A professora Tânia de Luca (2014) afirma que até 1970 era muito pequeno o número de pesquisas acadêmicas que usavam periódicos. Segundo ela, foi René Remond, em seu esforço de renovar a história política, quem fez mudar este cenário. A partir do trabalho de Remond, a historiografia e a academia brasileira, que tratavam a imprensa como fonte não segura enquanto material de pesquisa, passou a considerá-la como fonte privilegiada.

Buscando atestar as afirmações da professora Tânia Luca, fizemos uma pesquisa acerca dos trabalhos acadêmicos no nível de mestrado e doutorado que utilizaram periódicos protestantes em suas pesquisas acadêmicas. Obtivemos os seguintes resultados: 1. “A palavra marcada: um estudo sobre a teologia política batista brasileira, de 1901 a 1964, segundo o Jornal Batista”. Dissertação de Mestrado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, **datada de 1983**, de Israel Belo de Azevedo. 2. “Um povo chamado batista: um jornal (o Jornal Batista) a serviço da formação de uma mentalidade religiosa (1960-1985)”. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, **datada de 1988**, de José Miguel Mendoza Aguilera. 3. “Editoração evangélica no Brasil: troncos, expoentes e modelos”. Tese de Doutorado em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo, **datada de 1993**, de Ephraim de Figueiredo Beda. 4. “O Imprensa Evangélica: diferentes fases do jornal no contexto brasileiro predominante católico dos anos 1864-1892”. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião pela PUC de São Paulo, **datada de 2006**, de Edwiges Rosa dos Santos. 5. “Imprensa protestante na Primeira República: evangelismo, informação e produção cultural: o Jornal Batista (1901-1922)”. Tese de Doutorado em História pela USP, **datada de 2008**, de Anna Lúcia Collyer Adamovicz. 6. “O pregador silencioso: ecumenismo no jornal Expositor Cristão (1886 a 1982)”. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo, **datada de 2009**, de Suzel Magalhães Tunes. 7. “As Boas Novas pela palavra impressa: impressos e imprensa protestan-

te no Brasil (1837-1930)”. Tese de Doutorado em História pela PUC de São Paulo, **datada de 2010**, de Micheline Reinaux de Vasconcelos. 8. Em 2016, Luciane Silva de Almeida defendeu sua tese de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, tendo por base o Jornal Batista, com o título: “‘Missionários do inferno’: representações anticomunistas dos batistas no Brasil (1917-1970)”.

Confirmou-se a afirmação de que jornais e periódicos tem se tornado objeto de pesquisa acadêmica. Não é exclusividade das Ciências da Religião nem da Teologia, antes, perpassa as diversas áreas do saber. Como fonte, se generaliza, tornando-se uma característica da historiografia e da produção acadêmica brasileira.

Neste sentido, concordamos com Renée Zicman (1985, p. 90) quando afirma que a imprensa pode fornecer uma riqueza de conteúdo à pesquisa histórica, levando-se em conta a periodicidade com que registram a “memória do cotidiano”.

2. A imprensa protestante no Brasil

Falando acerca da imprensa no Brasil, Silvestre registra que sua implantação no país data de 1808, e, quanto à imprensa protestante, data de 1864 “com a fundação do jornal Imprensa Evangélica pelo pioneiro presbiteriano Asbhel Green Simonton”. (SILVESTRE, 2016, p. 165). O jornal citado é reconhecido como o primeiro jornal protestante brasileiro².

Nesta perspectiva, Costa destaca um dado que segundo ele não pode ser esquecido, “é que o Brasil foi um dos últimos países americanos a usar a tipografia”. (COSTA, 2009, p. 133). Em acréscimo as suas afirmações, Bahia descreve como se deu a implantação da imprensa no país.

Com a vinda da família real, a sede do poder mudou-se para o Brasil. A bordo da Meduza, uma das naus da família real, veio a tipografia, sob as ordens de dom Antônio de Araújo de Azevedo, depois conde da Barca. Especificamente para a edição da Gazeta do Rio de Janeiro ficou designado Dom Rodrigo de Souza Coutinho, depois conde de Bahia. As oficinas da impressão Régia foram instaladas em maio daquele ano e, no dia 10 de setembro passou a circular a ‘Gazeta’ do Rio de Janeiro. Porém, Hipólito da Costa se antecipou à corte e publicou, no dia 1º de junho de 1808 o Correio Brasiliense ou Armazém Literário; publicou-o em Londres, onde se encontrava exilado, foragido dos cárceres da Inquisição. Diferentemente da Gazeta, o Correio era um jornal mensal, moderno, dinâmico, crítico e que se impunha pela informação política e pela opinião corajosa. Dessa forma, Hipólito da Costa tornou-se o patrono da imprensa brasileira. (BAHIA, 1990, p. 9).

2 Segundo Beda, a primeira tipografia para impressão e edição de literatura evangélica, foi instalada pelo presbiteriano Emanuel Vanorden, judeu-holandês de Haia, que converteu-se em Londres, estudou nos Estados Unidos onde foi ordenado, sendo enviado em dezembro de 1872, ao Rio de Janeiro, pela Junta de Missões de Nova Iorque. Assim, em 1877, na cidade de São Paulo, montou a *Thypographia a vapor Vanorden & Cia.* (BEDA, 1993, p. 8). Segundo Costa, foi somente em 4 de julho de 1821 que é promulgada a “Lei sobre a liberdade da imprensa” por D. João, sendo que, além de tardiamente surgir a imprensa no país, de modo acidental, quando se pôde usar oficialmente a mesma, foi dentro de normas estabelecidas pelo governo, uma espécie de censura. (COSTA, 2009, p. 138).

Embora não conteste as afirmações acima, Hallewell, com uma ponta de ironia, abordando o mesmo tema, comenta que “a impressão com tipos móveis, que os governantes portugueses durante tanto tempo e com tanto empenho lutaram para que não chegasse ao Brasil, como parte de sua política geral de manter a colônia técnica e intelectualmente dependente”, de modo não intencional, “por uma dessas pequenas ironias da história foi finalmente trazida para o Brasil pelo próprio governo”. (HALLEWELL, 1985, p. 35). Como afirmado, de modo acidental, a imprensa no Brasil iniciou quando da vinda da família real e da mudança da sede do poder português para o Brasil colonial.

Tomando o ano de 1808 como a data da inauguração oficial da imprensa no Brasil, e comparando com Portugal, que já em 1487 contava com a tipografia, pode-se afirmar que é recente a tradição jornalística brasileira, e, mais ainda, a protestante. Mendonça e Velasques (1990, p.31) esclarecem que “o surgimento da imprensa protestante no Brasil ocorreu durante a chamada ‘era missionária’, que compreende desde a segunda metade do século XIX até a I Guerra Mundial”.

Febvre e Martin (1992, p. 306) afirmam que “a grande maioria dos missionários protestantes que vieram ao Brasil era oriunda dos EUA, país cujos primeiros periódicos datam do século XVIII, os quais foram responsáveis pelo crescimento da imprensa naquele país”. Destarte, com a vinda de missionários oriundos de uma região que há mais de um século estava “habituada à circulação de jornais, utilizaram desde cedo no Brasil os periódicos como estratégia de propaganda de sua religião”. (VASCONCELOS, 2007, p. 341).

3. A cultura impressa protestante no Brasil

Uma vez destacado a importância que os impressos tiveram na implantação do protestantismo no Brasil, avançamos com a afirmação de Vasconcelos (2012, p. 2) que em sua abordagem do assunto enfatiza que existe uma “cultura impressa protestante no país”. Seu pensamento é corroborado por nós e por Nascimento, que nomeia como sendo “cultura da palavra”. Para Nascimento (2002, p. 3,4), “os impressos de destinação religiosa [...] que circularam no país, definiram saberes e normatização de práticas determinados por aquelas instituições protestantes”. Ela destaca que:

Durante toda a sua trajetória, a palavra impressa acompanhou aquela nova religião, seja na forma de livro, livreto, folheto, jornal ou revista. [...] A estratégia em distribuir impressos religiosos num país que tinha um alto índice de analfabetismo funcionou como um estímulo para aquela massa analfabeta que viu a possibilidade de ter acesso a uma literatura de leitura fácil, além da Bíblia em português, que geralmente era restrita aos clérigos católicos, e escrita, muitas vezes, em latim. (NASCIMENTO, 2002, p. 8).

Face às afirmações apresentadas, reafirmamos não ser possível conhecer o protestantismo brasileiro (pensamento, mentalidade, cultura), sem considerar sua “cultura impressa” ou “cultura da palavra”. As tentativas de propagação da fé protestante, reconhecidamente, estão relacionadas com a publicação de impressos (bíblia, folhetos, panfletos, revistas, jornais, livros, hinários).

Efetivamente, a palavra impressa foi uma das estratégias utilizadas pela Reforma para divulgar e apresentar o que entendiam ser a verdade cristã, segundo o que está registrado na Bíblia. Não foi diferente entre os protestantes brasileiros, que usaram largamente as publicações como forma de proselitismo e propagação da sua fé junto à população. Vasconcelos (2007, p. 337) ratifica as nossas considerações afirmando que, desde cedo, os missionários “apostaram na influência e eficácia da palavra impressa para difundir o pensamento religioso protestante no Brasil”. E, que,

A missionação protestante no Brasil inicia-se pela distribuição de Bíblias e folhetos, a partir, sobretudo, da década de 1830. Com o aumento da presença missionária no país e a adesão de nacionais ao protestantismo, os protestantes passam a produzir impressos no país, os quais tomaram formas bastante variadas (folhetos, panfletos, livros, revistas, jornais, etc.), sendo destinados à divulgação das crenças protestantes e ao doutrinamento daqueles que aderiam a alguma das denominações presentes no Brasil. (VASCONCELOS, 2012, p. 1).

Todo esse movimento protestante na utilização da imprensa escrita contrasta com a escassez de literatura religiosa produzida pelos católicos no Brasil. Crabtree (1962, p. 137) destaca que esta escassez foi percebida bem cedo pelos protestantes, e afirma que “os pioneiros reconheceram este fato e começaram imediatamente a publicar folhetos e livros para explicar ao povo as doutrinas”.

Conclusão

Como visto, tão logo começaram a atuar no Brasil, os protestantes lançaram mão dos impressos, visando à “formação dos grupos denominacionais, à propagação de seu credo e à difusão de suas ideias”. Não se deve esquecer que “as publicações prestaram-se, igualmente, como campo de disputas com os grupos que consideravam opositores”. (VASCONCELOS, 2014, p. 53).

Então, de modo geral, pode-se dizer que as publicações protestantes tinham por objetivo: ensinar doutrinas e princípios aos neófitos, comunicar acerca do andamento dos trabalhos, prestar contas financeiras, apresentar os programas das convenções estaduais, defen-

der a fé, fazer propaganda de outras literaturas, dentre outros.

Esperamos ter demonstrado a relevância de se pensar a formação e progresso da cultura impressa protestante no Brasil. Mesmo que seja considerada modesta, por vezes amadora, desprovida de recursos financeiros e interesses mercantis. Afinal, esta imprensa prevaleceu, mesmo enfrentando muitos dos dilemas das produções editoriais seculares para ser impresso e distribuído. E, segundo o pensamento de Silvestre (2016, p. 174), “a imprensa protestante brasileira constitui fardo manancial para o conhecimento do passado e possibilita o acompanhamento do crescimento das igrejas até os tempos atuais”.

Referências

AZEVEDO, Israel Belo. A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro. São Paulo: Vida Nova, 2004.

BAHIA, J. Jornal: história e técnica: história da imprensa brasileira. São Paulo: Ática, 1990.

BRIGGS, A.; BURKE P. Uma história social da mídia - de Gutenberg á internet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CRABTREE, A. R. História dos batistas do Brasil: até o ano 1906. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. O protestantismo e a palavra impressa: ensaios introdutórios. Revista Ciências da Religião - História e Sociedade. v. 7, n. 1, p. 119-148, 2009.

FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henry-Jean. O aparecimento do livro. São Paulo: Hucitec, 1992.

HALLEWEL, L. O livro no Brasil: sua história. São Paulo: Edusp, 1985.

LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos e por meio dos impressos. In: PINSKY, Carla B. (Org.). Fontes Históricas. São Paulo: Contexto, 2014.

NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Boas Carvalho do. A palavra impressa como estratégia de difusão do protestantismo no Brasil, nas décadas de 50 e 60 do século XIX. Anais do II Congresso Brasileiro de História da Educação - CBHE, p. 1-10, nov. 2002. Disponível em: <<http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/Tema7/0776.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2018.

MENDONÇA, A. G.; VELASQUEZ, P. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1990.

SILVESTRE, Armando Araújo. Os jornais evangélicos e a formação da mentalidade protestante no Brasil. Reflexão, Campinas, n. 41.2, p. 165-178, jul./dez., 2016.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux. Imprensa e protestantismo no Brasil (1864-1930). Revista Projeto História, São Paulo, n. 35, p. 337-345, dez. 2007.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux. A gênese da editoração protestante no Brasil: o circuito de difusão das publicações (1830-1920). Clio Revista de Pesquisa Histórica, Recife, n. 30.2, p. 1-29, dez. 2012.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux. Impressos e cultura protestante: a edição de textos didáticos religiosos (1830-1920). *Revista de Teologia e Ciências da Religião, Pernambuco*, v. 4, n. 1, p. 51-71, dez. 2014.

ZICMAN, Renée B. História através da imprensa: algumas considerações metodológicas. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*. São Paulo: EDUC, v. 04, 1985.

Religião e o Direito à cidade: Os evangélicos e o movimento sem teto

Caio César Sousa Marçal¹

RESUMO

Considera-se que a ação dos movimentos sociais no Brasil tem se configurado como um lugar que desvela inúmeras contradições e antagonismos e onde historicamente a presença católica ocupou um espaço de suma relevância na base de suas ações coletivas. No movimento sem teto, frequentemente alvo de estigmas por conta de sua condição específica, percebe-se uma nova configuração religiosa, com um crescimento expressivo de evangélicos que militam pelo direito à moradia. Baseado na pesquisa bibliográfica e na observação em ocupações de sem teto em Belo Horizonte, esse trabalho, de ordem exploratório e de caráter qualitativo, busca entender como ocorreu essa mudança de filiação religiosa e quais seriam as possíveis contribuições que os evangélicos dão para esses movimentos sociais.

Palavras-chave: Movimentos sociais. Religião. Evangélicos. Ações Coletivas.

Introdução

Na questão da luta por direitos, Osório (2014) declara que o direito à moradia é inerente à dignidade humana, onde a inexistência dessa necessidade priva o indivíduo de atividades básicas, como repousar, dormir, lavar-se, alimentar-se, entre diversas satisfações próprias de sua intimidade. A questão do direito do acesso à moradia é ainda um problema não resolvido na sociedade brasileira. Embora o Estatuto da Cidade (Lei n. 10.257/2001), que integra as demandas concernentes aos aspectos sociais, políticos, culturais, econômicos e ambientais, garante em tese o direito às cidades sustentáveis e que sejam observados o direito à terra urbana, à moradia digna e à infraestrutura urbana para a população que vive na urbe, uma grande fatia da população não goza desses direitos.

Entre as leis e a sua execução existe uma distância considerável. Santos (2007) afirma que o ideário consumista do estilo de vida incentivado pelo grande capital e que é vivido como uma espécie de verdade única, o acesso à moradia é apequenado e confundido com o direito de ser proprietário. O que deveria ser visto com um direito fundamental, é tratado com uma conquista individual na dura disputa estimulada pelo darwinismo social, onde apenas os mais fortes sobrevivem.

¹ Graduado em Pedagogia Pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) e em Teologia pelo Centro Universitário Izabela Hendrix. Especialista em Psicopedagogia e Supervisão Escolar pela Universidade Cândido Mendes. Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

O trabalho em tela, de caráter exploratório, trata da ação dos religiosos nesses movimentos, como foco específico nos evangélicos. Para tanto, recorreu-se a literatura já produzida sobre a relação entre os grupos religiosos em torno dos conflitos sociais e no engajamento em organizações e iniciativas coletivas.

1 As Ocupações Urbanas e a ação de religiosos

A luta pelo direito à cidade volta às ruas: o que está em disputa é a própria cidade, seus equipamentos sociais, suas oportunidades de emprego, de lazer, de mobilidade. Mas essa disputa se refere também à aplicação do fundo público, que ao invés de se dirigir à reprodução da força de trabalho, se dirige à reprodução do capital. O que se estabelece é a oposição entre valor de troca e valor de uso no espaço urbano; entre renda imobiliária e condições de vida. A crise urbana está no centro do conflito social no Brasil, só não a enxerga aquele que não quer ver (MARICATO, 2014, p. 26).

Conforme Boulus (2014), os sem teto somam mais de 22 milhões de pessoas no Brasil, morando de favor ou em barracos completamente precarizados e sem condições para pagar o aluguel devido à baixa renda familiar. Num relatório da Fundação João Pinheiro (2015), no ano de 2012, o déficit habitacional estimado no Brasil corresponde a 5,430 milhões de domicílios. Segundo ainda esse documento, as regiões Sudeste e Nordeste lideram em termos de ausência de moradia onde corresponde, respectivamente, a 2,108 milhões e a 1,777 milhão de moradias estimadas. Entre as unidades federativas no país, Minas Gerais figura como o segundo estado com maior déficit habitacional absoluto, como mais de 482 mil famílias sem acesso a moradia digna. Apenas na região metropolitana de Belo Horizonte esse débito é de 136 mil moradias.

É indiscutível que o problema da moradia é fruto de uma imensa iniquidade social que se agudizou nas últimas décadas com o processo de urbanização brasileiro. Nos últimos anos, o problema do acesso à moradia para os mais pobres se tornou um problema ainda mais grave, especialmente nas grandes cidades, pois a valorização imobiliária foi absolutamente traiçoeira (BOULUS, 2015). Embora a maior facilidade de crédito via investimentos públicos tenha favorecido inúmeros empreendimentos públicos que aparentemente tenham reconfigurado as cidades, o valor do metro quadrado aumentou de forma substantiva. Essa especulação imobiliária fez com que os aluguéis passassem por elevações acima do que boa parte das famílias teriam condições de suportar. O resultado é catastrófico: como única alternativa para se livrar do aluguel, essas famílias passam a ocupar terrenos que não cumprem função social.

No que tange aos movimentos sem teto e 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, foi um espaço síntese e força motriz na geração de ações coletivas, empoderando movimentos sociais. 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, Caccia Bava (1985), nas ações desse segmento do catolicismo um espaço que produz uma utopia de resistência e de sonhos que deu suporte para movimentos sociais. Nesse sentido, as Comunidades Eclesiais de Base, ligadas a Igreja Católica, se constituíram nas ações coletivas como um espaço de acolhimento, recrutamento e alicerce para novos militantes.

2 O crescimento evangélico e sua presença no movimento sem teto

Os evangélicos têm nas últimas décadas experimentado um crescimento impressionante. Se no final do século XIX os evangélicos significavam somente 1% da população, no recenseamento de 2010 do IBGE os evangélicos chegam a 22,2%, um aumento de 16 milhões de pessoas em relação ao censo de 2000 (IBGE, 2010; ANDRADE e MENEZES, 2014). Andrade e Menezes (2014) assinalam que o aumento dos evangélicos é cada vez maior nas periferias das grandes cidades, onde o crescimento dos pentecostais e neopentecostais é um fato incontestado no universo religioso brasileiro.

Contudo, tal crescimento é também percebida com a crescente presença dos evangélicos na base de movimentos de sem teto e sem terra, afirma Abreu (2015). Deminicis (2009), por exemplo, afirma em sua pesquisa que apenas na Ocupação Manoel Congo – no Rio de Janeiro – quase metade dos moradores são de uma mesma denominação evangélica.

Nas décadas que se seguiram movimentos sociais no Brasil, sensíveis transformações ocorreram no âmbito tanto do campo dos movimentos sociais - e, conseqüentemente, nas elaborações teóricas a respeito destes -, quanto no terreno da configuração do campo da religião - com contornos especiais no contexto específico das periferias. Notou-se, por exemplo, a emergência de um fenômeno social e religioso no Brasil que foi digno de atenção tanto por parte da grande mídia quanto em meio a acadêmicos e cientistas sociais: o crescimento substancial do número de pessoas que se declaram evangélicas, acompanhado também do vertiginoso crescimento das diversas denominações evangélicas, e a explosão de templos e locais de reunião que congregam fiéis dessa religião, dentro de suas diferentes ramificações, protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais, segundo tipologia em FRESTON (1993).

O fenômeno do grande crescimento dos evangélicos tem se dado em grandes centros urbanos, especialmente nas zonas periféricas e em comunidades que vivem numa condição de exclusão social e pobreza. Ana Maria Doimo apresenta esse aumento numérico dos evangélicos no Brasil como um “vigoroso fenômeno societal” (DOIMO, 2004). Esta significativa mudança na matriz religiosa brasileira, trouxe efeitos que carecem de maior e mais profun-

das descrição e análise.

Pesquisadores tem registrado transformações nos modelos de associativismo nas periferias brasileira, bem como na demanda de mobilização e recrutamento à participação em movimentos sociais, como é o caso das ocupações do movimento sem teto. Lavalle et al. (2006) trazem à tona a necessidade de mais pesquisas que tratem da não apenas do crescimento expansão de denominações evangélicas não tradicionais nas periferias, mas o impacto causado que essas geram nas formas de associativismo, como é o caso de movimentos que reivindicam o direito à moradia digna.

Lavalle et al. (2006) também indicam que, apesar do número considerável de pesquisas em torno da relação entre as igrejas evangélicas e sua crescente atuação na vida política brasileira, os sociólogos e antropólogos da religião não tem dado devida importância para tal fenômeno. Outra questão já percebida nos estudos sobre as ocupações urbanas dos movimentos sem teto é também a presença de vários templos religiosos nesses territórios, muitos desses organizados por moradores (RODRIGUES, 2002).

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 se setores do catolicismo brasileiros em movimentos sociais. Frente ao forte crescimento dos evangélicos no Brasil, ainda é uma temática pouco explorada a presença dos evangélicos nos movimentos sociais urbanos.

Identificar de que forma a identidade dos evangélicos impacta na produção de valores, concepções e representações sobre dinâmicas e lutas do movimento de moradia. Explorar esse campo da presença de evangélicos em movimentos sociais urbanos, se deve ser muito cuidadoso antes de fazer qualquer inferência mais categórica, muito mais ainda estabelecer nexos de causalidade. Assim, inicialmente o desafio aqui é de se perguntar quais são os elementos discursos que podem ser potencializadores da presença desses nessas ações coletivas. Há alguma teologia que os move? Até onde o discurso religioso desses evangélicos sem teto é resignificado ou resignifica os discursos e influencia as pautas do movimento sem teto? Existe alguma diferença na forma de participação dos evangélicos no movimento de moradia? Tais interrogações necessitam de maior investigação, especialmente a nova e complexa cartografia social do campo religioso brasileiro.

Referências

- ABREU, Antonia Maris Fadini Galvão. **Um olhar sobre o diálogo inter-religioso num assentamento rural do MST no município de Santa Teresa-ES**. UNITAS-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões, v. 2, p. 116-125, 2015.
- ANDRADE, Péricles; MENEZES, Jonatas. 7. **Censo 2010: antigas questões e novos desafios interpretativos à Sociologia da Religião**. Cadernos do Tempo Presente, n. 11, 2014
- BOULOS, Guilherme. **Por que ocupamos**. Uma introdução à luta dos sem teto. São Paulo: Scortecci, 2014.
- BRASIL. Estatuto das Cidades (2001). Lei no 10.257 de 10 de Julho de 2001. Presidência da República.
- CACCIA BAVA, Sílvio. **As Ocupações de Terra e a Igreja em São Paulo: 1981-1985**. Cadernos CEDEC, nº 13, São Paulo, 1985.
- DEMINICIS, Rafael Borges. **“Ocupar, resistir, garantir”: os movimentos sociais de ocupações do Rio de Janeiro na construção de uma política autogestionária**. Dissertação (Mestrado em Políticas Sociais) – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências Humanas - Campos dos Goytacazes, RJ, 2009.
- DOIMO, Ana Maria. 2004. **Pluralidade religiosa à brasileira, associativismo e movimentos sociais em São Paulo**. In: AVRITZER, Leonardo (org.). A participação em São Paulo. São Paulo: Editora UNESP.
- FRESTON, Paul Charles. **Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. Tese (Doutorado em Sociologia), Unicamp, Campinas, 1993.
- GOHN, Maria da Glória Marcondes. **Movimentos sociais e lutas pela moradia**. Edições Loyola, 1991.
- IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEORGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico – Características Gerais da População e Instrução 2010 (resultados da amostra)**. Rio de Janeiro: Fundação IBGE, 2010.
- LAVALLE, Adrián Gurza, CASTELLO, Graziela e BICHIR, Renata Mirandola. **Os Bastidores da Sociedade Civil - Protagonismos, Redes e Afinidades no Seio das Organizações Civis**. São Paulo: Cebrap, 2006.
- OSÓRIO, Letícia Marques. O direito à moradia como direito humano. In: FERNANDES, Edésio; ALFONSIN, Betânia. (Coords.). **Direito à Moradia Adequada - o que é, como defender e efetivar**. Belo Horizonte: Fórum, 2014.
- RODRIGUES, Cibele Maria Lima. **“Daqui não saio, daqui ninguém me tira”**: estudo de caso do MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto), para além da dicotomia entre identidade e estratégia. Dissertação (Mestrado em sociologia). Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Recife, 2002.
- 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, 1998.
- SANTOS, Milton. **Espaço do Cidadão: O Vol. 8**. Edusp, 2007.

GT 3 - Exegese e Teologia Bíblica



Coordenadores:

Prof. Dr. Paulo Sérgio Soares – PUC Minas/MG
Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva – PUCRS/RS
Prof. Dr. Junior Vasconcelos Amaral – FAJE/MG

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

A atitude do homem sábio segundo Sirácida 20,1-8

Nelson Maria Brechó da Silva¹

RESUMO

Esta proposta de comunicação se desenvolve a partir da tradução instrumental de Sirácida 20,1-8 do grego da Septuaginta, do *Sitz-im-Leben*, que mostra as principais características do sábio, dentre elas, o silêncio e a palavra. Nesse sentido, o sábio somente fala no momento oportuno, *kairos*. A análise exegética dessa perícope prossegue com algumas perguntas relevantes: Como se define o momento oportuno? Qual é a diferença do silêncio do homem sábio com aqueles homens que são calados por não terem resposta? Por que o insensato fala demasiadamente e despreza o momento oportuno? Nota-se que há uma profunda crise ligada à má formação na infância da pessoa. Assim, pela falta do desenvolvimento do amor, da correção e do elogio, a pessoa adulta não consegue agir no momento oportuno como o sábio do texto de Sirácida. A pessoa moderna busca simplesmente a estima e a admiração do outro sem expressar a sua própria identidade. Então, ela procura preencher todo o seu tempo com o trabalho, a fim de fugir, de não refletir. Ela age de forma semelhante ao insensato de Sirácida. Segundo Wayne Oates, citado por Lowenstein, médico francês, no livro *Ces dépendances qui nous gouvernent. Comment s'en libérer?*, esse tipo de pessoa é denominado como *workaholic*, ou seja, a dependência exagerada no trabalho. A proposta de Lowenstein é de se trabalhar a auto-terapia para que a pessoa encontre a sua integridade. A análise deste autor na hermenêutica permitirá o encontro de diversos apontamentos para ajudar na formação humana.

Palavras-chave: Sábio. Momento Oportuno. Sirácida.

O livro de Sirácida foi escrito originalmente em hebraico por Jesus, filho de Sirac (cf. Sir 50,27), no ano 180 a. e. C., em Jerusalém. Esta datação, comumente aceita, baseia-se em dois elementos: “por um lado, a oração de Sir 50,1-24 dedica ao grande sacerdote Simão II, que ocupou o seu cargo a partir de 198 a. e. C.; por outra parte, o completo silêncio do sábio sobre a crise de 167-164 a. e. C.” (Tradução nossa do espanhol. CALDUCH-BENAGES, 1997, p. 360). Ao observar o *Sitz-Im-Leben* do autor, percebe-se que ele tinha destinado a obra aos jovens discípulos que freqüentavam sua escola (cf. Sir 51,23). Lamentavelmente este texto se perdeu sem saber exatamente quando e nem como.

O neto de Ben Sira fez a tradução grega – as datas são facilitadas pelo autor anônimo do Prólogo – durante sua estadia no Egito, para instrução dos judeus da Diáspora. Realizou sua tarefa entre os anos 132 e 117 (durante o reinado de Ptolomeu VII, Evergetes II: 170-164 e 146-117 a. C.). O texto desta versão se chama GI ou forma breve do texto. Seus testemunhos

¹ Mestre em Filosofia pela UNESP de Marília e Mestre em Teologia pela PUC-SP. Doutor em Filosofia pela PUC-SP. Docente do curso de Teologia da Faculdade João Paulo II de Marília-SP. E-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br

são os grandes manuscritos e outros minúsculos. Gilbert diz: “de fato, esta tradição grega que é atualmente a melhor estabelecida” (Tradução nossa do francês. GILBERT, 1987, p. 248).

Schechter publicou, em 1896, a existência do primeiro manuscrito (A), até que em 1982 Scheiber editou o sexto e último manuscrito (F), sem esquecer as contribuições sobretudo de Margoliouth (1899-1900), Lévi (1900), Marcus, Schirmann (1957-1960) e Yadin (1965), atualmente contam-se com aproximadamente 64% do texto (cf. CALDUCH-BENAGES, 2008, p. 26-27). Do texto desta comunicação, Sir 20,1-8, existe o manuscrito C que contém os v. 5-7 desta perícopa. Segue, abaixo, a tradução literal a partir do grego:

¹Há repreensão que não é oportuna,
há quem se cale e se mostre *prudente* [ter justa medida].

²É melhor repreender do que irritar-se.

³Aquele que se acusa de uma falta evita a pena.

⁴Como um eunuco que tenta violar uma jovem,
assim é o que quer fazer justiça pela força.

⁵Há quem se cala e passa por sábio,
há quem se torna antipático de tanto falar.

⁶Há quem se cala por não ter resposta
e há quem se cala por *fazer ver* [ver profundamente] o momento oportuno.

⁷O homem sábio calará até o momento oportuno,
mas o leviano e o insensato desprezam o momento oportuno.

⁸Quem fala muito se torna detestável
e aquele que se arroga autoridade será odiado (Tradução nossa do grego da LXX, Septuaginta, itálico e entre colchetes nosso. RAHLFS, 2015; BIBLE Works for Windows, v. 7; BÍBLIA DO PEREGRINO, 2006; BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008).

Como se define o momento oportuno? Qual é a diferença do silêncio do homem sábio com aqueles homens que são calados por não terem resposta? Por que o insensato fala demasiadamente e despreza o momento oportuno?

Os v. 1-8 mostram a atitude do *aphron*, insensato e do *anthropos sophos*, homem sábio. O insensato fala demasiadamente, visto que não pensa antes de falar e age sem a *phronesis* que é a justa medida. O homem sábio, ao contrário, procura agir no *Kairós*, momento oportuno, uma vez que exercita o silêncio para que sua fala tenha, de fato, força motivadora na comunidade.

Os v. 1-4 tratam mais de resultados que de aparências. Boas intenções e ações não ponderadas produzem resultados opostos ou estéreis. Exemplos: repreender fora de hora, repreender o teimoso, impor justiça à força; recorda-se Moisés matando o egípcio (cf. Ex 2). A comparação está, inclusive, em Sir 30,20: o violento é estéril para a justiça.

Os v. 5-7 existem no hebraico. O v. 5 apresenta *apó* equivalente a “por causa de, em razão de” é um uso não clássico encontrado na LXX. Assim, *apó* se torna equivalente a *upó*, como em Dn 1,18 (cf. CONYBEARE; STOCK, 2011, p. 83-84). Os v. 5-6 do hebraico destacam um “neologismo em relação ao conceito de tempo: *ra’ah et* (tempo de fazer ver, ou seja, revelar) e *yesimon et* (tempo de silenciar)” (cf. Tradução nossa do italiano. LINDER, 2006, p. 407). O v. 7 poderia ter a forma “há”. O grupo é temático: ver Pr 10,19; 15,23; 17,28; 25,11;

Ecl 3,7. Aquele que fala muito e se arroga com autoridade é odiado. Ele pensa que pode dar ordens e corrigir os outros. Ora, na prática, ele não consegue vivenciar o exercício da autoridade e tampouco ter atitude de homem sábio. Não basta somente calar, mas saber o momento de falar. O silêncio do sábio conduz ao conhecimento da Sabedoria divina, ao passo que o silêncio do insensato está vinculado à sua ignorância de querer falar sem pensar. Aguardar o momento oportuno é essencial para que a pessoa possa ser sábia.

De acordo com Rad, constata-se no Sirácida um amadurecimento da reflexão sapiencial dos Provérbios:

A questão de como fazer uma descrição teológica da sabedoria não é fácil de responder, apesar desse perfil personalíssimo que acabamos de ter dela. Algumas gerações mais tarde, na passagem do III ao II século, em Jesus Siraque, está consumada a identificação dessa sabedoria com a Torá [...] A identificação com a Torah, como dissemos, está completada em Jesus Siraque. Mas ela não é algo de essencialmente novo, pois essa equiparação deve ser avaliada apenas como uma consequência teológica, segundo a reflexão dos pensadores posteriores. Essa consequência no fundo já teria sido predisposta em Pv 1-9 e que, nesse ponto, apenas teria chegado ao amadurecimento. Com isso, entretanto, a compreensão de teologia da sabedoria chegou a um ponto de clareza tamanha que essa doutrina sapiencial foi capaz de desenvolver um projeto extraordinário da história do mundo e da salvação: antes de todas as outras criaturas, Javé havia criado a sabedoria; da boca dele tinha saído (Eclo 1,4; 24,3). Toda a criação com todos os povos estava disposta abertamente diante dela, e ela procurou entre os seres humanos na terra uma pátria (Eclo 24,7) (Tradução nossa do alemão: RAD, 1966, p. 458-459).

O pensamento de Rad possibilita uma melhor compreensão da mensagem teológica de Sirácida, porque ele aponta o aspecto do amadurecimento em torno da releitura dos Provérbios e da *Torá*. Ele destaca, sobretudo, algo peculiar de Sirácida e que o diferencia dos demais escritos sapienciais: “a identificação dessa *sabedoria* com a *Torá*” (*Die Identifikation dieser Weisheit mit der Tora*) (Ibid.).

Sirácida utiliza as experiências do cotidiano a fim de guiar as pessoas à aplicação da *Torá*. “Daí vem que nem toda sentença é um *mashal*, mas somente aquela que tem o poder de produzir uma realidade nova, ou o poder de fazer reconhecer uma experiência vital do povo ou dos sábios, e de impô-la como realidade válida.” (SELLIN; FOHRER, 2007, v. 2, p. 19).

Trata-se, portanto, da prática dos mandamentos, com a qual se torna possível a propagação dos valores essenciais à fé, tais como a constância e a fidelidade por meio do temor ao Senhor. Os ditos procuram dar conta da realidade prática do ser humano:

Típico para esse sistema é a chamada sabedoria de listas. Designa-se assim a anotação em listas, a síntese em forma de catálogo do maior número possível de todos os fenômenos e coisas existentes, com a finalidade de introduzir na multiformidade uma ordem perceptível. Essa forma arcaica de lidar cientificamente com o mundo já era conhecida pela antiga Suméria”. (Tradução nossa do alemão: GUNNEWEG, 1993, p. 235).

Para Silva, (cf. 2007, p. 58) o gênero literário da tradição sapiencial de Sirácida é

mašal que significa: provérbio breve. Nesse sentido, “trata-se de um ensinamento formulado em duas ou três linhas (chamadas membros), com diversas finalidades: formação, sátira, sarcasmo, crítica, ameaça etc. Os membros do *mašal* normalmente seguem um tipo de paralelismo: sinonímico, antitético ou sintético”.

Temer ao Senhor implica ser sábio. Nesse sentido, Gilbert enumera a partir de Sir 1-2 quatro gestos fundamentais para a incorporação da sabedoria:

Sirácida enumera as condições fundamentais que um candidato pode realizar para chegar à sabedoria: domínio de si mesmo, vontade de colocar em prática os ensinamentos sapienciais, lealdade que evita toda duplicidade (Si 1,22-30) e, sobretudo, capacidade de resistir à prova inevitável, na sua confiança ao Senhor (Si 2). Nós temos aqui uma série de advertências preliminares endereçadas a todo aquele que pretende adquirir a sabedoria (Tradução nossa do francês. GILBERT, 2004, p. 33).

A busca da sabedoria envolve um encontro pessoal com o Senhor e possui uma dimensão prática. Conforme Di Lella:

a sabedoria prática é essencialmente uma habilidade religiosa e então escolhe o que é bom e o que é mal, entre o que é útil e o que é prejudicial, e entre o que seria feito e o que seria evitado [...] Sirácida ensina que os crentes precisam amar e temer ao Senhor, precisam caminhar nos seus caminhos e guardar os mandamentos do Senhor [...] Em suma, aqueles que temem ao Senhor conhecem e eles tem um relacionamento pessoal com Deus por sua fé, esperança, e confiança nele, e por sua obediência a ele (Tradução nossa do inglês. DI LELLA, 1987, p. 79).

Quando se fala do binômio *sabedoria/sábio: prudência, sensatez/prudente*, vale mencionar o plano estritamente moral do homem. Tanto *sabedoria* como *sábio* referem-se ao homem como sujeito que pode ser qualificado responsável e moralmente. *Sabedoria* e *sábio* alcançam, no meio humano, seu sentido mais elevado e nobre (cf. LINDEZ, 1999, p. 49-50).

À medida que se vê as fontes e paralelos de Sirácida, constata-se numerosas passagens da Sagrada Escritura nas quais os termos *hokmah/sophía* equivalem a *justa medida*, *prudência*, *sensatez*, como virtude ou qualidade positiva, enriquecedora de quem a possui, e pela qual orienta sua vida ordenadamente e segundo a vontade do Senhor. O salmista acredita ser Deus quem o ajudará a conseguir essa *sensatez* e *justa medida*, *prudência*, pela qual lhe pede: “Ensina-nos a contar nossos anos, para que a *sabedoria* entre em nosso coração” (Sl 90,12; cf. Jó 28,28).

É curioso observar que o sentimento comum dos povos, também o israelita, sempre sustentou que a *sensatez* e a *justa medida*, *prudência*, normalmente são adquiridas com o passar dos anos. Jó pergunta: “Não é nos anciãos que reside a *sabedoria*, e nos velhos a *prudência*?” (Jó 12,12; cf. 32,7; Sir 25,5). Mas a juventude e a *prudência* não são incompatíveis, como o demonstram os exemplos de José, Daniel e, em Jó, Eliú (cf. Jó 33,33; 13,5).

Muitas sentenças e ditos proverbiais referem-se a essa *sabedoria*, que é a honra e a glória do homem (cf. Sl 37,30; 49,4; Jó 4,21; Pr 1,2; 2,2; 18,4; 24,3; 28,26; 29,3; 31,6; Sir 4,24; 8,8; 15,10; 37,20s; 39,6.10 = 44,15; 51,13.15.17; Sb 10,8s). A sede da sabedoria está no *lev*,

coração, como a instância mais íntima e determinante na vida psíquica e moral do homem (cf. Pr 2,10; 14,33; Sl 90,12); e normalmente a sabedoria é relacionada com o homem justo e piedoso (cf. Pr 10,31; 11,2; 13,10; Sir 27,11).

Lê-se em Provérbios: “(O Senhor) concede a honra aos *sensatos* e reserva a vergonha aos néscios” (3,35); “O néscio está satisfeito com seu proceder, o *sensato* escuta o conselho” (12,15); “A coroa dos *sensatos* é sua riqueza, o colar do insensato é sua ignorância” (14,24). Eclesiastes nos recorda que é “melhor escutar a repreensão de um *sábio* que o canto dos ignorantes” (7,5); e Sirácida relaciona com o *momento oportuno*: “O *sábio* fica calado até o *momento oportuno*, o ignorante não espera a oportunidade” (20,7); de fato, ainda poderiam ser citadas muitas passagens (cf., p. ex., Jó 17,10; 34,34s; Pr 1,5.6; 8,33; 9,8s.12).

Segundo Asensio, (cf. p. 196) o binômio “justo/mau” ou “honrado/ímpio” não tinha por que estar enraizado a priori na *Torá* mosaica. Sirácida, entretanto, não só recorre à estrutura desse binômio sob a ótica da perspectiva legal, mas chega a identificar vocação sapiencial com submissão à Lei mosaica. Este é o ponto central da pragmática desta reflexão acerca do homem *sábio*. Aquele que é *sábio* sabe agir no *momento oportuno*, porque age com a *justa medida*, prudência, em vista de exercitar o temor.

Diante da análise realizada sobre a atitude do homem *sábio* no Sirácida, nota-se, ao fazer a hermenêutica da perícope que o mundo atual necessita de pessoas que sejam *sábias*. Lowenstein analisa na sua pesquisa *Ces dépendances qui nous gouvernent. Comment s'en libérer?* a dependência exagerada ao trabalho (*drogués au travail*, que deriva do neologismo do americano Wayne Oates como *workaholique* que foi elaborado na década de 90: *work*, trabalho; *alcoholic*: alcoólico. Portanto, a dependência exagerada ao trabalho, que se torna um vício semelhante ao alcoolismo). As pessoas fogem de si mesmas pela realização excessiva do trabalho como forma escapatória de suas angústias existenciais. Há, nesse sentido, a necessidade de serem amadas e valorizadas, em razão da falta de estima relacionada ao princípio da formação humana, especialmente na infância delas. Disso decorre a ausência de pessoas que fossem a referência em suas vidas. Desse modo, as pessoas adquirem uma falha narcísica no sentido de desejarem compulsivamente o reconhecimento de que elas são bons chefes. O desejo de adquirirem a imagem perfeita de si mesmas, de sorte que somente dão importância ao sucesso do trabalho.

Quando as pessoas deparam com o silêncio ou com situações que exigem a reflexão, elas sentem o pânico e perdem a oportunidade de se conhecerem e de descobrirem novas formas de pensar a respeito da vida e do trabalho. Elas não entendem que o silêncio permite o confronto com a imagem delas e a edificação de si mesmas. Elas sofrem, com efeito, de hiperatividade profissional.

A terapia psicológica pode colaborar para o autoconhecimento, bem como o apoio espiritual. No caso de Sir 20,1-8, as pessoas conseguirão encontrar vários elementos para superarem o vício pelo trabalho. Ser *sábio* é o desafio diante da sociedade que exige cada vez mais a perfeição e que esquece as fraquezas humanas. O Papa Francisco aponta um caminho

para o exercício da santidade e que pode ajudar na compreensão do sábio como aquele que é eterno aprendiz, porque apenas Deus é o grande Sábio:

O santo é capaz de viver com alegria e sentido de humor. Sem perder o realismo, ilumina os outros com um espírito positivo e rico de esperança. Ser cristão é “alegria no Espírito Santo” (Rm 14,17), porque, “do amor de caridade, segue-se necessariamente a alegria. Pois quem ama sempre se alegra na união com o amado [...] Daí que a consequência da caridade seja a alegria” (São Tomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, II, q. 70, a. 3). Recebemos a beleza da sua Palavra e abraçamo-la “em meio a muita tribulação e, no entanto, com a alegria que vem do Espírito Santo” (1Ts 1,6). Se deixarmos que o Senhor nos arranque da nossa concha e mude a nossa vida, então poderemos realizar o que pedia São Paulo “Alegrai-vos sempre no Senhor! Repito, alegrai-vos!” (Fl 4,4). (FRANCISCO, 2018, n. 122).

Referências

ASENSIO, V. M. *Livros sapienciais e outros escritos*. 2 ed. São Paulo: Ave-Maria, s.d..

BIBLE Works for Windows. In: CD-ROM. v. 7.

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

BÍBLIA DO PEREGRINO. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2006.

CALDUCH-BENAGES, N. Ben Sira y el Canon de las Escrituras, *Gregorianum*, 78, 2, 1997, p. 359-370.

_____. (Org.). *Eclesiástico*. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção Resenha Bíblica).

CONYBEARE, F. C.; STOCK, St. G. *Gramática do grego da Septuaginta*. Traduzido por: SILVA, C. M. D. São Paulo: Loyola, 2011.

DI LELLA, A. The teaching of Ben Sira. *Anchor Bible*, 39, 1987, p. 75-127; 186-189.

FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Gaudete et Exultate*. Alegrai-vos e exultai. São Paulo Paulinas, 2018 (A voz do Papa, 206).

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

GILBERT, M. L'Ecclésiastique: quel texte? quelle autorité? *Revue Biblique*, 94, 1987, 233-250.

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.

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

LÍNDEZ, J.V. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999.

LOWENSTEIN, W. *Ces dépendances qui nous gouvernent. Comment s'en libérer?* Calmann-Lévy, 2005.

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*. 6 ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. Sociedade Bíblica do Brasil, 2015 (com prefácio em português e espanhol).

SELLIN, E.; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Traduzido por: ROCHA, M. D. São Paulo: Academia Crista Ltda, 2007. v. 2.

SILVA, C. M. D. *Leia a bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2007.

A ética da generosidade – uma análise exegética de Lucas 12:13-21

Luiz Felipe Xavier¹

RESUMO

Na perícopes de Lucas 12:13-21 ocorre o diálogo de Jesus com uma pessoa da multidão sobre herança e o ensino de Jesus a essa mesma multidão sobre ganância. Nesse ensino, ele anuncia um princípio espiritual e o ilustra, contando a Parábola do Rico Insensato. Ao final dessa parábola, o princípio espiritual anunciado e ilustrado é enfatizado, estabelecendo-se como um contraponto à ganância o que pode ser chamado de ética da generosidade. O objetivo desta pesquisa é fazer uma análise exegética dessa perícopes. Em tal análise será utilizado o método histórico-crítico. O primeiro passo será a apresentação dos critérios de delimitação da perícopes. O segundo será a tradução, a estruturação e a análise literária do texto. O terceiro será a análise da redação. O quarto será a análise das formas. O quinto será a análise da história das tradições. O sexto e último será a análise do conteúdo e a análise teológica. A pesquisa demonstrará que a perícopes está estruturada da seguinte maneira: Uma moldura narrativa (v. 13-14) introduz o ensino de Jesus que se dá em uma construção concêntrica (v. 15-21). Nessa construção concêntrica, tal ensino é anunciado, ilustrado e enfatizado. A pesquisa demonstrará também que esse ensino de Jesus torna-se mais claro pela relação entre pleoneci/aj (ganância) e perisseu/ein (ter de sobra). Por fim, a pesquisa demonstrará ainda que a antítese da ganância é a generosidade.

Palavra-chave: Ganância; ter de sobra; generosidade; rico para Deus; ética.

1 Delimitação

A perícopes de Lucas 12:13-21, que trata de uma advertência à multidão e da Parábola do Rico Insensato, é precedida por Lucas 12:1-12, que trata de uma série de advertências aos discípulos, e sucedida por Lucas 12:22-34, que trata da confiança no cuidado de Deus e da generosidade com o necessitado. Embora no texto não haja uma clara mudança de indicação cronológica e topográfica, ele pode ser delimitado desta maneira pelas seguintes razões: a) Mudanças de indicações de personagens (cf. Lc. 12:1,13,22); b) Mudanças de indicações de conteúdos gerais; e c) Mudanças de indicações de ações.

2 Tradução, estruturação e análise literária

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

¹³ Ei)=pen de/ tij e)k tou= o)/xlou au)t%=,

¹³ E disse alguém da multidão a ele:

dida/skale, ei)pe\ t%= a)delf%= mou meri/sasqai met' e)mou= th\n klhronomi/an.

Mestre, diga ao irmão meu para dividir comigo a herança.

¹⁴ o(de\ ei)=pen au)t%=,

¹⁴ E ele disse a ele:

)/Anqrwpe, ti/j me kate/sthsen krith\n h)\ meristh\n e)f' u(ma=j;

Homem, quem me constituíu juiz ou divisor sobre vós?

¹⁵ ei)=pen de\ pro\j au)tou/j,

¹⁵ E disse a eles:

(Ora=te kai\ fula/ssesqe a)po\ pa/shj pleoneci/aj,

Atentai-vos e guardai-vos de toda ganância,

o(/ti ou)k e)n t%= perisseu/ein tini\ h(zwh\ au)tou= e)stin e)k tw=n u(parxo/ntwn au)t%=.

porque não no ter de sobra alguém a vida dele está, dos bens dele.

¹⁶ Ei)=pen de\ parabolh\n pro\j au)tou\j le/gwn,

¹⁶ E disse [uma] parábola a eles, dizendo:

)Anqrw/pou tino\j plousi/ou eu)fo/rhsen h(xw/ra.

De certo homem rico produziu abundantes frutos a terra.

¹⁷ kai\ dieologi/zeto e)n e(aut%= le/gwn,

¹⁷ E dialogava consigo mesmo, dizendo:

Ti/ poih/sw,

Que farei,

o(/ti ou)k e)/xw pou= suna/cw tou\j karpou/j mou;

porque não tenho onde juntar os frutos meus?

¹⁸ kai\ ei)=pen,

¹⁸ E disse:

Tou=to poih/sw,

Isto farei:

kaqelw= mou ta\j a)poqh/kaj

Demolirei de mim os celeiros

kai\ mei/zonaj oi)kodomh/sw

e maiores construirei

kai\ suna/cw e)kei= pa/nta to\n si=ton kai\ ta\ a)gaqa/ mou

e ajuntarei aí todo o trigo e as [coisas] boas de mim

¹⁹ kai\ e)rw= tv= yuxv= mou,

¹⁹ e direi à alma de mim:

Yuxh/, e)/xeij polla\ a)gaqa\ kei/mena ei)j e)/th polla/·

Alma, tu tens muitas [coisas] boas armazenadas para muitos anos:

a)napau/ou, fa/ge, pi/e, eu)frai/nou.

Descansa-te, come, bebe, alegra-te.

²⁰ ei)=pen de\ au)t%= o(qeo/j,

²⁰ E disse a ele Deus:

)/Afrwn, tau/tv tv= nukti\ th\n yuxh/n sou a)paitou=sin a)po\ sou=·

Louco, nesta noite a alma de ti requerem de ti.

a(\ de\ h(toi/masaj, ti/ni e)/stai;

E o que preparaste, de quem será?

²¹ ou(/twj o(qhsauri/zwn e(aut%=

²¹ Este é o que entesoura para si

kai\ mh\ ei)j qeo\n ploutw=n.

e que não é rico para Deus.

Considerando a tradução e a estruturação acima, resta a apresentação de um esquema desta estrutura.

Diálogo de Jesus com uma pessoa da multidão sobre herança (v. 13-14)

Ensino de Jesus à multidão sobre ganância (v.15-21)

Anúncio do princípio espiritual (v. 15)

Ilustração do princípio espiritual – Parábola Rico Insensato (v. 16-20)

Declaração final sobre o princípio espiritual (v. 21)

3 Análise da redação

Na perícopre de Lucas 12:13-21 não há paralelo sinóptico direto. Então, tanto o seu conteúdo quanto a sua forma são obras do próprio Lucas. Ao que parece, ele promove a união de dois materiais que poderiam circular de modo independente. Lucas une o material

narrativo, o diálogo de Jesus com uma pessoa da multidão sobre herança (v. 13-14), ao material discursivo, a Parábola do Rico Insensato (v. 16-21). O elo entre esses dois materiais é justamente o ensino de Jesus à multidão sobre a ganância (v. 15). Nesse ensino, ele anuncia o princípio espiritual que será ilustrado pela parábola.

4 Análise da forma

Lucas 12:13-21 pertence ao grande gênero literário denominado Evangelhos. Dentro desse gênero há uma conjunção de três subgêneros: 1) paradigmas ou apotegmas, referentes à parte narrativa da perícopes; 2) ditos ou lógia, referentes à parte discursiva da perícopes; e 3) parábolas e similares, também referentes à parte discursiva da perícopes. No primeiro subgênero, paradigmas ou apotegmas, há diálogos didáticos (v. 13-14). No segundo subgênero, ditos ou lógia, há ditos sapienciais, mais especificamente, exortações. (v. 15). Esta classificação se deve principalmente ao uso do imperativo². No terceiro e último subgênero, parábolas e similares, há as chamadas narrativas de exemplos³ (v. 16-21). No que se refere ao *Sitz im Leben* ou lugar vivencial, é provável que ele seja a catequese⁴.

5 Crítica da tradição

No que tange à crítica da tradição de Lucas 12:13-21, dois destaques se fazem necessários. O primeiro está relacionado ao v. 15, à exortação de Jesus à multidão em relação à ganância: “Atentai-vos e guardai-vos de toda ganância [...]”. Considerando que o contexto dessa exortação é o conflito entre dois irmãos, Fitzmyer sugere: “Nas palavras de Jesus se pode escutar uma reminiscência de Lv. 19:18.”⁵. Esse texto ordena: “Não te vingará e não guardarás rancor contra os filhos do teu povo. Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou Iahweh.”. O segundo destaque está relacionado aos três últimos termos do v. 19c: “[...] come, bebe, alegra-te”. Para Bovon e Fitzmyer, uma possível tradição para esses três termos seria oriunda do profeta Isaías, que afirma: “Em vez disso [convocação para o lamento], o que houve foi exultação e alegria, matança de bois e degola de ovelhas: come-se carne e bebe-se vinho, dizendo: “Comamos e bebamos, porque amanhã morreremos!”” (Is. 22:13 – também

² Há quem considere o v. 15 como ditos de advertência. Bultmann é um exemplo disso (cf. FITZMYER, 1987, p. 444).

³ “Essas histórias são chamadas de “narrativas de exemplos” justamente por sugerir, através de personagens-modelo, exemplos para aquilo que o ouvinte ou leitor deve e não deve fazer” (WEGNER, 2012, p. 254). Todas as narrativas de exemplos encontram-se no Evangelho de Lucas.

⁴ Bovon sugere que a perícopes de Lucas 12:13-21 foi introduzida pelo evangelista para ensinar aos novos convertidos acerca de como lidar com os bens materiais na nova perspectiva do Reino de Deus. Logo, esse ensino deveria ser aprendido e praticado na e pela comunidade de fé. (BOVON, 2002, p. 341).

⁵ FITZMYER, 1987, p. 445.

citado pelo apóstolo Paulo em 1 Co. 15:32).⁶

5 Análise do conteúdo e análise teológica

A perícopre de Lucas 12:13-21 começa com a fala de alguém da multidão. O evangelista não nomeia esta pessoa. Ela se dirige a Jesus como “mestre”, esperando dele tanto o conhecimento da lei quanto os pareceres legais. Na verdade, ela espera uma sentença. Mais do que isso, ela ordena-lhe que sentencie: “dize [imperativo] ao irmão meu”. Essa sentença esperada e ordenada é sobre uma herança⁷.

Em resposta, Jesus lança mão de uma pergunta retórica: “Homem, quem me constituiu juiz ou divisor sobre vós?”. Aqui, o termo “homem” tem uma conotação de reprovação e de distanciamento. Com sua pergunta retórica, Jesus deixa claro a esse homem que ninguém o constituiu juiz ou divisor sobre eles. Isto é, ninguém o constituiu como aquele que dará a sentença, o juiz, e muito menos como aquele que a executará, o divisor. Assim sendo, Jesus se nega a decidir sobre esta sucessão de herança.

Depois de fazer essa pergunta retórica, Jesus se dirige à multidão. Ele vê na fala indevida de um homem sobre herança uma oportunidade de ensinar à multidão sobre ganância: “Atentai-vos e guardai-vos de toda ganância”. Nesse ensino, ele usa dois imperativos, Ora=te (atentai-vos) e fula/ssesqe (guardai-vos). Conforme Louw e Nida, o primeiro imperativo, atentai-vos, tem um sentido de “notar algo ou alguém de forma toda especial, com a implicação de preocupar-se com aquilo ou com aquela pessoa.”⁸. Além disso, é possível que esse primeiro imperativo também seja utilizado em relação aos cuidados necessários com a saúde. Já o segundo imperativo, guardai-vos, tem um sentido de “ficar vigiando contra alguma eventualidade – “guardar, montar guarda, vigiar””⁹. Ao que parece, a ênfase recai sobre uma atitude de defesa. Então, unindo os possíveis sentidos dos dois imperativos, o que Jesus está ensinando é: Tomem consciência dos perigos e defendam-se da ganância.

Aqui, faz-se necessário um aprofundamento no sentido do termo pleoneci/aj (ganância – ou cobiça, avareza, insaciabilidade). Etimologicamente, esse termo é a junção de pleon (mais) e e)\xw (ter)¹⁰. De acordo com Louw e Nida, esse termo se encontra no campo semântico de atitudes e emoções. Portanto, ele se refere a “um desejo intenso de adquirir mais e mais bens materiais ou de ter mais do que os outros, sem levar em conta as reais necessidades.”¹¹. É por isso que a multidão é exortada contra a ganância.

6 BOVON, 2002, p. 349; FITZMYER, 1987, p. 454.

7 A regulamentação sobre a herança está codificada no Pentateuco. P. ex.: Nm. 26:52-56; 27:1-11, 36:1-13; Dt. 21:15-17.

8 LOUW; NIDA, 2013, p. 318.

9 LOUW; NIDA, 2013, p. 433.

10 No Novo Testamento, o termo possui dez entradas (Mc. 7:22; Lc. 12:15; Rm. 1:29; 2 Co. 9:5; Ef. 4:19, 5:3; Cl 3:5; 1 Ts. 2:5; 2 Pd. 2:3, 14). Em todos estes contextos, ele é utilizado de forma negativa.

11 LOUW; NIDA, 2013, p. 262. Fitzmyer segue nesta mesma linha: “Entendemos por “avareza” (*pleonexia*) um desejo desmedido de acumular bens sobre bens, de ter sempre mais e mais, prescindindo absolutamente da necessidade razoável.” (FITZMYER, 1987,

Justificando e aprofundando esta exortação, Jesus declara: “porque não no ter de sobra alguém a vida dele está, dos bens dele”. A multidão deve tomar consciência dos perigos e se defender da ganância porque ela está baseada em uma compreensão inadequada da vida. Isto é, está fundamenta na noção de que a vida consiste em acumular bens materiais. Logo, Jesus ensina que a vida plena e abençoada por Deus (zwh\) não consiste na quantidade de bens que se acumula. Esta acumulação é descrita pelo termo perisseu/ein (ter de sobra). Para Louw e Nida, esse termo se encontra no campo semântico de possuir, transferir e trocar. Ele tem o sentido de “ter tanta abundância que chega a ser mais do que o suficiente. – “ter (muito) mais do que o necessário, ter em abundância””¹².

Assim, é na relação entre pleoneci/aj (ganância) e perisseu/ein (ter de sobra) que se torna ainda claro o princípio espiritual que Jesus está propondo em seu ensino. Ou seja, necessário tomar consciência dos perigos e se defender do desejo de ter cada vez mais. Isso porque a vida plena e abençoada por Deus não consiste em ter mais do que o necessário. Esse princípio espiritual aqui proposto é ilustrado pela Parábola do Rico Insensato.

Jesus começa a parábola descrevendo seu personagem principal. Esse personagem é um homem rico. Ele é, provavelmente, um grande proprietário de terra da Galiléia. Por ser rico, esse homem tem mais do que o necessário para viver. E, mesmo já desfrutando desta confortável situação, Jesus diz que a terra dele produziu abundantes frutos¹³. Ao que parece, esta produção é oriunda da graça de Deus, não do esforço humano. Porém, ela coloca esse homem rico diante de um problema ético: O que fazer com este excedente de frutos? Acumular ou partilhar?

No que se refere à reação do homem rico, Jesus afirma: “E dialogava consigo mesmo, dizendo: Que farei, porque não tenho onde juntar os frutos meus?”. Aqui se encontra um monólogo ou solilóquio. Esse monólogo ou solilóquio revela o caráter ganancioso do homem rico e sua preocupação de acumular ao invés de partilhar. Em resposta a si mesmo e revelando a sua intenção, o homem rico anuncia o que fará. Ele decide tomar quatro atitudes, expressas em quatro verbos, todos no futuro. A primeira atitude é demolir os celeiros que já possui. Aqui começa a manifestação da sua ganância. A segunda atitude é construir celeiros maiores. Uma vez que os celeiros menores foram derribados, celeiros maiores serão edificadas. A terceira atitude é juntar tudo o que possui. Como celeiros maiores foram construídos, haverá espaço suficiente para acumular todo o trigo e as demais coisas boas que possui. A quarta e última atitude é dizer à própria alma que ela tem muitas coisas boas armazenadas. Esta reserva será suficiente para muitos anos.

Aqui, Deus é introduzido na história¹⁴: “E disse a ele Deus: Louco, nesta noite a alma

p. 447).

¹² LOUW; NIDA, 2013, p. 499.

¹³ O verbo eu)fo/rhsen (produziu abundantes frutos) é um *hapax*.

¹⁴ De acordo com Klyne Snodgrass, “esta é a única parábola do Novo Testamento na qual Deus aparece como um ator [ou um personagem] na narrativa.” (SNODGRASS, 2014, p. 554).

de ti requerem de ti.”¹⁵. O próprio Deus vem emitir seu juízo sobre o homem rico. Este é chamado de *)/Afrwn* (Louco). No que tange a esse juízo, Kenneth Bailey comenta:

O Novo Testamento tem quatro palavras que são traduzidas como “louco”. Elas são: *anoetos* – sem mente[;] *asophos* – sem sabedoria[;] *moros* – louco, débil mental[;] *aphron* – louco, insensato. [...] Neste texto, [Lucas] escolheu *aphron*. [...]. Desta forma, aqui este homem rico, que acha que a sua *euphoreo* (abundância de bens [v. 16b]) produzirá *euphron* (a boa vida [v. 19c]), na realidade está *aphron* (sem mente, espírito e emoções [v. 20b]). A sua fórmula para a boa vida é estupidez crassa.¹⁶

Assim sendo, o projeto de vida do homem rico é loucura porque está erigido sobre um falso fundamento: a confiança nos bens materiais. Como ele tem uma grande provisão armazenada, ele pensa que o seu futuro está garantido. Até então, o homem rico não sabe que a sua alma será requerida naquela noite. Consequentemente, a fala de Deus em relação a esta requisição se configura como uma terrível surpresa e um terrível juízo para ele. Uma vez anunciado o juízo sobre o homem rico, Deus lhe faz uma pergunta retórica: E o que preparaste, de quem será?. Obviamente, a resposta a essa pergunta é: Não sei quem ficará com tudo o que preparei, todavia, estou certo de que eu não serei esta pessoa. Então, frente a essa pergunta retórica, a loucura do homem rico se torna ainda mais evidente. Isso porque não faz sentido viver confiando na pseudo segurança proporcionada pelos bens materiais.

Por fim, tendo concluído a parábola do Rico Insensato, Jesus conclui também o seu ensino: “Este é o que entesoura para si e que não é rico para Deus.”. Aqui está a “moral da história” (*nimshal*). Essa “moral da história” é apresentada em um paralelismo antitético. À luz do princípio espiritual (v. 15) e da sua ilustração pela parábola (v. 16-20), louco é aquele que, conforme o primeiro membro do paralelismo, entesoura para si. Como o paralelismo é antitético, o seu segundo membro explicitará, mesmo que de forma negativa, quem é o sábio. Este é aquele que é rico para com Deus. Ser rico para com Deus é o oposto de entesourar para si. Portanto, ser rico para com Deus é partilhar o que se tem com o seu próximo. Paradoxalmente, Jesus está afirmando que quem partilha o que tem com o seu próximo é que é rico. Esta atitude só é possível quando essa pessoa toma consciência dos perigos e se defendeu da ganância. Está estabelecida a ética da generosidade.

Referências bibliográficas

ALAND, B. et al. (Eds.). *O Novo Testamento Grego*. Quarta edição revisada com introdução em

¹⁵ SNODGRASS, 2014, p. 554.

¹⁶ BAILEY, 1995, p. 138.

português e dicionário grego-português. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

_____. *Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece*. 27. Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

BAILEY, Kenneth E. *As Parábolas de Lucas*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

BOVON, François. *El Evangelio Según San Lucas II (Lc 9,51-14,35)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

FITZMYER, Joseph A. *El evangelio segun Lucas – III Traducción y Comentario*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

LOUW Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

SNODGRASS, Klyne. *Compreendendo todas as parábolas de Jesus: guia completo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

Hermenêutica de Mc 1, 12 - 13: Jesus Conviveu com Satanás e Anjos no deserto.

Antonio Francisco Jacaúna Neto

Flávio Henrique Barbosa

RESUMO

Como deve ser o homem da Nova Aliança? É possível responder esta questão a partir da perícopa de Marcos 1, 12 e 13, na análise na interface entre teologia bíblica e a análise do discurso dos elementos simbólicos utilizados pelo hagiógrafo. Ele escolheu cada um dos símbolos utilizados para mostrar que Jesus é o modelo (protótipo), ou novo Adão - como dirá a Patrística, mostrando como deve viver o novo Povo da Segunda Aliança. Para isto, o autor, que é de tradição judaica, estabeleceu alguns paralelos com realidades simbólicas conhecidos do Primeiro Testamento. Ao que tudo indica, ele utiliza cada um dos para mostrar que Jesus, desde o começo, assumiu a postura de como deve ser o novo Homem: ser conduzido pelo Espírito, não se deixar levar pela sedução de Satanás, que soube conviver com feras e ser servido pelos anjos. Ao fazer esta análise, o autor quer não só mostrar como o Filho de Deus se porta, mas também mostrar como deve ser portar o homem a partir de Jesus.

Palavra Chaves: Ser Humano; Conviver; Anjos; Satanás.

Introdução

A caminhada do Povo de Deus é reavivada com a memória dos registros das experiências que este povo fez com o Criador. Esta memória ganhou um vigor diferenciado após o Concílio Vaticano II, que propiciou um maior conhecimento dos fieis, destes registros no Livro Sagrado: a Bíblia. Os estudos bíblicos mostram que a “Palavra de Deus” escrita, recebeu influências do tempo, da cultura, da mentalidade... de seus escritores. Por isso, faz-se necessário lê-la levando em consideração a análise do contexto em que o texto foi produzido, as influências recebidas e o que esta tem a dizer ao contexto dos leitores atuais.

O Evangelho de Marcos descreve a experiência de Jesus no deserto trazendo elementos que já estavam descritos e presentes no Primeiro Testamento que sinalizavam o “novo” a ser esperado ou instaurado. Isto ele o faz para promover diante da comunidade nascente uma atitude nova frente aos desafios presentes da época. Pode-se assim dizer que o “novo” assumido na atitude de Jesus diante do mal, prescreve à comunidade uma nova maneira de ser e agir. O evangelista ao evocar estes acontecimentos assume um lugar de enunciação que chama para si uma autoridade que não é sua, mas de Jesus, e ainda traz elementos simbólicos

de uma cultura religiosa judaica buscando dar sentido à mensagem transmitida.

Todo esforço de enunciação do evangelista é construído a partir de um discurso religioso com características do gênero profético. E nesta ação de enunciação, compreende-se como a linguagem pode ser apropriada pelo sujeito e de que forma ela se torna elemento de constituição identitária. De como um determinado campo de enunciação permite que o sujeito, no caso o evangelista, encontre em determinado grupo uma abertura para a mensagem a ser comunicada e que sejam incorporados elementos a sua identidade. Para a compreensão da estrutura do ato de enunciação de Marcos, torna-se imprescindível a noção de dêixis discursiva presente na teórica de Dominique Maingueneau (1997, p. 41), onde este afirma que: “na língua, a dêixis define as coordenadas espaço-temporais implicadas em um ato de enunciação, ou seja, o conjunto de referências articuladas pelo triângulo (Eu↔tu ↔ Aqui↔Agora)”.

Se existe dêixis discursiva é porque uma formação discursiva não enuncia apenas a partir de um sujeito, de uma conjuntura histórica e de um espaço objetivamente determináveis no exterior, mas por atribuir-se à cena que sua enunciação ao mesmo tempo produz e pressupõe para legitimar. Por trás do evangelista que enuncia os acontecimentos ocorridos com Jesus no deserto, ele ultrapassa umas dêixis imediata, permitindo visualizar uma cena fundadora que possibilita a comunidade nascente dar um novo sentido ao momento vivido. Estes lançam seu olhar para um tempo e espaço escatológicos onde o dado do presente vivido é plenificado por um novo que abre a perspectiva de um horizonte ainda não vislumbrado. Toda a enunciação de Marcos deve ser entendida a partir do caráter constituinte do discurso religioso que confere uma autoridade particular aos seus enunciados. No caso do evangelista ele é aquele que fala por inspiração divina.

1 Possíveis motivos do autor

Os estudos do primeiro evangelho escrito, conforme cânon, embora meio na penumbra dos pesquisadores bíblicos anteriormente, tem ganhado notório destaque devido ao redescobrimto do seu valor. O evangelista Marcos utiliza vários gêneros literários em sua obra, mas começa com uma narração. Retoma-se algo do passado já conhecido pelos leitores dos textos judaicos que considera importante para explicitar quem é e como se manifesta o Filho do Deus (1,1; 8,29; 15, 39). Narrando também se entende melhor os fatos, e para ajudar o leitor/ouvinte a perceber isto, utiliza-se de certos conectivos que facilitam o entendimento futuro. Mas, o que de fato ele pretende com esta narrativa? Parece-nos que o próprio autor já havia dado esta resposta: mostrar quem é Jesus Cristo, portanto, toda a obra que segue é para ilustrar e fundamentar sua tese. Marcos procura ajudar seu destinatário a conhecer a pessoa de Jesus, e conhecendo-o dar continuidade ao que Ele iniciara. De um modo peculiar,

como um artista ele dá “início ao processo de abstração da realidade de Jesus tal qual um pintor que traça sobre a tela os matizes múltiplos até formar um retrato - seja sua obra inteligível à primeira vista ou impressionista de imediato ou ainda necessite de um exercício interpretativo maior” (Amaral, 2016. p. 35).

Partindo do pressuposto que o primeiro evangelho foi escrito no contexto de perseguição, após anos 60 por um conhecedor do judaísmo, pode-se dizer que a obra também quer ser uma forma de ajudar os seguidores de Jesus a se portarem diante dessas tensões. Ou seja, nos momentos de conflitos, estes deveriam voltar seus olhares/corações para a pessoa de Jesus. Ele é o modelo, protótipo do ser humano. O messias esperado, o ‘novo tempo’ pregado pelos profetas, se realiza na pessoa de Jesus. Neste sentido, a perícopa aqui retratada mostra que, em situações tensas, em que o seguidor de Jesus também se encontra meio que no deserto da vida e cercado por feras, o importante é não se deixar levar por estas e manter-se firme, pois no final, os anjos virão servi-lo. Por isso o texto mostra a pessoa de Jesus que aprofunda a sua interioridade, fazendo correlação com a Tradição Judaica. É o Espírito quem o impulsiona ao encontro consigo mesmo, no Deserto, para desenvolver sua interioridade e desenvolver sua capacidade em conviver consigo mesmo-entrar dentro de si mesmo e harmonizar-se com as feras e ser servido no final pelos anjos, mostrando-o uma pessoa diferente tanto dos primeiros (Adão e Eva), quanto dos do que fizeram a travessia do êxodo no deserto.

2 Olhando os símbolos

Se tomarmos por base que Jesus Cristo é o parâmetro de um ser humano pleno, e, portanto realizado, então temos que nos inspirar no modo como ele viveu, para também realizarmos a meta maior! E no primeiro evangelho canônico escrito, têm-se uma a iluminação para como o ser humano deve se portar diante das tensões vitais, a partir de Jesus Cristo. Escolhi um de seus textos para ilustrar a vivência de Jesus com as realidades que normalmente chamamos de “boas” (angelicais) ou “ruins” (feras e demônios). Marcos diz que Jesus não só superou as chamadas “tentações”, como também ficou rodeado de anjos e feras. As feras comuns no deserto são: gazelas, chacais, lobos e hienas, e antigamente na palestina, não faltavam leões. Porém, antes de entrarmos diretamente na questão, permitam-nos trazer presente alguns outros relatos bíblicos que dizem destes mesmos elementos.

O Primeiro Testamento traz constantes referências ao **número 40**, seja a dias ou anos. Esta referência se faz presente quando se quer mostrar o nascimento de algo novo, novo povo em textos sobre o período no deserto, que se fez necessário para que os saídos da escravidão do Egito formassem o povo de Israel (Nm 14,34). Neste período, estas pessoas tiveram tentações diversas e fora chamado a vencer cada uma delas para se tornar Povo de Deus; Para ser um povo, ele precisava deixar de lado as normas do Faraó, por isso, ao dizer da permanência

de Moisés na montanha, o texto sagrado menciona este mesmo tempo com relação ao surgimento das novas coordenadas, ordens, constituição em forma de mandamentos (Ex 34,14s), antes de alcançarem a terra prometida (Ex 16,35); a referência ao número 40 também está presente quando o texto sagrado diz da necessidade do nascimento de um novo povo sobre a face da terra, através da história de Noé no dilúvio (Gn 7,40s) e também ao referir-se a Elias que ao comer e beber do que o Senhor lhe dava, conseguiu caminhar por este período até no monte Horeb (1 Rs 19,8s).

Na tradição bíblica, **o deserto** é o lugar da purificação, da prova, da verificação... Quando Deus quis reconstruir sua Aliança, levou seu povo para viver 40 anos no deserto. Antes de ser um povo totalmente livre, de gozarem a felicidade na terra prometida, este povo faz a experiência do Deserto. O “nosso evangelista” começa a sua obra mostrando que antes de iniciar a vida pública, também Jesus faz a experiência do Deserto, também de 40 dias. Posteriormente refletiremos melhor sobre este período, pois os estudiosos entendem que este é mais uma referência simbólica que cronológica. Pois bem, se Jesus permanece no deserto antes de começar sua atividade missionária, isto significa dizer que tratava-se de um período necessário para surgimento da nova realidade: o REINO. Após falar sobre o deserto e sobre o período de 40 dias, abordemos o significado dos outros elementos presentes na perícope

A perícope termina dizendo da presença de **anjos e feras**, com Jesus. Talvez lembrando ao leitor de como o ser humano fora criado para a felicidade e como esta era vivenciada no Paraíso. O primeiro casal vivia junto com os animais. E dentre estes animais, havia a serpente, que era símbolo do mal, ou, como alguns preferem: o próprio demônio -também os textos de Sb 2,24 e Ap 12,9; 20,2 personificam o mal na figura da serpente. Partindo desta premissa é possível afirmar que não só no meio do paraíso havia a presença do demônio, como também dizer que Jesus vivia junto com anjos e demônio. E, o que entendemos pelos elementos desta perícope: 40 dias, deserto, anjo e demônio, feras?

Além dos anjos, Marcos também menciona a existência de um outro ente, que tentava Jesus no deserto: **Satanás**. E, o que é este? No Primeiro Testamento ele não aparece sempre como um personagem mal. Por exemplo, o livro de Jó vai mencioná-lo como um ser que se aproxima de Deus para conversas com certa frequência, sobre como percebem os seres humanos na face da Terra (Jó 1-2). O autor não cita-os como dois seres antagônicos, inimigos, opostos... Pelo contrário, faz questão de mostrar a proximidade entre os dois e por isso narra, em menos de dois capítulos, dois encontros entre eles, e em ambos, ocorre uma conversa amigável. O termo Satanás, é uma transliteração do hebraico *satan*, indicando um acusador no sentido legal, um queixoso que tem uma acusação a apresentar. A tradição profética, por exemplo, vai citá-lo como aquele que constantemente opõem-se ao projeto de Deus e tenta influenciar o ser humano a segui-lo (Zc 3,1; Is 14,12-14; Ez 28, 12-16). Quando Mateus faz referência à mesma passagem aqui analisada, ele menciona a presença do Diabo (Mt 4,1-11). Embora haja uma diferenciação entre “Satanas” e “Diabo”. Enquanto este vem do

grego *diabolos* que significa : opositor, acusador, adversário, tentador, que também aparece em 5,37;6,13;12,8s;13,19-38, o termo “Demônio” significa criatura sobrenatural, que procura influenciar as ações humanas, inclusive, fazendo-as descobrir algo dentro de si, que provoque alguma divisão em seu ser Mc 5, 12; Ap 12,9), nota-se que em alguns momentos, o uso destes termos são feitos sem muita diferenciação, como por exemplo na perícopes aqui analisada em que se faz referencia a Satan (1,13), no mesmo sentido que Demônio (5,9s), quando por exemplo, Jesus foi a uma sinagoga e lá, encontrou-se com um homem possuído pelo demônio. Se a sinagoga é também o lugar do culto, da presença divina, então, este local é sagrado. O autor diz que no local sagrado, onde Deus habita por excelência, também está presente o demônio. Alguns poderiam dizer se tratar de realidades incompatíveis, mas o autor explicita a presença de ambos e que o demônio só foi expulso e não eliminado, após desafiar Jesus.

3 Buscando significação...

A partir desta leitura dos elementos simbólicos utilizados por Marcos, e conhecidos pela tradição judaica, percebe-se que ele não trabalha com a visão popularmente tida de antagonismo entre o *locus* bom e o *locus* mal, como se os dois não pudessem estar juntos em um mesmo tempo e espaço. Aliás, conforme estamos percebendo, os dois habitam no mesmo *locus*, desde o principio, pois se a serpente do Paraíso também for entendida como Satanás, ou o diálogo entre Deus e Satanás em Jó 1-2. O Criador fez o Paraíso e nele encontramos, não somente o ser humano convivendo com o meio ambiente, mas também para conviver com a Serpente, símbolo do mal (=Satanás), pois esta estava no paraíso. Mas, nem sempre a serpente é símbolo de *Satan*, como por exemplo o povo no deserto foi picado por serpentes e foi sua imagem quem ficou em uma estepe para curá-los desta picada (Nm 21).

Jesus no deserto está convivendo com as feras, sem se deixar levar por elas, nem por seu desespero. Marcos, escrevendo a narrativa pós-evento, o autor pode buscar em seus registros-conhecimentos adquiridos, as relações. E, onde ele buscou-os? Bom, se o autor do evangelho é João Marcos (At 12,12s; 13,5s), então ele teria conhecimento dos ensinamentos de Paulo sobre Jesus ser o novo Adão (cf. I Cor 15, 20-22 e Rm 5, 14-21) porque o acompanhou na missão (At 15, 37; Cl 4,10s) e, como hagiógrafo, teria feito relação da gênese primeira, com a nova gênese, assim como também como o Êxodo e das profecias messiânicas, como por exemplo Is 11, 6s.

O que ele mostra é que a pessoa de Jesus aprofunda a sua interioridade, fazendo correlação com a Tradição Judaica, mostrando-o uma pessoa diferente tanto dos primeiros (Adão e Eva), quanto dos do deserto (travessia). O Espírito provoca que Ele faça o encontro consigo mesmo, guiando-o ao Deserto, para desenvolver sua interioridade e desenvolver sua

capacidade em conviver consigo mesmo -entrar dentro de si mesmo e harmonizar-se com as feras e ser servido pelos anjos. Ao que nos parece, a comparação é plausível pois Jesus é o novo Adão e dá início ao novo povo de Deus, como dizia S. Pedro Crisólogo: “Primeiro Adão, segundo Adão: o primeiro começou, o segundo não acabará. Ele inicia uma nova criação, que ao invés de querer ser igual a Deus (= pecado de Adão), ao invés de deixar-se levar pela tentação no deserto de não se assumir como ser humano, aprende a estar entre feras e anjos, restaurando o sentido próprio de sua natureza.

Voltando a nossa perícopes (Mc 1, 9-13), poderíamos dizer então que Marcos colocou Jesus convivendo com anjos e demônios? Esta passagem de Marcos é interpretada pelos Santos Padres como Jesus inaugurando um novo tempo. Tempo este que fora rompido no Jardim do Éden e os profetas sonhara que ele voltaria como uma convivência harmônica entre as feras, os anjos, os seres humanos... (ver: Os 2,16-20 e Is 11,6-9 e 65,25). Neste novo tempo, os anjos serviam a Jesus, ele o diz no sentido genérico de assistência, de prestação de serviço divino ao humano (cf. Sl 91). E, ao mencionar que Jesus vivia com as feras, podemos ver nestas, a presença do próprio do mal, existente sobre a face da terra, e com o qual o *novo Adão* mostra que precisa-se saber **com-viver** sem deixar-se influenciar por ele. Notemos que Marcos 1,12-13 é diferentemente de Mt 4,1- 11 que narra o mesmo fato, mas com um toque diferente. Para Marcos, Jesus convive com anjos (= Bom) e feras (= Mal) ao mesmo tempo, um não vai embora para depois o outro aparecer! É mister lembrar que o Espírito o impeliu, sobre vontade de Deus Jesus foi conduzido; foi conduzido não para fazer o mal, mas para ser tentado, ou seja, para ser posto à prova pelo mal. E diferente de Mateus o texto de Marcos não diz qual/is foram estas provas-tentações.

Conclusão

Embora alguns pesquisadores gostem de frisar a dicotomia entre Deus e o diabo, entre as coisas e locais de um e as do outro, Marcos utiliza de símbolos que mostram um sentido diferente, em que os dois – Bem e o Mal - estão juntos, no mesmo espaço e interagindo. Como o objetivo do autor é dizer quem é o Filho de Deus, então há uma questão fundante: mostrar Jesus como protótipo do ser humano que se deixa conduzir pelo Espírito e não pelo mal que ficou com ele o tempo todo no deserto. O evangelista continua nesta tese ao mostrar que quando uma pessoa passa a viver conforme o mal (e não simplesmente convive com ele do lado!) o demônio passa a predominar na vida da pessoa, este precisa ser expulso.

O “homem novo”- Jesus, ensina como conviver com estas diversidades que o acompanharam ao longo de sua missão terrena e também estão presentes em todos os seres humanos. Marcos parte de um lugar de enunciador de uma situação discursiva, assumindo uma

posição no ato de sua enunciação. Por trás de Jesus, Marcos ultrapassa a dêixis imediata onde se visualiza uma cena fundadora que possibilita aos interlocutores a compreensão de um novo sentido do momento vivido.

Referências

AMARAL, Junior Vasconcelos do. **A paixão de Jesus no Evangelho de Marcos** (14,1 – 16,8): uma leitura narratológica. Belo Horizonte: FAJE, 2016. Tese disponível em <http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/011116-mW0yjQ7qRGmJs.pdf>

BROWN, Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo.

KELLY, Henry Angar. **O Diabo não é tão ruim como dizem**. Revista EPOCA, em 19/9/2008. Disponível em <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EM112862-15295,00.html> Acesso em 13 Out 2017.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. 3. ed. Campinas, São Paulo: Pontes, 1997.

MELO, Wedja Domingos de e MIRANDA, Adélia. **Jesus em confronto com as forças do mal: uma abordagem teológica espiritual de Mc 1, 12-13**. Revista Estudos Bíblicos N. 135, julho de 2017.

VALENTIM, Fabio. **JESUS: O Novo Adão**. Disponível em <http://sanctiecclesia.blogspot.com.br/2011/05/jesus-o-novo-adao.html>. Acesso em 5 de maio de 2018.

O modelo da santidade cristã: Exegese intertextual em 1 Pedro 1:14-16

Vanderlei Dorneles¹

RESUMO

A epístola de 1 Pedro traz um apelo aos cristãos para deixar as “paixões” antigas e viver em “santo procedimento”. Esse apelo é justificado com a citação da frase de Levítico “sede santos, porque eu sou santo”. Esta epístola circulou originalmente em comunidades cristãs da Ásia Menor, em sua maioria de origem gentílica e, depois, passou a fazer parte das Bíblias cristãs. Em que consiste o conceito da santidade a ser praticada pelos cristãos gentílicos segundo a compreensão expressa nessa epístola? O objetivo desta comunicação é analisar o modelo de santidade na citada epístola a partir da identificação de seus intertextos. Para tanto, emprega-se o conceito de texto e intertextualidade conforme entendidos por Julia Kristeva e Iuri Lotman, e de exegetas como Steve Moyise, Jon Paulien e Gregory K. Beale.

Palavras-chave: Santidade, Pedro, Intertextualidade, Levítico.

Introdução

Santidade não tem sido um tópico muito discutido pelos cristãos, embora o Novo Testamento (NT) use inúmeras vezes o conjunto de palavras gregas *hagiazō*, *hagia* e *hagios* (“santificar”, “santuário”, “santo”). Igualmente, o Antigo Testamento (AT) emprega com frequência o conceito de santidade. No contexto dos rituais do santuário as prescrições de santidade são recorrentes especialmente no Pentateuco.

Os escritos apostólicos, entretanto, tratam do tema da santidade na vida cristã de forma recorrente (cf. Rm 6, 7; 1Co 5-8; Ef 4:25-5:1; 1Pe 1-2). Paulo exorta os cristãos a apresentar o “corpo por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus” (Rm 12:1). Afirma que Cristo se sacrificou pela igreja para a “santificar e lavar” a fim de apresentá-la a Deus como “igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito” (Ef 5:27).

Pedro, por sua vez, também exorta os cristãos a viverem na santificação do Espírito (1Pe 1:2). Ele apela a eles, que anteriormente viviam na “ignorância” e nas “paixões” carnis, que se tornem “santos” em todo procedimento (1:15). O apóstolo reforça essa exortação com uma citação do texto clássico da santidade em Levítico, quando Deus disse aos israelitas: “Vós vos consagrareis e sereis santos, porque eu sou santo” (Lv 19:2; cf. Lv 11:44, 45; 20:7).

¹ Vanderlei Dorneles, teólogo e jornalista, é Doutor em Ciências pela Escola de Comunicação e Artes (USP) e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. É autor do livro *A Mitologia do Império* (CRV, 2011). E-mail: vanderlei.dorneles@ucb.org.br.

Como os leitores originais da carta de Pedro entenderam essa exortação? Deveriam eles viver na prática dos costumes judaicos relativos a comer e beber, ou o texto prescrevia comportamentos santos apenas em relação a paixões sexuais e embriaguez?

Esta leitura do apelo de Pedro é feita partir da identificação dos intertextos de 1 Pedro no Pentateuco. Para tanto se emprega a metodologia da exegese intertextual, com base no conceito de intertextualidade da teoria literária de Kristeva e Lotman, e da exegese intertextual de Moyise, Beale e Paulien. A comparação do texto grego de Pedro e Levítico é feita por meio do banco de dados denominado BGT, do *BibleWorks 10*, que é uma combinação dos bancos de dados BNT (Novum Testamentum Graece, edição 27 da Nestlé-Aland, 1993) e LXT (LXX Septuaginta, editada por Alfred Rahlfs).

1 Contexto e destinatários de 1 Pedro

A autoria e a origem da primeira epístola de Pedro é discutida pelos comentaristas com base em dois pontos principais: as perseguições mencionadas na carta e o estilo do texto grego. Alguns intérpretes entendem que as perseguições aos cristãos por parte de Nero se limitaram à cidade imperial romana e não se estenderam para regiões mais longínquas, como a Ásia Menor para onde a epístola foi dirigida originalmente. Nesse caso, a perseguição mencionada em 1Pe 4:12-18 não seria a de Nero. Uma vez que Pedro morreu no tempo de Nero, a epístola seria do tempo de Domiciano ou Trajano (BEARE, 1961, p. 13), cujas perseguições aos cristãos teriam alcançado as citadas regiões.

Nero cometeu suicídio em 68 EC, e a tradição indica que Pedro foi crucificado em Roma nos últimos anos de Nero. As referências cruzadas entre 1 Pedro e as cartas paulinas de Romanos (58 EC), Efésios e Colossenses (61-63 EC) indicam que 1 Pedro deve ter sido escrita após essas epístolas paulinas e antes de morte de Nero, portanto, entre os anos 62 e 64 EC. O fato de ele se dirigir de forma clara e predominante a uma audiência de primeira geração de cristãos (cf. 1Pe 1:14; 4:3) reforça essa data.

Outra indicação do tempo da escrita é o fato de Pedro exortar os leitores a serem submissos ao rei e a honrá-lo (1Pe 2:13, 17). Kistemaker (2007, p. 19) entende que “isso dificilmente seria esperado de Pedro se ele tivesse escrito sua carta depois de Nero ter executado muitos cristãos após o incêndio de Roma em 64 EC”.

Os eruditos também insistem que Pedro, um antigo pescador, seria incapaz de escrever a epístola, em um grego refinado, como é o caso. Kümmel (1966, p. 297) destaca que “a linguagem de 1 Pedro está em grego impecável, com inúmeros recursos retóricos: sintaxe correta (1:23; 3:16), frases paralelas (4:11), composições em serie (1:4)”. Além disso, há diversas citações e alusões ao AT “sem exceção extraídas da LXX”. Para Kümmel, tudo isso é

inconcebível a um Pedro galileu. De fato, Atos 4:13 se refere a Pedro e João como “homens iletrados [*agrammatos*]”.

Outra questão por que Beare (1961, p. 45) defende que o apóstolo Pedro não poderia ter escrito 1 Pedro é que seria “inimaginável” que ele tivesse tal conhecimento da LXX, a versão grega do AT, ao ponto de citá-la algumas vezes de forma fluente. No entanto, a Galileia não era uma terra estranha ao helenismo. Pelo contrário, o antigo profeta Isaías se refere à “Galileia dos gentios” séculos antes de Cristo (Is 9:1; Mt 4:15). Kistemaker (2007, p. 8) afirma que no tempo de Cristo, a Galileia tinha sido grandemente influenciada pela cultura helênica e muitas pessoas conheciam a língua grega.

Assim, se 1 Pedro é uma genuína carta de Pedro, então ela deve ter sido escrita provavelmente de Roma “pouco tempo antes da grande perseguição de Nero, ou seja, 62-64 EC” (BLUM, 1981, p. 212).

Além disso, há as evidências internas da autoria apostólica. O autor apresenta-se como “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo” (1Pe 1:1) e “testemunha dos sofrimentos de Cristo” (5:1). Ele também menciona Silas e Marcos, colaboradores bem conhecidos da igreja apostólica (At 15:22, 37; 12:12). Há inúmeros paralelos e linguagem comum entre a epístola de 1 Pedro e as falas e os sermões de Pedro registrados em Atos 2:14-40, 3:11-26, 4:9-12, 5:29-32, 10:34-43 e 15:7-11. O texto informa que o autor escreveu a epístola com a ajuda de Silas (1Pe 5:12), o qual é retratado como líder na igreja (At 15:22), profeta (15:32), colega de Paulo (15:40) e cidadão romano (15:32). Paulo o menciona várias vezes (2Co 1:19; 1Ts 1:1; 2Ts 1:1). Silas teria dado à epístola sua característica linguística e gramatical refinada.

Outro fator interno é que não há indicações de que a epístola estivesse sendo escrita a “uma segunda geração de cristãos”, mas a uma primeira geração (KISTEMAKER, 2007, p. 7). Nesse caso, o período de Nero parece mais indicado do que o Trajano e Domiciano, que governaram durante a transição do primeiro para o segundo século.

A epístola de 1 Pedro nomeia seus leitores como dispersos do “Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia” (1Pe 1:1). Kistemaker (2007, p. 16) destaca que “os residentes dessas regiões estavam em Jerusalém no dia de Pentecostes (At 2:9-11) e ouviram o evangelho proclamado pelos apóstolos”. Nesse caso, possivelmente, alguns dos 3 mil convertidos à fé cristã seriam da Capadócia, Ásia e Ponto (At 2:9, 41). Além disso, durante suas viagens missionárias, Paulo estabeleceu igrejas em algumas dessas províncias pregando a judeus e gentios (ver At 16:6; 18:23; 19:10, 26).

Em geral se assume que Paulo foi missionário aos gentios, e Pedro era o apóstolo aos judeus (Gl 2:7-9). No entanto, Paulo evangelizou judeus e se dirigia a eles em suas cartas (At 20:21; 18:5; Rm 1:16). Da mesma forma, Pedro também evangelizou gentios (At 10:28). Nessa linha, Kistemaker (2007, p. 17) pontua que a epístola de 1 Pedro “provê indicativos” de que muitos de seus leitores originais eram gentios. O apóstolo relembra seus leitores de

que “anteriormente” eles viviam em ignorância (1Pe 1:14), mas que “foram regatados” do “fútil procedimento” legado por seus pais (1:18). Ele os lembra de que “antes, não éreis povo, mas, agora, sois povo de Deus” (2:10) e de que eles tinham “executado a vontade dos gentios” (4:3).

Nessa mesma perspectiva, Blum (1981, p. 212) argumenta que “Pedro pode ter evangelizado a região norte da Ásia Menor, enquanto Paulo fundou igrejas no sul e no oeste dessa região”. Além disso, segundo ele, é possível que Silas tenha ministrado nessas províncias do norte. As comunidades cristãs dessa região eram “compostas de cristãos de origem tanto judaica quanto gentílica”; no entanto, “os cristãos superavam os judeus nessas regiões”. A informação de 1Pe 4:3-4 apoia a tese de que a maioria dos cristãos e leitores originais da carta tinha se convertido do paganismo, e não do judaísmo, pois tinham vivido segundo a “vontade dos gentios”.

Assim, evidências tanto externas quanto internas parecem apoiar a autoria apostólica de 1 Pedro e de que a epístola teria sido escrita antes do final do primeiro século a uma audiência cristã predominantemente de origem gentílica.

2 O apelo à santidade

A carta de Pedro trata com a elevada vocação dos cristãos como povo de Deus na terra. Emprega o conceito de santidade em contraste com as “paixões (*epithumía*) da carne”. Esta palavra grega ocorre oito vezes na epístola. Pedro opõe a “santificação do Espírito” (1Pe 1:2) às “paixões da carne”, modo de vida dos gentios, segundo o texto (4:3).

Ao entrar no tema da santidade, a epístola deixa claro que a origem de seus leitores era pagã. Eles tinham vivido na ignorância, mas foram separados para Deus (1Pe 1:14; cf. Ef 4:18). Kistemaker (2007, p. 60) afirma que “os leitores originais de Pedro eram ignorantes em relação à lei moral de Deus e, portanto, sua conduta era governada pelos desejos pecaminosos”. Pedro divide claramente a experiência de seus leitores em dois estágios para fortalecer seu argumento de que eles têm agora um status diante de Deus. Os que “anteriormente” viviam segundo as “paixões da carne” agora deviam viver segundo a “santificação do Espírito”. Nisso, ele evidencia proximidade com a carta de Paulo aos Romanos (cf. Rm 7-8).

O que o apóstolo quer indicar com o emprego do substantivo grego *epithumia* é feito claro na própria epístola. Em 1Pe 4:3, ele diz: “Basta o tempo decorrido para terdes executado a vontade dos gentios, tendo andado em dissoluções, concupiscências, borracheiras, orgias, bebedices e em detestáveis idolatrias.” A lista inclui seis graves pecados transgressivos da santidade cristã. Blum (1981, p. 244) destaca que a “idolatria detestável” ou “idolatria ilícita” distinguia os judeus dos vizinhos pagãos, o que enfatiza que os leitores originais de 1

Pedro eram de origem gentílica. Kelly (1969, p. 68) afirma que a escolha da palavra *epithumía* é significativa porque para os judeus ou para os cristãos, a “ignorância cristã” acusada na carta “envolvia muito mais do que o desconhecimento da lei moral”, mas devassidão e práticas pagãs que contaminavam os cristãos. O emprego do termo por Pedro só faz sentido se “a maioria, em qualquer proporção, dos leitores são convertidos do paganismo” (KELLY, 1969, p. 68).

A fim de dirigir seus leitores à compreensão de seu novo status como povo de Deus, Pedro faz inúmeras alusões ao Antigo Testamento, e nesses textos fundamenta sua argumentação. A epístola emprega o texto literal da LXX algumas vezes e outras o citam de memória, mudando o palavreado em alguns detalhes. Dessas 12 referências diretas, seis são de Isaías, duas de Provérbios, duas dos Salmos, uma de Êxodo e uma de Levítico.²

A frase empregada em 1 Pedro 1:16, como justificativa para o apelo à santidade é característica de Levítico (cf. 11:44, 45; 19:2; 20:7). Qual seria o objetivo do autor de 1 Pedro em exortar seus leitores a um procedimento cristão santificado com base no conceito de santidade de Levítico? Estaria ele recomendando a vida cristã apenas em termos de separação dos costumes pagãos, ou teria ele o objetivo de recomendar as práticas de santidade do AT?

Antes de tratar dessas questões, é preciso considerar algumas implicações semânticas no processo da intertextualidade.

3 Intertextualidade

Julia Kristeva desenvolveu o termo “intertextualidade”, em 1969, trabalhando a partir da noção de dialogismo de M. Bakhtin. Seu conceito de texto indica ou pressupõe um relacionamento dialógico entre os diversos textos. Nesse relacionamento dialógico, os textos compartilham uma dada “infraestrutura”, a qual não se pode perceber senão quando se junta à leitura do texto a análise dos intertextos. No nível de sua infraestrutura, o texto é lido como parte de uma rede de textos ou como parte da cultura que o engendra. Para Kristeva (1969, p. 64), “a palavra (o texto) é um cruzamento de palavras (de textos) onde se lê, pelo menos, uma outra palavra (texto)”. Nisso, ela emite sua afirmação clássica de intertextualidade: “Todo texto se constrói como um mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto” (1969, p. 64). A relação dialógica entre os textos não é algo particular da interpretação. O que Kristeva (1969, p. 66) afirma é que os textos são desenvolvidos a partir de diálogos intertextuais. Nesse sentido, “o dialogismo é inerente à própria linguagem” e ao pensamento.

² As citações diretas são as seguintes: 1 Pe 1:16 (Lv 19:2); 1:24-25 (Is 40:6-8); 2:6 (Is 28:16 [LXX]); 2:7 (Sl 188:22); 2:8 (Is 8:14); 2:9a (Is 43:20 [LXX]); 2:9b (Êx 19:6 [LXX]); 2:9c (Is 43:21 [LXX]); 2:22 (Is 53:9); 3:10-12 (Sl 34:12-16); 4:18 (Pv 11:31 [LXX]); e 5:5 (Pv 3:34 [LXX]).

Também na linha de Bakhtin, o semiótico da cultura Iuri Lotman desenvolveu um conceito de texto em que as relações dialógicas são concebidas como condições mesmas de sua formação e interpretação. Para Lotman (1996, p. 78), o texto da cultura é codificado em pelos menos duas linguagens, a vernacular e a da cultura. A segunda linguagem, para Lotman, é uma linguagem da cultura. Não é o idioma em si mesmo, mas um modelo de realidade. Essa linguagem é o que faz com que o texto deixe de ser apenas uma “mensagem elementar dirigida do destinador ao destinatário” para ser um texto da cultura, tornando-se “semioticamente heterogêneo”, ou seja, “capaz de entrar em complexas relações tanto com o contexto cultural circundante quanto com o público leitor”.

Nessa linha de pensamento, Steve Moyise (2002, p. 418), um dos primeiros teólogos a empregar o conceito de intertextualidade nos estudos bíblicos, propõe que nenhum texto pode ser visto como uma “ilha isolada”, nem pode ser entendido isoladamente. O texto só pode ser entendido como “parte de uma rede ou malha de outros textos”. Moyise (2002, p. 419) fala de três tipos principais de intertextualidade: “citações, alusões e ecos”.

Moyise (1995, p. 111) postula que a “tarefa de intertextualidade é explorar como o texto fonte continua a falar através do novo texto e como o novo texto força novos significados do texto fonte”. Por sua vez, Jon Paulien (2004, p. 139) afirma que o “propósito das alusões intertextuais é levar o leitor a considerar a passagem do Antigo Testamento e aplicar seu significado ao novo texto”. Falando mais tecnicamente, Gregory K. Beale (2012, p. 56) propõe que a alusão intertextual deve consistir na reprodução da passagem do Antigo Testamento ou outro escrito, numa combinação singular de no mínimo “três palavras”, mas “é possível que um número menor de palavras ou mesmo uma ideia seja uma alusão”.

Os diversos intertextos do AT na epístola de 1 Pedro fazem com que de simples carta apostólica o escrito alcançasse o status de um texto da cultura, devendo ser interpretado como parte de uma rede maior de textos. A identificação dos mesmos e sua leitura junto à leitura de 1 Pedro permitem ao intérprete chegar à infraestrutura da epístola, nível em que 1 Pedro fala a partir de uma memória estendida de textos. Esses intertextos permitem que textos antigos, presentes na memória do autor e de seus leitores, continuassem a falar a eles, sendo retomados, ressignificados e renovados. Ben Witherington (2016, p. 351) afirma que a carta de 1 Pedro faz cerca de 45 referências ao AT, e a lista pode ser expandida ao se ouvirem também os ecos. Segundo ele, as citações das Escrituras mostram a “fonte” das ideias da epístola de 1 Pedro.

4 Os intertextos de 1 Pedro 1:16

Ao exortar aos cristãos à santidade, Pedro apela para a frase típica de Levítico (“sede

santos, por que eu sou santo”), como um tipo de autoridade estabelecida. Ele cita ao AT na mesma linha das citações de Jesus (cf. Mt 4:10; 26:31; Mc 9:13; Lc 4:17; Jo 10:34). Se o texto de Levítico é uma fonte e um intertexto em 1 Pedro, o que significa ser santo segundo a compreensão apostólica?

Blum (1981, p. 224) afirma que Deus é santo e que “santidade envolve pureza e integridade moral”. Para ele, a ideia básica de santidade aqui é a de “separação de tudo que é profano”. Witherington (2016, p. 349) entende que santidade, em 1 Pedro, “envolve a conduta”, e não deve ser vista como uma opção para os cristãos, mas como a “essência da vida cristã”, envolvendo o que “o Espírito faz nos crentes (santificar, limpar) quanto o que eles fazem pelo poder do Espírito em suas atitudes e em seu comportamento”. É, portanto, “um termo compreensivo para a conduta e o viver cristão”.

Kistemaker (2007 p. 61) entende que o adjetivo descritivo “santo” revela a “absoluta pureza de Deus”. Santidade, nesse caso, tem que ver com pureza em relação a questões litúrgicas. Pureza e integridade moral, porém, podem ser termos um pouco subjetivos em relação às questões práticas postuladas em Levítico. Prasad (2000, p. 186) afirma que “a santidade de Deus e a resultante santidade requerida de seu povo é para ser entendida da perspectiva do background judaico e do AT, conforme indicam as citações de Levítico feitas no texto de Pedro”.

O texto citado em 1 Pedro 1:16 (“sede santos, porque eu sou santo”) é citado três vezes em Levítico (Lv 11:44, 45; 19:2; 20:7). O conteúdo é o mesmo, mas há pequenas variações, sendo Lv 19:2 o texto que na LXX corresponde melhor à frase de 1 Pedro. Ver tabela abaixo:

A frase de Pedro em Levítico		
1Pe 1:16	<i>hágioi ésesthe, hótí ego hágios</i>	
Lv 11:44	<i>hágioi ésesthe hótí hágios eimi ego</i>	<i>kúrios hó theos humon</i>
Lv 11:45	<i>ésesthe hágioi hótí hágios eimi ego</i>	<i>kúrios</i>
Lv 19:2	<i>hágioi ésesthe hótí ego hágios</i>	
Lv 20:7	<i>ésesthe hágioi hótí hágios ego</i>	<i>kúrios hó theos humon</i>

Prasad (2000, p. 192) considera que Lv 11:44 seja o texto mais próximo. Uma vez que faz parte do código de santidade (Lv 17-26), o texto de Lv 19:2 pode ser a passagem referida por Pedro. Ele entende que Lv 11:44 e 45 estariam fora dessa relação porque pertence à tradição da Páscoa\êxodo, além de ser parte da “prescrição das leis dietéticas que tratam da classificação dos animais puros e impuros”. Por sua vez, Lv 20:7 e 26 (versículo também próximo ao texto de Pedro) é parte das leis relativas a penalidades por sacrifício a Moloque, feitiçaria e ofensas sexuais. Já o texto de Lv 19:2 está no contexto imediato das “leis e exortações à vida santa com respeito a deveres e relacionamentos religiosos e sociais”. Por isso, seria mais compatível com o contexto da citação de Pedro.

Uma vez identificado o intertexto de 1Pe 1:16, é preciso considerar o contexto dessa

frase em Levítico. Ao descomprimir cada uma das passagens de Levítico que admoesta à santidade, é possível identificar aspectos específicos da santidade requerida do povo de Deus, os quais tornam o apelo de Pedro mais prático e objetivo. O texto de Lv 11:44 e 45 faz um resumo de Levítico 11, o primeiro grande conjunto de instruções sobre as leis alimentares. Por sua vez, Lv 19:2 está ligado a todo o contexto do código de santidade (Lv 17-26) que faz proibições relativas à sexualidade (incesto, adultério, homossexualidade e bestialidade), mas também sucede e precede a proibição de Lv 17:10-16 e 19:26 de se consumir sangue. Por fim, Lv 20:7 precede a admoestação em Lv 20:25 para se fazer distinção entre carnes limpas e impuras. O código de santidade também proíbe o sacrifício aos ídolos (17:7), a opressão (19:13), a marcação do corpo (19:28), a quebra do sábado (19:30) e feitiçaria e consulta aos mortos (19:31).

Em geral, os intérpretes de 1 Pedro 1:14-16 concordam que a santidade ética e moral, especificamente relacionada ao abandono da idolatria (1:18) e de perversões sexuais (1:14), seja o que é principalmente pretendido na admoestação de Pedro. No entanto, os intertextos com o Pentateuco em 1 Pedro 1:16, sugerem que as leis dietéticas e o sábado podem estar incluídos nas admoestações de Pedro aos cristãos do final do primeiro século, como parte das atitudes práticas relativas à santidade. No contexto de Atos 10, Pedro reage a uma visão recebida, afirmando: “jamais comi coisa alguma comum ou imunda” (v. 14). Em At 10:28, ele afirma ter entendido que, na visão, os animais representavam pessoas e não comida em si mesma.

Kelly (1969, p. 68) afirma não ser exagero detectar uma “nova alusão à tipologia do batismo do êxodo” na admoestação de Pedro. O Egito era para os judeus o símbolo do mundo pagão. Assim, da mesma forma que os hebreus, depois do êxodo, foram convidados a abandonar seus antigos hábitos de vida egípcios (Lv 18:2-4; pouco antes do chamado à santidade em 19:2), “devem os cristãos batizados serem libertados de seu passado pagão”.

Curiosamente, a frase de Pedro “não vos amoldeis as paixões que tínheis anteriormente” (1Pe 1:14) ocorre quase idêntica em Rm 12:2: “não vos conformeis com este século.” O particípio imperativo do verbo grego *syschematizo* (“não vos amoldeis”/“não vos conformeis”) ocorre só em 1Pe 1:14 e Rm 12:2. Prasad (2000, p. 186) entende que esse sentido cültico de ambos os textos sugere que o código de santidade é validado para os cristãos como parte dos valores morais e éticos da vida cristã, mas sem perder seu valor cültico e ritual. A igreja cristã deve ser santa para que seja apresentada a Deus como oferta pura. “A união do aspecto cültico original com a ideia moral de ser puro e perfeito é visto já no código de santidade de Levítico 17-26.” Prasad (2000, p. 186) afirma que “o elemento ético emerge da compreensão de Israel acerca do próprio Deus, em sua majestade e perfeição como o santo por excelência (cf. Os 11:9)”.

Considerações finais

A epístola de 1 Pedro é dirigida a uma audiência predominantemente de origem pagã. Os cristãos são exortados a viver em santidade e a abandonar as paixões antigas. Esta admoestação é feita a partir de referências textuais ao código de santidade em levítico. O sentido produzido pelos intertextos de Levítico de 1 Pedro é de que santidade para os cristãos do final do 1º século era sinônimo de pureza e separação das paixões carnis. Pedro fala a partir do código de santidade prescrito a Israel, o que coloca os cristãos como herdeiros da mesma aliança.

A carta toma o código de santidade de valor predominantemente ritual e o ressignifica ou aplica no contexto cristão do primeiro século com valor predominantemente moral e ético. No entanto, o valor ritual ou cútico original dos intertextos não é abandonado. Tanto Pedro quanto Paulo consideram que a igreja deve santificar-se para ser apresentada a Deus como uma oferta santificada. Os cristãos do final do 1º século entendiam santidade ética e moral em oposição a idolatria e paixões sexuais. Entretanto, as leis de saúde podiam estar incluídas nesse conceito no contexto da escrita da epístola.

Referências

- BEALE, G. K. **The Book of Revelation**. *The New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013.
- BEARE, Francis Wright. **The First Epistle of Peter: The Greek Text with Introduction and Notes**. 2ª ed. Oxford: Blackwell, 1961.
- BLUM, Edwin A. **The Expositor's Bible Commentary**. Vol. 12. Hebrews to Revelation. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981.
- GINGRICH, F. Wilbur. **Shorter Lexicon of the Greek New Testament**. Rev. Frederick W. Danker. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- KELLY, J.N.D. **A Commentary on the Epistles of Peter and Jude**. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1969.
- KISTEMAKER, Simon J. **New Testament Commentary**. James, Epistles of John, Peter, and Jude. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.
- KRISTEVA, Julia. **Introdução a Semanálise**. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- KÜMMEL, Werner Georg. **Introduction to the New Testament**. New York: Abingdon Press, 1966.
- LOTMAN, Iuri. **La semiosfera: semiótica de la cultura e del texto**. Trad. Desiderio Navarro. Madri: Frónesis Cátedra/Universitat de Valencia, 1996.

MOYISE, Steve. Intertextuality and Biblical Studies: A Review. **Verbum et Ecclesia JRG** **23(2)** 2002. p. 418-431.

MOYISE, Steve. The Old Testament in the Book of Revelation. **JSNTSup** **115**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

PAULIEN, Jon. **The Deep Things of God**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2004.

PRASAD, Jacob. Foundations of the Christian Way of Life According to 1 Peter 1:13-25: An Exegetical-Theological Study. **Analecta Biblica**. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2000.

WITHERINGTON, Ben. **New Testament Theology and Ethics**. Vol. 1. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016.

Salmo 2: A dimensão sócio-política do messias.

Leonardo Agostini Fernandes¹

Introdução

A designação *Salmos messiânicos*, também denominados de *Salmos régios*, diz respeito, no âmbito bíblico, a uma particular relação teológica e antropológica. Por esta, declara-se o domínio de YHWH sobre o seu povo (*quem*), em Sião (*onde*), através de um messias-rei (*por quem*), exaltados pelo próprio povo, mas também entre as nações (*reinado universal*).

A análise que se segue do Sl 2, dentro dessa dinâmica relação, permite perceber, além da sua lógica interna, o núcleo da sua mensagem. A presente comunicação seguirá três pontos: 1) Proposta de tradução segmentada; 2) Proposta estrutural; 3) Algumas considerações finais.

1. Proposta de tradução segmentada

Nos vv. 1-2, fala o orante, introduzindo uma questão e uma constatação; a seguir, como que cedesse a fala aos opositores, no v. 3, os planos dos insatisfeitos são deflagrados; nos vv. 4-5, o orante retoma a fala, indicando a reação de YHWH e, no v. 6, ele também parece ceder a fala a YHWH, que deseja fazer uma declaração ao seu messias (v. 7a); nos vv. 7b-9, como se fosse o porta-voz de YHWH, o orante, o próprio messias, ou um notável da corte, profere um oráculo. Nos vv. 10-12, a fala é do orante, mas com uma mensagem para todos (v. 12e).

- 1a | Por que se agitaram nações
- 1b | e povos tropeçavam no vazio?
- 2a | Posicionavam-se reis da terra
- 2b | e nobres conspiraram juntos,
- 2c | contra YHWH e contra o seu messias:
- 3a | “Rompamos com as suas rotas de fuga,
- 3b | e arranquemos de nós as suas amarras.”
- 4a | O que habita nos céus rirá.
- 4b | Adonay caçoará deles.
- 5a | Então, a eles falará na sua ira
- 5b | e no seu furor os apavorará:

¹ (PUC-Rio) laf2007@puc-rio.br // www.estudosbiblicos.teo.br curriculum lattes: <http://lattes.cnpq.br/6431968963433274>

- 6a | “Eu constituí o meu rei.
6b | Sobre Sião [está] meu monte santo.
7a | Quero proclamar por decreto”,
7b | YHWH disse para mim:
7c | “Tu és meu filho!
7d | Eu hoje te gerei!
8a | Pede-me,
8b | pois quero dar nações por herança a ti
8c | e por tua posse serão os confins da terra.
9a | Os romperás com cetro de ferro,
9b | como vaso do forneiro os fragmentarás.”
10a | E agora reis, sede cautos,
10b | fazei-vos guiar, juízes da terra.
11a | Servi YHWH com temor
11b | e exultai com tremor.
12a | Beijai sem mancha,
12b | sem que se irrite
12c | e pereçais pela conduta,
12d | porque se acenderá rápido a sua ira.
12e | Felizes todos os que se refugiam nele.

2. Proposta estrutural

O Salmo começa com uma pergunta, indicadora de desventura: nações e povos, talvez vassallos ou oportunistas, parecem querer se rebelar ou mover guerra contra YHWH e o seu messias (vv. 1-3), mas termina com uma bem-aventurança (v. 12e). No corpo, são oferecidos critérios e argumentos que fundamentam a reversão da postura inicial e se alude a “reis” e “juízes” (vv. 4-12d). Uma estrutura simétrica ajuda a visualizar essa dinâmica:

A: **Ação insensata** de quem conspira contra YHWH e seu messias (vv. 1-3);

B: **Reação** de YHWH que não se intimida e ridiculariza quem conspira (vv. 4-5);

C: **Fala de YHWH e seu oráculo**: declara o messias, filho e rei em Sião, seu monte santo, e confere autoridade e poder que o legitimam (vv. 6-9);

B': **Exortação** para que se tema YHWH e se reverencie seu messias (vv. 10-12d);

A': **Ação sensata**: buscar refúgio em YHWH através do seu messias (v. 12e).

Nos vv. 1-2, uma pergunta e uma afirmação são apresentadas pelo orante. A pergunta diz respeito, de forma genérica, às “nações” e aos “povos”, que se agitaram e se equivocaram ao se unirem contra YHWH e seu messias. A afirmação diz respeito aos líderes das “nações” e

“povos”, os “reis” e “nobres” que reaparecem como “reis” e “juízes” nos vv. 10-12d.

No v. 3, encontra-se o plano desses insatisfeitos: querem se livrar do jugo de YHWH e do seu messias. Isso permite dizer que tais dignitários seriam vassallos insatisfeitos com o domínio de YHWH através de seu messias.

Nos vv. 4-5, como se fosse uma reação aos planos descritos nos versículos precedentes, o orante descreve o comportamento de YHWH, que habita nos céus: caçoa, fala com ira e apavora os insatisfeitos.

No v. 6, YHWH fala da sua ação e livre escolha: o seu messias, constituído rei em Sião, seu monte santo, e o decreto desejado (v. 7a).

Nos vv. 7b-9, fala-se do decreto de YHWH, pelo qual se declara ao messias o favor divino: adoção filial, direitos sobre o que pertence a YHWH e a forma rígida de governar.

Nos vv. 10-12, são feitas exortações e recomendações aos “reis” e “juízes”. A mudança de comportamento exigida torna-se garantia de sobrevivência diante da soberania de YHWH exercida através de seu messias. No v. 12e, o orante emite uma bem-aventurança.

a) A linguagem usada no Sl 2

As falas, diretas ou indiretas, não são meras cogitações, mas se nota a aplicação do recurso linguístico que estabelece a relação entre causa e efeito ou ação e reação. Como os planos dos insatisfeitos são concebidos segundo uma forma de insurreição e revolta contra o domínio de YHWH e do seu messias, a reação é descrita, primeiro, como irônica; depois, como exercício de quem detém poder e autoridade.

YHWH, nos vv. 6-7a, manifesta a sua escolha livre, porque é o sujeito da ação. Já o decreto, nos vv. 7b-9, ocupa grande destaque, porque as declarações, nele contidas, indicam a origem do poder do messias e, ao mesmo tempo, indicam como ele deve agir como rei frente às “nações”, “povos” e territórios que estão sob o seu domínio. Ecoa uma linguagem bélica.

Nos vv. 10-12, predomina a linguagem sapiencial, pois se diz o que é mais sensato fazer em relação a YHWH e ao seu messias. A bem-aventurança final muda o tom da “infelicidade” inicial. A mensagem para os envolvidos é clara: é melhor não se revoltar contra YHWH e o seu messias, mas acatar a autoridade e colocar-se debaixo do seu domínio, como num abrigo.

b) Os recursos literários e formais usados

A segmentação ajuda a visualizar, pois se nota o uso do paralelismo, numa articulação binária dos membros, presente nos vv. 1.3.4.5.6.9.10.11, com exceção dos vv. 2.7.8.12.

Alguns termos se repetem: “nações” (v. 1.8), “reis” (v. 2.10), “terra” (v. 2.8.10), “YHWH” (v. 2.7.11). O termo “Adonay” (v. 4b) pode aludir tanto a “YHWH” como ao “messias”.

O aspecto sonoro pode ser percebido na terminação plural no masculino: na voz verbal na 3ª do masculino plural, na forma do imperativo plural, e nos sufixos de 1ª, 2ª e 3ª do

masculino. Já nos vv. 10-12, prevalece a voz na 2ª do masculino plural dos verbos e sufixos.

A ausência de diálogos é um particular do Sl 2.

Considerações finais

A voz do orante no Sl 2, apesar de incorporar outras vozes, poderia ser a voz do próprio messias-rei que, no dia da sua entronização, proclama o Salmo, assumindo a sua eleição, ou seria a voz de quem, na corte, teria a função de proferir uma palavra em nome de YHWH (sacerdote ou profeta, cf. Sl 110), augurando ao messias um auspicioso reinado.

Diante de YHWH e do seu eleito, não cabem conspirações ou questionamentos, mas reverência e obediência. Por isso, na voz do orante se recorda aos presentes que, pela unção, autoridade e poder foram conferidos ao messias para realizar, dentro e fora do seu povo, os desígnios de YHWH em todos os âmbitos: social, político e religioso. Esse universalismo se alinha com as bênçãos e maldições que foram atribuídas ao patriarca Abraão (cf. Gn 12,1-3).

A única pessoa identificada é YHWH (v. 2.7.11); o uso de “Adonay” é ambíguo (v. 4b). A ênfase recai sobre a declaração: “Tu és meu filho! Eu hoje te gerei!” (v. 7cd). A ausência do nome do messias permite que o Sl 2 funcione como uma fórmula que poderia ser aplicada para cada rei que foi legitimamente entronizado.

A noção de “messias”, limitada a um rei, da dinastia davídica, que será enviado por YHWH para estabelecer a justiça, isto é, o seu reinado definitivo no mundo, é fruto de um longo processo que conheceu diferentes etapas e acepções antropológicas e teológicas. A compreensão do antigo Israel sobre a pessoa do “messias” e a importância para o seu futuro, no que diz respeito à realização dos planos de YHWH é, provavelmente, exílica e pós-exílica. Os títulos: “meu pastor” (cf. Is 44,28) e “messias” (cf. Is 45,1), dados a Ciro, confirmam isso.

No AT, a figura do messias ainda não pode ser considerada escatológica, mas reflete apenas a concepção dinástica e terrena da casa de Davi (cf. 2Sm 7,1-17). Será a comunidade cristã primitiva que aplicará o Sl 2 a Jesus de Nazaré: Lc 3,22; At 3,33; Hb 1,5; 5,5 citam Sl 2,7cd; Ap 19,15 cita Sl 2,9a; e aos seus seguidores: At 4,25c-26 e At 19,19 citam Sl 2,1-2.

Portanto, os Salmos messiânicos podem ser compreendidos em função de um *messias-rei* e de um *povo messiânico* (*sistema messiânico?*). Assim, as relações estabelecidas entre o *messias-rei* e o *povo messiânico* resultam numa particular forma de governo (*reino de Deus*) e permitem aproximar os Salmos que exaltam o reinado de YHWH (cf. Sl 47; 93; 96–99), com os Salmos messiânicos, individuados pelo uso do verbo “ungir” (מָשַׁח), presente nos Sl 45; 89; do adjetivo “messias” (מָשִׁיחַ), presente nos Sl 2; 18; 20; 28; 84; 89^{2x}; 105; 132^{2x}; e do substantivo “rei” (מֶלֶךְ), quando este não se refere a YHWH, presente nos Sl 21; 61; 72.

Referências

- ALONSO SCHÖKEL, L. – CARNITI, C. *Salmos I* (Salmos 1-72); tradução, introdução e comentário. São Paulo: Paulus, 1996; *Salmos II* (Salmos 73-150); tradução, introdução e comentário. São Paulo: Paulus, 1998.
- ALTER, R. *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books, 1985.
- BARTHÉLEMY, D. *Critique textuelle de l'Ancien Testament* [Tome 4. Psaumes]. Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- BARTON, J. “O Messias na teologia do Antigo Testamento”. In: DAY, J. (org.). *Rei e Messias. Em Israel e no Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Paulinas, 2005, 379-393.
- BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FERNANDES, L. A. – GRENZER, M. *Dança ó Terra! Interpretando Salmos*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FERNANDES, L. A. “2Sm 7,1-17: O projeto de Davi confronta-se com o projeto de Deus”. In: *Mobilidade Religiosa: Linguagem – juventude – política* (25º Congresso Internacional da Soter). Belo Horizonte: 2012, 1438-1464.
- FERNANDES, L. A. “Análise do Salmo 110 e Releituras no Novo Testamento”. In: *Caminhos 13* (2015) 270–288.
- GERSTENBERGER, E. S. *Psalms* (Part 1) with an introduction to cultic poetry. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- GILLINGHAM, S. E. “O Messias nos Salmos: uma questão da história da recepção e o Saltério”. In: DAY, J. (org.). *Rei e Messias. Em Israel e no Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Paulinas, 2005, 217-245.
- JOÛON, P. – MURAOKA, T. *A Grammar of Biblical Hebrew* (vol. 1-2), Roma: Pontifício Instituto Bíblico, 1996 (trad. espanhola pela EVD).
- KRAUS, H.-J. *Los Salmos* (1-59). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009 (segunda edición).
- KUGEL, J. L. *The Idea of Biblical Poetry: parallelism and its history*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- LORENZIN, T. *I Salmi; nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline, 2001.
- RAVASI, G. *Il libro dei Salmi; commento e attualizzazione* [vol. 1: 1-50; vol. 2: 51-100; vol. 3: 101-150]. Brescia: EDB, 1991.
- SCHAEFER, K. *Psalms*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2001.
- SEYBOLD, K. *Poetica dei Salmi*. Brescia: Paideia, 2007.
- STADELMANN, L. I. J. *Os Salmos da Bíblia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2015.
- VESCO, J.-L. *Le psautier de David – traduit et commenté* I. Paris: Du Cerf, 2008.
- WEISER, A. *Os Salmos*. São Paulo: Paulus, 1994.
- ZENGER, E. *I Salmi* (I). Brescia: Paideia, 2013.

GT 4 - Filosofia da Religião



Coordenadores:

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal – UNB/DF

Prof. Dr. Walter Salles – PUC Campinas/SP

Ementa: O GT de Filosofia da Religião da SOTER vincula-se aos interesses da pesquisa no campo de conhecimento que pretende desenvolver uma investigação de natureza filosófica sobre as questões relativas ao fenômeno religioso. Serão aceitos trabalhos de docentes de ensino superior (mestres e doutores) e de estudantes de pós-graduação stricto sensu, da área de Filosofia, Teologia e Ciências da Religião. As comunicações deverão abordar temas referentes a um dos seguintes subgrupos temáticos, claramente identificados no envido das propostas: a) filosofia da religião e o problema de Deus, ou, b) pressupostos filosófico-conceituais da relação entre religião e contemporaneidade.

A responsabilidade como vivência ética em Levinas.

José Tadeu Batista de Souza¹

RESUMO

O presente texto tem por objetivo apresentar as reflexões de Levinas sobre a responsabilidade. Tentar-se-á por em evidência que a compreensão levinasiana da responsabilidade tem uma perspectiva bem diferenciada das proposições tradicionais. Ele propõe uma alternativa radical às formulações estabelecidas por julgá-las ineficazes enquanto são assimiladas como eventos teóricos e, como tal, são produzidas por processos de racionalidades arraigadas nas formalidades lógicas e abstratas. As vigências das práticas julgadas éticas não incidem diretamente nas dinâmicas do viver humano no âmbito da natureza nem na sociedade com suas múltiplas instituições, nas quais as pessoas têm de se relacionar, necessariamente, para garantir suas condições de ser natural e de sociabilidade e de relações. A responsabilidade compreendida como acontecimento extraordinário do encontro humano poderá reconstruir o sentido da eticidade e se tornar no fundamento das significações do existir. Em primeiro lugar, serão apresentadas suas reflexões em torno da ideia de responsabilidade para além do ser. A seguir, será exposta a compreensão de responsabilidade como dizer a outrem.

Palavras-chave: Levinas. Responsabilidade. Ética. Outro

Introdução

O presente texto tem como objetivo apresentar a categoria da responsabilidade no pensamento de Levinas, a partir de sua obra *De outro modo que ser ou para além da essência*. Esse conceito será apresentado considerando-se somente a exposição do argumento intitulado: essência e desinteressamento. Em um primeiro momento, será feito o esforço de tecer a argumentação em torno da ideia de responsabilidade para além do ser. No segundo momento, a reflexão será articulada em torno da ideia de responsabilidade como dizer a outrem.

1 Responsabilidade para além do ser.

As análises de Levinas sobre a responsabilidade aparecem na obra *De outro modo que ser ou para além da essência* exposição do argumento. Trata-se de pensar uma instância que signifique uma diferença radical do ser: “se a transcendência tem um sentido, ela não pode senão significar o fato, para o acontecimento do ser – para o esse – para a essência, de passar

¹ Doutor em Filosofia – Pucrs Universidade Católica de Pernambuco Programa de Pós-graduação em ciências da religião email: jtadeuoli@hotmail.com

ao outro do ser” (LEVINAS, 2011, P. 25).

Ele previne para que o outro do ser como não seja compreendido como o nada, pois, pensa que, o ser e o não ser fazem parte de um jogo ou de uma dialética de mútuo esclarecimento de modo que redunde na “determinação do ser” (LEVINAS, 2011, P. 25). Para afastar o perigo compreensão, disse: “o enunciado do ser – do de outro modo que ser – pretende enunciar uma diferença para além daquela que separa o ser do nada” (LEVINAS, 2011, p. 25-26).

Na explicação da “responsabilidade por outrem”, percebe-se a necessidade de situar a questão na sua relação com o ser e o tempo. Afirmou que “o de outro modo que ser não pode situar-se numa qualquer ordem eterna arrancada ao tempo” (LEVINAS, 2011, p. 30). Pensou também na necessidade de postular à temporalização do tempo que mantivesse a ambiguidade de significar “o ser e o nada e o para além do ser”. No entanto, propôs que o além do ser e o não ser significasse uma diferença radical “em relação ao ser e o nada”. Está em questão com isso, o sentido do estatuto da ideia de diferença, pois o tempo pode significar a essência e sua própria manifestação: “o tempo é essência e mostraçãõ da essência” (LEVINAS, 2011, p.31). Até mesmo o que ele chamou de “diferença do idêntico”, que se dá no fluxo temporal, pode ser manifestação.

Então, qual é a noção de tempo que será capaz de comportar o “para além do ser e do não ser”? Levinas apresenta o que pode ser representativo do modo de compreensão hegemônico do tempo na filosofia Ocidental e aponta uma perspectiva de resposta à questão formulada.

Na sua temporalização, onde nada se perde pela retenção, pela memória e pela história, onde tudo se apresenta ou se representa, onde tudo está consignado e se presta à escrita, ou se sintetiza ou se reúne, como diria Heidegger, onde tudo se cristaliza ou paralisa numa substância, é necessário que na temporalização recuperável, sem tempo perdido, sem tempo a perder e onde se passa o ser da substância – seja assinalado um lapso de tempo sem retorno, uma diacronia refratária a toda sincronização, uma diacronia transcendente(LEVINAS, 2011, p. 31).

Fica evidente a tensão entre duas perspectivas de consideração da categoria de temporalização: uma, que pode ser denominada de sincrônica, que se efetiva como um movimento de síntese na manutenção das identidades essenciais que podem ser representadas, e outra como uma dinâmica de abertura que recusa ser identificada, descrita, pois se pretende como radicalmente distinta. Afirma-se como não sintetizável.

A questão é a seguinte: qual é o motivo de Levinas recusar descrever a noção de responsabilidade vinculada ao tempo sincrônico? Uma das possibilidades poderá ser viabilizada se tomarmos em consideração a sua própria experiência de prisioneiro de guerra durante cinco anos.

Esse tipo de vivência subverte, não somente o conceito de tempo, mas também o de ser ou de essência. Provavelmente foi pelo fato de ter padecido os horrores dramáticos de vários modos de interessamentos, que ele declarou

o interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, em conjunto. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência [...] Assim, a essência é o extremo sincronismo da guerra (LEVINAS, 2011, p. 26).

Na dramaticidade dos horrores da guerra, é difícil perceber o que diferencia as pessoas. Para resgatar a humanidade e interromper o fluxo temporal da insistência na permanência no interessamento da essência, ele se perguntou: “não se converteria a essência no outro da essência, pela paz onde reina a Razão, que suspende o choque imediato dos seres”? (LEVINAS, 2011, p. 26) Ao terem paciência, ao renunciarem a intolerância alérgica da sua persistência no ser, não encenarão os seres o de outro modo que ser?

É visível, nas perguntas de Levinas, a sugestão de que a paz e a paciência podem se constituir no reviramento, da guerra como e da permanência na essência. Ao interessamento da guerra, ele propõe a paz.

Ontologia da guerra e a metafísica da paz são diferentes. Que linguagem expressa essa diferença? Ele distingue o dito e o dizer. O dito exerce influência sobre o dizer como um “jogo verbal”, mantém o ser em um “destino sem saída” (LEVINAS, 2011, p. 27). O dizer, por outro lado, tem outra perspectiva que se diferencia radicalmente do jogo: “o Dizer não é um jogo. Anterior aos signos verbais que ele conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e as cambiantes semânticas – preâmbulo das línguas -, ele é proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro, a própria significância da significação” (LEVINAS, 2011, p. 27).

2 A responsabilidade como dizer a outrem.

Na declaração de Levinas aparecem duas categorias: Dizer e Proximidade. Essas categorias têm importâncias decisivas na formulação de vários temas que ele elabora no percurso do seu pensamento. Ele lhes atribui significados, até então, imperceptíveis aos olhares daqueles que são afeitos à filosofia. O dizer para além da aparência vulgarizada na cotidianidade adquire significação ética, constitui-se em uma aventura de quem pretende dizer o impossível para além de toda impossibilidade.

Tem-se aqui uma nítida mudança de plano da categoria do dizer - passagem do plano da linguagem gramatical para à dimensão ética. É nessa dimensão que o dizer se estabelece com sua originalidade e antecedência ao dito. É nessa perspectiva que ele constitui o sentido da responsabilidade: “O dizer original ou pré-original – o logos do prólogo – tece uma intriga de responsabilidade” (LEVINAS, 2011, p. 27).

A recorrência à originalidade ou a pré-originalidade do dizer possibilita à Levinas configurar uma perspectiva de linguagem que não se assemelha as proposições crivadas na filosofia Ocidental, que pode ser constatado a partir da proposição de Parmênides, “o mesmo é pensar e ser” (LEÃO, 2017, p. 57).

Para Levinas o mais importante é como se faz possível dizer de outro modo que ser. Ele pensa que o dizer que é anterior ao dito pode sobrepor-se sobre ele e produzir uma circunstância em que o outro aparece com magnitude de anterioridade. Refere-se à possibilidade do dizer que se estende sobre o dito, afirmando:

Mas o Dizer estendido sobre o Dito retira essa tensão do Outro, de Outrem que me arranca a palavra antes de me aparecer. O Dizer estendido sobre o Dito é obsessão pelo Outro -- sensibilidade onde o outro faz apelo à vocação sem evasão possível – sem evasão possível na impunidade -, faz apelo a uma vocação que fere, à responsabilidade irrevogável e, assim, à própria identidade do sujeito (LEVINAS, 2011, p. 95-96).

Os termos “vocação que fere” e “obsessão,” apontam para o sofrimento, a dor e as feridas que as demandas do outro causam no eu. O eu é totalmente contrariado nas suas possibilidades de afirmar sua autonomia e garantir o seu direito de se auto afirmar. Ele é atingido profundamente no âmago de sua própria constituição: “Assim sendo, o para-o-outro, pela dor, contraria simultaneamente o sujeito e o afeta na sua intimidade” (LEVINAS, 2011, p. 92).

O eu possuído de obsessão pelo outro já não tem as condições de priorizar aquilo que lhe apraz, de dar direcionamento as suas ações em conformidade com seus desejos e suas determinações. A sua condição de proceder no resguardo de sua liberdade e autonomia são radicalmente postas em questão e, até certo ponto, abolidas.

Trata-se de um eu encarnado que é capaz de gozar da fruição dos elementos da natureza, sentir a realidade na sua sensibilidade e apresentar-se na vulnerabilidade de estar no movimento interminável de exposição ao outro. Na exposição ao outro, o eu – na insistência em permanecer na fruição do gozo dos elementos e na afirmação de si –, encontra a passividade do outro que lhe põe em questão, e o golpeia, ferindo-o pela impossibilidade de furtar-se a responsabilidade com ele. É nessa direção que as ideias de vulnerabilidade, sensibilidade e de passividade ganham sentidos. A exposição ao outro se verifica como um movimento inverso ao da consciência que pretende sempre um objeto, para poder afirmar-

-se como consciência de algo.

Articulada com a categoria da sensibilidade, Levinas descreve os contornos da referida vulnerabilidade utilizando a fórmula “um-ter-sido-oferecido-sem-detenção”. Em primeiro lugar, ele afirma: “um-ter-sido-oferecido-sem-detenção, que não encontra lugar numa qualquer consistência ou identidade de estado” (LEVINAS, 2011, p. 93). Aqui se vê que o fato do oferecimento sem poder de impedimento implica em uma situação de vulnerabilidade por faltar um referencial que possa ser uma proteção. Em segundo lugar, diz que “um-ter-sido-oferecido-sem-detenção, e não generosidade de oferecer-se, a qual seria ato e pressupõe já o ilimitado da sensibilidade” (LEVINAS, 2011, p. 93). Nessa declaração, percebe-se o cuidado de evitar que haja uma intencionalidade por parte do eu que o leve a decidir oferecer-se como ente generoso. O que significaria que ele tem uma autonomia e na sua liberdade poder atuar. Em terceiro lugar, declara

Ter-sido-oferecido-sem-detenção no qual o infinitivo passado sublinha o não-presente, o não-começo, a não-iniciativa da sensibilidade, não iniciativa que, mais antiga que todo e qualquer presente, é, não uma passividade contemporânea e contrapartida de um ato, mas, o aquém do livre e do não-livre que é a anarquia do Bem (LEVINAS, 2011, p. 93).

Nessa formulação, aparece inicialmente a problemática questão do tempo. Talvez seja oportuno lembrar que Levinas intenciona produzir uma rachadura na concepção corriqueira de tempo ao apresentar a ideia de temporalização. Aqui, pode-se pensar que o “infinitivo passado”, “não-presente”, indiquem exatamente o sentido da anacronia na qual se lança a exposição ao outro, acontecimento esse, que se constitui como um ter sido dado do eu, sem tempo determinado, sem querer e sem poder. No oferecer-se sem querer, o eu fica posto em questão justamente naquilo que foi de máxima importância no pensamento moderno: a liberdade da vontade com a sua autonomia de poder decidir e, portanto, resguardar o seu direito de permanecer no domínio de sua individualidade a fim de poder decidir ou não decidir, ou seja, ele pode permanecer na sua indiferença. Ainda pode-se pensar que Levinas quer questionar a capacidade do poder que o eu tem de se tornar para o outro e até poder eliminá-lo na sua liberdade. Há, nas pegadas de Levinas, certo paradoxo que se precisa entender.

Não temos o poder de dar as costas a esse rosto, embora seja verdade que as pessoas dão as costas o tempo todo. As pessoas podem dar as costas para o rosto, e quando fazem, buscam escapar dessa impotência (sanspouvoir), se tornar um sujeito com poder. Se dissermos que as pessoas podem dar as costas, deram as costas e dão as costas o tempo todo, estamos dizendo que elas podem afirmar um poder onde não há poder nenhum e, assim, anular a afirmação de que não podemos dar as costas, de que o responder ao rosto antecede a escolha, recorrendo a um poder que não é propriamente nosso (JUDITH, 2017, p. 62).

Finalmente ele diz: “ter-sido-oferecido-sem-detenção, como se a sensibilidade fosse precisa-

mente aquilo que toda a proteção e toda ausência de proteção supõe já: a própria vulnerabilidade” (LEVINAS, 2011, p. 93).

Percebe-se, na descrição levinasiana, o intuito de apresentar a sensibilidade e a vulnerabilidade como modos de disponibilidade para o outro

A sensibilidade só pode ser vulnerabilidade ou exposição ao outro ou Dizer na medida em que ela é fruição. A passividade da ferida – a hemorragia do para-o outro – é arrancamento do pedaço de pão à boca que o saboreia em plena fruição [...] Golpe desferido imediatamente à plenitude da complacência em si (que é também complacência da complacência) à identidade na fruição (mais idêntica do que toda a identificação de um termo Dito), à vida onde a significação – o para-o-outro – se absorve, à vida que vive ou que frui a vida (LEVINAS, 2011, p. 92).

Viver a vida na exposição ao outro, na complexidade das relações intersubjetivas, oferecendo o pão da boca sem poder impedir ou tomá-lo de volta, é testemunhar um estilo de estar no mundo como humano constituído por um sentido além do ser. Homem que responde as exigências das alteridades do mundo e de todos os outros na vivência da responsabilidade.

Conclusão

O exposto nos permite inferir que Levinas coloca em questão a forma e a racionalidade hegemônica no Ocidente. Isto porque a razão teórica não conseguiu interferir de modo humanizado nos processos da história em que se decide o destino humano. Certamente essas razões explicam os motivos do afastamento de Levinas das formulações da filosofia fenomenológica de Edmund Husserl. Por conseguinte, evidenciam também a imperiosa urgência de pensar em novas perspectivas, para viabilizar afirmação da prioridade da relação com os outros e evitar que os humanos são capazes de fazer consigo e com os outros entes viventes em suas diferenças.

Entre as novas perspectivas percebidas por nosso autor, está a busca de uma nova noção de sentido que se produz fora da identidade de essência e de ser. Pode-se dizer que a exterioridade da responsabilidade significa a proximidade que se distancia dos espaços e dos atributos de ordem ontológica e de seus correlatos epistemológicos, pois acontece como sociabilidade desinteressada que se expõe às demandas arriscadas dos outros; proximidade que o eu assume sem a decisão do aproximar-se nem a possibilidade da recusa, por tratar-se de um total desinteressamento. A motivação da proximidade é a pura bondade que se distingue e transcende a atualidade do ser e suas dinâmicas. É nesse sentido que Levinas quis sugerir o ultrapassamento da essência pela Bondade. Será ela que deverá expressar a

significação radical do “ser para outrem” como diferença da finalidade, do valor, das razões dos conceitos abstratos e da identidade de um eu. A bondade abre a ordem do bem, da responsabilidade na relação homem a homem e demais viventes no mundo.

Referências

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para além da essência**. Lisboa:Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 20011.

COHEN, Hermann. **El Prójimo**. Trad. Andrés Ancona. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004, p. XIV-XV.

CARNEIRO, LEÃO. **Anaximandro, Parmênides, Heráclito, os pensadores originários**. São Paulo: Vozes, 2017.

A Teologia materialista de Slavoj Žižek

Fabiano Veliq¹

Resumo

O objetivo do artigo é trabalhar como que Slavoj Žižek pensa a questão religiosa e como ele pensa a questão de Deus dentro do quadro contemporâneo. Žižek é conhecido por seu ateísmo e por isso mesmo se torna extremamente interessante pensar em que medida um filósofo declaradamente ateu pode contribuir para as discussões da filosofia da religião e da teologia. Em uma primeira aproximação dos textos em que Žižek trabalha a questão religiosa já pode-se perceber que a sua metodologia para trabalhar tal tema se difere bastante de um mero “ataque” à religião ou aos religiosos; muito pelo contrário, Žižek demonstra um conhecimento bastante apurado da teologia cristã e em vários momentos traz reflexões tipicamente teológicas para corroborar seu ponto de vista. Obviamente que o interesse de Žižek é mostrar em que medida a religião funciona em seu aspecto ideológico e em que medida podemos falar de uma “superação” da religião, ou em uma “reconfiguração” da religião na contemporaneidade. O nosso artigo elucida a argumentação de Žižek neste ponto e traz algumas considerações sobre as implicações destas reflexões para as áreas da Teologia e da Filosofia da Religião.

Palavras-chave: Religião, Deus, Materialismo

Introdução

Slavoj Žižek é um autor extremamente profícuo e seus trabalhos perpassam diversas áreas da filosofia, psicanálise, cultura, cinema, etc. Dessa forma uma análise sobre um tema específico na obra de Žižek sempre vai pressupor um recorte extremamente preciso para que possamos ser capazes de elucidar o seu ponto sobre o tema. Uma vez que a argumentação de Žižek sempre parte de associações com áreas do conhecimento diversas, por uma questão de espaço será preciso fazer uso de diversas notas de rodapé de caráter explicativo. Tentaremos, no entanto, minimizar o uso de tais notas para fluidez do texto.

Žižek é um filósofo conhecido por seu materialismo de corrente marxista e por seu ateísmo radical. Neste sentido chega a ser estranho qual o sentido da preocupação Žižekiana sobre o tema da religião, e ainda mais estranha a sua proposta daquilo que ele chama de Teologia materialista. Se em um olhar mais rápido as coisas parecem não fazer muito sentido, a partir do momento que entendemos a sua crítica à religião em geral, e ao cristianismo em particular, percebemos o porque é importante para ele propor uma espécie de “teologia” para a compreensão do mundo, do sujeito, da psicanálise, etc.

¹ Doutor em Psicanálise pela PUC Minas com estágios pós-doutorais concluídos em Psicanálise na PUC Minas e em Filosofia na FAJE. E-mail: veliqs@gmail.com

1 - O materialismo de Žižek

O tema do materialismo é defendido por Žižek de uma forma bastante específica e em grande medida contrária as noções clássicas do materialismo advindo de Marx. Žižek é bastante crítico das leituras Althusserianas, Luckacsinas da obra de Marx, pois vê nestas críticas resquícios de uma visão de mundo ainda em grande medida permeadas por aquilo que ele chama de “lógica do Todo”² que teria um caráter extremamente oriental³.

A partir da noção do mundo ancorado sobre o vazio proposto por Badiou⁴ Žižek é capaz de defender a ideia que ele assume de materialismo que nada teria a ver com a presença da matéria úmida e densa, mas teria a ver exatamente com a noção de que a Totalidade é Nada. Segundo Žižek,

O materialismo não é a asserção da densidade material inerte em seu peso úmido - tal “materialismo” pode sempre servir de apoio para o obscurantismo espiritualismo gnóstico. Em contrapartida, o verdadeiro materialismo assume com alegria o “desaparecimento da matéria”, o fato de existir apenas o vazio. (ŽIŽEK, 2014 p. 129)

O que Žižek tem em mente aqui é a sua proposta de materialismo. Segundo ele,

“nossa aposta é que somente o materialismo do vazio e a multiplicidade, indo muito além da afirmação do senso comum da realidade material “externa com a única coisa que “realmente é”, é o materialismo, que, como Hegel teria dito, atinge o nível de sua própria noção.” (ŽIŽEK, 2014 p. 131)

Dessa forma Žižek deixa claro que está pensando o materialismo sob um viés novo aliado a novas proposições físicas e matemáticas, e claro, a partir da lógica lacaniana do não Todo que garantiria em última instância a incompletude ontológica da realidade. Ou seja,

2 O conceito de “lógica do Todo” é um conceito que Žižek está tirando da psicanálise lacaniana e teria a ver com a forma masculina de lidar com o significante fálico, enquanto a forma feminina seria regida pela lógica do Não-Todo. Lacan definirá essas duas formas de lidar com a questão naquilo que ficou conhecida como “Tábua da sexuação” que é exposto por Lacan no seminário 20 de 1972/1973. Cf. LACAN, Jacques. O seminário livro 20. 1985.

3 Neste sentido que podemos entender como que para Žižek o cristianismo se mostra como um evento extremamente traumático na forma de compreensão do mundo contemporâneo. Enquanto a tradição oriental se vincularia a uma noção holista da sociedade, ancorada no princípio de que todas as coisas se conectam em torno da unidade do cosmos, o cristianismo proporia uma ruptura nesta dinâmica ao fazer o próprio Deus entrar na história sob a forma humana. A encarnação de Cristo seria uma forma de romper com a lógica do Todo pagã e inserir na história uma ruptura que por conta disso torna o mundo um lugar aberto, um lugar que não se regularia mais pelo equilíbrio entre os opostos. O cristianismo traria consigo uma visão de mundo aberta, uma visão de mundo em que não é mais possível pensar em nenhum tipo de unidade metafísica. Segundo Žižek “ Quando Cristo morre, o que morre com ele é a esperança secreta discernível em “Pai, por que me abandonaste?”. A esperança de que exista um pai que me abandonou. O “Espírito Santo” é a comunidade privada de seu apoio no grande Outro. O ponto do cristianismo como a religião do ateísmo não é aquele do humanista vulgar que o tornar-se-homem-de-Deus revela que o homem é o Deus secreto (Feuerbach et al.). Em vez disso, ele ataca o núcleo duro religioso que sobrevive mesmo no humanismo, até mesmo no stalinismo, com a sua crença na História como o “grande Outro” que decide sobre o “significado objetivo” de nossas ações. (ŽIŽEK, 2013 p. 171)

4 Por uma questão de espaço não analisaremos em detalhe a ontologia matemática de Badiou. Em seu livro Ser e Evento (1996) Badiou desenvolverá estas noções de maneira mais pormenorizada partindo das teorias sobre o infinito de Cantor e procurando reler a história da filosofia a partir da noção de multiplicidade. A ontologia seria igualada à Matemática como única forma possível de pensar a estrutura do mundo. Nisto consistiria a ruptura ontológica proposta por Badiou, o Um surge apenas depois do Zero e das multiplicidades. O Zero seria a multiplicidade sem os Uns que garantiria a consistência ontológica delas. Disso deriva no pensamento de Badiou que a realidade é uma multiplicidade na qual o vazio e o múltiplo coincidem

segundo ele “um materialismo verdadeiramente radical é, por definição, não reducionista: longe de afirmar que “tudo é matéria”, ele confere aos fenômenos “imateriais” um não ser positivo específico. (ŽIŽEK, 2014 p. 139)

2 - O ateísmo proposto por Žižek

Se de um ponto de vista materialista como entendido por Zizek a realidade é não toda como se daria de fato uma teologia materialista como o filósofo esloveno propõe? Žižek procurará resolver isso caracterizando uma posição ateísta propriamente dita. Ela consistiria não em uma luta desesperada contra o teísmo, mas também não de forma a ser indiferente à crença. O verdadeiro ateísmo precisa retornar à crença afirmando-a sem referência a Deus. Ou seja, o ateu crer sem nenhum suporte na autoridade de alguma figura pressuposta do “grande Outro⁵”. Segundo Žižek

Podemos também conceber essas três posições (teísmo, ateísmo negativo e juízo infinito): Enquanto a declaração positiva “Eu acredito em Deus” possa ser negada como “Eu não acredito em Deus”, também podemos imaginar um tipo de negação “infinita”, não tanto “Eu acredito em não Deus” (que estaria mais próximo da teologia negativa, mas sim algo como a “descrença”, a forma pura do ser destituído de sua substancialização - a “descrença” é ainda a forma da crença, assim como o não morto, enquanto morto-vivo, continua morto. (ŽIŽEK, 2014 p. 141)

Dessa forma a teologia materialista de Zizek pressupõe, a nosso ver, a encarar a realidade material como lugar do mistério. A realidade, na medida em que é puro nada exige de nós uma crença que por essa forma não se ancora em nenhum grande Outro, mas vai também ela mesma se ancorar sobre a pura negatividade do ser e neste sentido seria “descrença”. O materialismo de Žižek conduz a um ateísmo vitalista e engajado na transformação social a partir do ato livre, um Evento cujo sentido só poderá ser dado a partir de si mesmo. É neste sentido que podemos entender o porquê da preocupação Žižekiana com a religião e a importância que ele insiste em dar ao tema, haja visto os vários livros publicados sobre o tema.⁶ Para Žižek ,

5 O conceito de “grande Outro” também é um conceito desenvolvido por Lacan e pode ser entendido como alguma instância que garantiria a organização social para um sujeito. O grande Outro seria tal instância superior, mas não necessariamente metafísica que garante para o sujeito algum tipo de organização, quer seja a linguagem, quer seja o estado, quer seja a religião, havendo grande Outro o sujeito se sentiria mais seguro; ao abrir mão do grande Outro, ou seja, abrir mão de que não tem nada que garante a ordem das coisas, o sujeito estaria totalmente dentro do âmbito da liberdade para sua ação. O conceito de “grande Outro” é tratado por Lacan em diversos seminários ao longo de seu ensino.

6 É interessante percebermos a importância que Žižek dá à religião, pois se dedicou a falar sobre religião em diversas obras. Em diversos livros, mesmo que a religião não seja o ponto central a ser tratado no livro, a questão religiosa sempre aparece para ser criticada pelo filósofo esloveno. Os livros de Žižek nos quais a temática religiosa aparece de maneira mais explícita são os livros *O absoluto frágil* (2015), *O sofrimento de Deus. Inversões do apocalipse* (2015^a), *A monstruosidade de Cristo* (2014), *O amor impiedoso* [ou: *Sobre a crença*] (2012) e *The puppet and the dwarf. The perverse core of christianity* (2003)

A necessidade da religião é uma necessidade interna - mais uma vez, não no sentido de um tipo de “ilusão transcendental” kantiana, uma tentação eterna da mente humana, mas sim de uma maneira mais radical. O materialismo verdadeiramente lógico aceita a constatação básica da religião, sua premissa de que nossa realidade de senso comum não é a realidade verdadeira; o que ele rejeita é a conclusão de que, por essa razão deve haver uma outra realidade suprassensível que seja “superior”. O realismo do senso comum, a religião positiva e o materialismo, desse modo, formam uma tríade hegeliana. (ŽIŽEK, 2014 p. 303)

Esta citação de Žižek é extremamente esclarecedora para entendermos a sua posição sobre a questão da religião. Na medida em que a religião traz consigo essa aposta para algo além da realidade do senso comum ela é algo que merece ser analisada de forma mais detida por quem quer de fato assumir uma postura materialista. É neste ponto que é interessante pensarmos como que Žižek utiliza esse conceito fundamental para a religião que é o conceito de Deus. A história de Deus, inclusive sua morte, “de fato existe” ou o conceito de Deus é usado apenas em “termos metafóricos” de forma que seja apenas uma espécie de nome mítico para um processo metapsicológico? Žižek rejeita as duas versões. Ele mantém, no entanto, uma visão materialista (Deus não existe), mas rejeita a leitura metafórica de Deus, pois tal leitura metafórica não leva em conta a dimensão do Inumano (ex-timo)⁷ ao ser humano. Segundo Žižek “Deus (o divino) é um nome para aquilo que não é humano no homem, para o núcleo inumano que sustenta o ser humano⁸” (ŽIŽEK, 2014 p. 303).

3 - O cristianismo como religião atea

É aqui que o diálogo entre religião e psicanálise se dá para Žižek, enquanto a religião assume a existência de um sentido último para a realidade, a psicanálise se coloca como a aposta em um vazio de sentido do Real. A proposta lacaniana de que “Deus é inconsciente” traz consigo a tese materialista sobre a crença que, embora não tenhamos ciência, persistem em nossas práticas materiais, nas quais agimos como se acreditássemos. Ou seja, a interdição é interna ao sujeito pós-moderno e não externa, ancorada em um existente suprassensível.

Žižek aponta na mesma linha que na pós-modernidade o materialismo seria o responsável por manter viva a noção de infinitude ao passo que os espiritualismos insistiriam

⁷ A noção de “extimo” também é uma noção lacaniana para dizer sobre o inconsciente. O inconsciente seria algo íntimo do sujeito, mas, ao mesmo tempo, é algo que vem sempre de um outro que molda o inconsciente a partir da linguagem que é externa ao sujeito, neste sentido é extimo, uma intimidade que vem de fora, que vem do outro.

⁸ Aqui ele está assumindo a posição lacaniana defendida por Lacan no seminário VII de que Deus é inconsciente. Ou seja, Deus deve ser entendido não como uma instância superior, metafísica, mas como algo que também vem pela linguagem e constitui o inconsciente do sujeito. Se Deus é inconsciente as proibições que antes eram externas ancoradas em discursos sociais concebidos como meta-relatos, a partir da contemporaneidade e o esvaziamento de tais discursos, a única forma de subsistência de Deus seria enquanto instância inconsciente, que dessa forma abre lugar para a liberdade do sujeito, embora Žižek veja que esse Deus inconsciente basicamente traria a lei para a interioridade do sujeito, tornando-o muito mais implacável que sua representação metafísica. Para nós, algo que se perde na noção Žižekiana de Deus como inconsciente é a dimensão do “Deus amor” não punitivo do qual muito já se falou no diálogo entre psicanálise e religião. Sobre o tema permita-me remeter ao nosso artigo VELIQ, Fabiano. Oskar Pfister e a crítica freudiana à religião. In Dissertatio Revista de Filosofia. Disponível em <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/10450> acessado em 18/05/2018

na irreducibilidade da finitude humana. A espiritualidade atual enfatiza o respeito pela nossa limitação material como, por exemplo é o caso da ecologia, ao passo que o materialismo radical assume a possibilidade (com o avanço científico, etc.) do controle tecnológico sobre a vida humana, sua recriação artificial, etc. Neste sentido que Žižek pode afirmar que a religião na pós-modernidade estaria muito ligada à limitação da nossa compreensão do que propriamente ligada a um conhecimento superior. Essa constatação Žižekiana o leva a retornar à teologia da morte de Deus de Thomas Altizer⁹ e suas repercussões contemporâneas. A partir desta teologia os temas como criação, encarnação, ressurreição serão retrabalhados por ela de forma a dar conta dessa realidade nova que a morte de Cristo traz.

A forma como Žižek entende a noção de ressurreição dentro de uma visão materialista será interessante para ressaltar em que medida para ele seria possível falar de uma visão materialista de mundo. Segundo Žižek,

É assim que devemos reinterpretar a ressurreição de Cristo de uma maneira materialista: não é que primeiro exista seu corpo morto e depois a ressurreição - os dois eventos, morte e ressurreição, são estritamente contemporâneos. Cristo é ressuscitado em nós, o coletivo de fiéis, e seu corpo morto e torturado permanece para sempre como um resto material. O materialista não nega os milagres, ele apenas nos lembra que eles vivem por trás dos restos materiais perturbadores. (ŽIŽEK, 2014 p. 368)

Segundo Žižek o cristianismo está vivo somente nas práticas materialistas (ateístas) que o negam, ou seja, a comunidade paulina de fiéis deve hoje ser fundada nos grupos políticos radicais e não nas igrejas e ao mesmo tempo somente o cristianismo abre espaço para pensar a não existência do grande Outro, pois é a religião de um Deus que morre. Dessa forma que Žižek entende que o cristianismo já inclui dentro de si a sua própria superação/negação que seria o ateísmo moderno, pois ele já estaria no núcleo mais íntimo do próprio cristianismo. Segundo Žižek,

É por isso que os movimentos políticos radicais, com seu processo elementar de “suprassumir” seu herói morto no espírito vivo da comunidade, são tão parecidos com a Ressurreição cristológica - o ponto não é que eles funcionam como “cristianismo secularizado”, mas sim, ao contrário, que a Ressurreição de Cristo é, em si, sua precursora, a forma mítica de algo que atinge sua forma verdadeira na lógica de um coletivo político emancipador. (ŽIŽEK, 2014 p. 369)

9 A Teologia da Morte de Deus foi um movimento teológico que surgiu nos EUA e procurava evidenciar uma nova tentativa de pensar Deus depois da constatação crucial de Nietzsche de que Deus estava morto. Tal teologia era uma tentativa de fazer a fé dialogar com o mundo secularizado e foi bastante influente nos círculos acadêmicos norte-americanos influenciando bastante a conhecida Teologia da Libertação em solo brasileiro através da figura de Rubem Alves. A obra germinal desse movimento é o livro *A morte de Deus. Introdução à Teologia Radical* de Thomas J.J. Altizer e William Hamilton de 1967. Outra obra relevante para o movimento é o livro de Altizer *The Gospel of Christian Atheism* também de 1967, texto no qual Altizer deixará bastante clara a sua filiação teológica e filosófica a Hegel e Nietzsche para trabalhar os temas como encarnação, a existência do Mal, etc. Altizer não chega a uma definição de “Teologia materialista” como propõe Žižek, mas podemos ver ali várias ideias que serão utilizadas por Žižek no decorrer da sua análise sobre a religião.

Conclusão

Fica claro, portanto, que para Žižek o cristianismo é uma religião ateia e a sua leitura materialista dos dogmas centrais do cristianismo o conduz a afirmar que a proposta do cristianismo é suprassumida, na contemporaneidade, na organização política. Dessa forma podemos entender como que dentro do pensamento de Žižek a noção de religião se torna extremamente central. Para além de constituir-se como algo pertencente a qualquer sociedade humana ela traz consigo algo que diz muito do próprio homem. No ocidente, onde a presença do cristianismo é de fato estruturadora na nossa visão de mundo é importante que uma crítica cultural e uma crítica à ideologia passe por uma análise séria da religião e mais especificamente pelo cristianismo. Ao colocar em termos materialistas os principais dogmas cristãos, Žižek cumpre aquilo que propunha em *O absoluto frágil* que é “minar a religião por dentro”, mas ao mesmo tempo lutar pelo legado cristão. A proposta de Žižek de uma teologia materialista se mostra consistente ao pensar Deus, o Absoluto como pertencente às coisas mesmas preservando no entanto, a noção de “desconhecido”, do não Todo da realidade, do seu vazio estrutural. Isso permite uma vinculação interessante com a psicanálise lacaniana, da lógica feminina do não Todo como forma de pensar a visão de mundo religiosa como “masculina” (vinculado à noção de totalidade e organização da realidade) e a lógica materialista ao feminino submetida ao Não Todo da realidade, o que com certeza abre campo para diversas outras pesquisas sobre o assunto.

Referências

ALTIZER, Thomas J.J. HAMILTON, William. A morte de Deus. Introdução à Teologia Radical. Tradução de Maria Luísa César. Editora Paz e Terra LTDA. 1967

ALTIZER, Thomas. J.J. The gospel of Christian Atheism. Collins. St James's Place. London 1967.

BADIOU, Alain; BORGES, Maria Luíza Xavier de Almeida. O ser e o evento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: Ed.UFRJ, c1996

LACAN, Jacques,; MILLER, Jacques-Alain. O seminário, livro 20: mais, ainda. 2a ed. corr. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985

LACAN, Jacques,; QUINET, Antonio,; MILLER, Jacques-Alain. O seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997

VELIQ, Fabiano. Oskar Pfister e a crítica freudiana à religião. In *Dissertatio Revista de Filosofia*. Volume 46 pp 93-104. 2017 Disponível em <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/10450> acessado em 18/05/2018

ŽIŽEK, Slavoj. O Absoluto frágil. Ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?. Tradução de Rogério Bettoni. 1ª ed. São Paulo. SP. Editora Boitempo. 2015a

ŽIŽEK, Slavoj. O amor impiedoso. [ou: Sobre a crença]. Tradução Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte. Belo Horizonte. MG. Editora Autêntica. 2012

- ŽIŽEK, Slavoj. The puppet and the dwarf. The perverse core of Christianity. MIT 2003
- ŽIŽEK, Slavoj. GUNJEVIC, Bóris. O sofrimento de Deus. Inversões do Apocalipse. Tradução de Rogério Bettoni. 1ª ed. Belo Horizonte. MG. Autêntica Editora. 2015b
- ŽIŽEK, Slavoj. MILBANK, Jonh. A monstruosidade de Cristo: Paradoxo ou dialética. DAVIS, Creston. (org). Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo. SP. Três Estrelas. 2014
- ŽIŽEK, Slavoj. Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo. Editora Boitempo. 2013

As virtudes humanas e cristãs no pensamento tradicionalista.

Sílvio Firmo do Nascimento¹

RESUMO

Este artigo tem como base as virtudes humanas na visão de Aristóteles, passando por Tomás de Aquino com a inclusão das virtudes cristãs e chegando à visão das virtudes humanas e cristãs no pensamento tradicionalista, com o objetivo de esclarecer qual a finalidade do homem em suas ações. Aristóteles faz uma reflexão das virtudes numa visão aristocrática, Tomás faz uma distinção entre virtudes intelectuais e virtudes morais, dando prevalência às virtudes cristãs, com base na ideia de hábito e o tradicionalismo faz prevalecer a tradição dos bons costumes. As virtudes morais e intelectuais funcionam como motores com a função de aperfeiçoar o homem mediante o *habitus*. Tomás classifica como principais as virtudes morais, juntamente com a virtude intelectual da Prudência, exigindo a retidão do apetite. Temos nele a ideia de natureza teleológica, ou seja, o homem tende para o bem. No entanto, é necessária a graça divina para que o homem se ordene à bem-aventurança sobrenatural que se chamam virtudes teologais, porque tais virtudes são transmitidas unicamente pela revelação divina. Trabalhamos aqui com a hipótese de que Tomás, a exemplo da virtude teologal da caridade, tenha considerado também a virtude da prudência como excelência. O texto resulta da minha tese de doutorado em filosofia, mediante revisão bibliográfica. Acreditamos que pelo conhecimento e prática das virtudes humanas e cristãs a pessoa humana logrará melhor serviço à sociedade e será feliz.

Palavras-chave: Aristóteles. Tomás de Aquino. Virtudes humanas e cristãs no tradicionalismo

Introdução

A ideia de virtudes humanas e cristãs nos dá a entender virtudes como *paideia*, ou seja, elas nos preparam para sermos pessoas exímias, o que coincide com o pensamento tradicionalista ensinada no século XIX, procurando explicitar as virtudes principais úteis à vida humana social. Partimos da convicção da necessidade de, primeiro, buscar as investigações que esclareçam a relação existente entre as teorias ética e sua prática; segundo, conhecer e reconhecer a importância das ideias de Aristóteles, Tomás de Aquino e dos tradicionalistas do referido tema para a vida. Enfim, veremos que a aproximação do pensamento aristotélico-tomista com o do tradicionalismo se faz necessário para entender a importância da ética cristã na sociedade atual.

1 – UNIPTAN/Diocese de São João del-Rei Doutor em Filosofia – UGF-RJ Fone: (35)99890-9920 E-mail: silviofirmodonascimento@gmail.com

1. A ética como ciência das virtudes em Aristóteles (384-322 a. C.)

O filósofo grego via na ética a ciência ideal para a vida pública e o exercício das virtudes. Talvez, por isso mesmo, de todos os grandes pensadores da Grécia antiga, Aristóteles foi um dos mais influentes na civilização ocidental. Até hoje o seu modo de pensar e produzir conhecimento serve muito para a pedagogia com o método indutivo ou empírico. Nesse sentido, Aristóteles afirma que o objetivo da educação é a ética como *aretai*, ou seja, formação para a excelência. Na Grécia clássica, a acepção de excelência humana vinha interligada a alguns elementos constitutivos da personalidade que pressupunham, no conjunto, a acepção de excelência intrínseca à expressão da *aretai*: bravura, ponderação, justiça, piedade, saúde, força e beleza. Dessa acepção de capacitação humana para a vida em sociedade, decorriam as características distintivas da singularidade humana na correspondência entre corpo e alma.

Na visão de Aristóteles há três maneiras para a pessoa contribuir com a vida social: a natureza, a razão e o hábito (*habitus*). Estas formam o tripé da vida social, especialmente para as pessoas conviverem nas instituições sociais, como escola, política, religião etc. As virtudes se formam pelas disposições naturais de caráter, isto é, são disposições racionais. A razão ou intelecto é a fonte de onde se manifesta para nós a obra da natureza. Cumpre, portanto, subordinar-lhe a formação dos costumes pelo hábito.

De acordo com Aristóteles (2005, p. 40 *apud* FERRARI, 2008), existem duas espécies de virtudes: as intelectuais e as morais, sendo que nem uma nem outra estariam dadas à partida: em matéria intelectual, o lugar da formação seria o ensino; em matéria moral, a aptidão para a virtude decorreria da força do hábito, e, portanto, da ação social. Aristóteles não descarta, porém, o lugar da natureza na obtenção dos dons humanos. Portanto, é uma ética teleológica. São potencialidades humanas adquiridas progressivamente no hábito. No tocante à virtude, sucederia outro movimento: é pelo exercício que se adquire a prática do bem – ao praticar a justiça, tornamo-nos justos. Portanto, ninguém nasce bom ou mau; tornamo-nos bons ou maus.

Afirma Aristóteles (2005, p. 41 *apud* FERRARI, 2008):

Pelos atos que praticamos com os outros homens nos tornamos justos ou injustos; pelo que fazemos em presença do perigo e pelo hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos valentes ou covardes. O mesmo se pode dizer dos apetites da emoção e da ira: uns se tornam temperantes e calmos, outros intemperantes e irascíveis, portando-se de um modo ou de outro em igualdade de circunstâncias. Numa palavra, as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes. É preciso, pois, atentar para a qualidade dos atos que praticamos.

Aristóteles compreende virtude, também, como justo-meio ou mediania para referir-se, de modo geral, à noção de ética. O termo “justo-meio” significaria equilíbrio, pois nos

extremos não haveria virtude, apenas vícios. A Grécia convivia com a acepção de *hybris*, exatamente referida à ausência de medida e de limites; o oposto a isso residiria, portanto, na harmonia e na excelência da *aretai* (JAEGER, 1995). A pessoa equilibrada não se excede e, por outro lado, não falta às disposições racionais nas suas atitudes e palavras. Por isso são muito importantes a ponderação, o equilíbrio e a moderação como fontes da sabedoria, entendendo-se por sabedoria “sabor” e “saber”, juntos e apurados (DUCH, 1997, p. 56).

Essa breve reflexão relativa à natureza ética possui profundo sentido educativo: *paideia*. Contidos nos múltiplos significados do termo *paideia* poder-se-ia encontrar, simultaneamente, cultura, cultivo intelectual, instrução, educação, capacidade de aprender, desenvolvimento da memória e, especialmente, da “ânsia de saber” (JAEGER, 1995, p. 558), sem a qual qualquer esforço pedagógico estará fadado ao fracasso. Em síntese, formação da consciência humana.

Deduz-se que, se a virtude se adquire pelo hábito, é, sobretudo na família, escola e Igreja, que se adquire a virtude.

A excelência moral relaciona-se com prazer e sofrimento; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobres. Por isso, como diz Platão, deveríamos ser educados desde a infância de maneira a nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas certas; assim deve ser a educação correta (ARISTÓTELES, 2005, p. 43).

Pelo exposto, vemos a importância do ambiente religioso e social para a formação ética. Constatamos que os pendores da criança se desenvolvem pela educação ministrada na família, na escola e na Igreja: a educação é um caminho para a vida pública (ARISTÓTELES, 2005, prefácio), cabe à conscientização escolar e religiosa a formação do caráter do discípulo (ARISTÓTELES, 2005, p. 47-48). Por ter potencialidades múltiplas, o ser humano só será feliz e dará sua melhor contribuição ao mundo se desfrutar das condições necessárias para desenvolver o seu talento. A organização social, religiosa e política, em geral, e a educação, em particular, têm a responsabilidade de fornecer essas condições (ARISTÓTELES, 2005, p. 24).

Aristóteles afirma que formação para as virtudes é de suma importância para as crianças desde seu alvorecer. Por exemplo, na alimentação. As crianças não podem ingerir bebidas alcoólicas. Já os exercícios físicos são excelentes para as crianças. Na idade seguinte, até os cinco anos, não é conveniente submeter às crianças qualquer trabalho acima de sua estrutura física e mental. Isso poderia impedir seu crescimento harmonioso. Noutros termos, propõe uma educação lúdica para a infância. O educador deveria utilizar de conversas formativas no ambiente saudável para o cultivo das virtudes.

A arte pública, por sua vez, tem caráter educativo. Deveriam ser proibidas pinturas e

estátuas que deformam a personalidade, como as pinturas sensuais, a não ser as de certas divindades cujo culto possui proteção legal exclusivamente para adultos. Por sua vez, deve proibir aos jovens os teatros e, sobretudo a comédia, que possuem tendências deformadoras aos bons costumes, levando em conta a idade e a estrutura psicológica dos alunos. A boa educação ensina a prudência diante da bebida e das companhias que poderiam influenciá-los com virtudes ou vícios. Como vemos nesse raciocínio, há uma autêntica aproximação escola e religião.

Do ponto de vista da idade, por exemplo, dos cinco e os sete anos, os alunos seriam simplesmente espectadores dos exercícios que lhes devem ser ensinados mais tarde. Aos sete anos, a educação deveria ser dividida em dois grupos: um até a puberdade, outro da puberdade até os vinte e um anos. Mais vale seguir o ritmo da natureza. A obra da educação, assim como a de todas as artes, possui a missão de completar o que falta a obra da natureza. Concluímos essa reflexão na perspectiva de Aristóteles com uma afirmação de Ferrari (2007) afirma:

Aristóteles não era, como Platão, um crítico da sociedade e da democracia de Atenas. Ao contrário, considerava a família, como se constituía na época, o núcleo inicial da organização das cidades e a primeira instância da educação das crianças. Atribuía, no entanto, aos governantes e aos legisladores o dever de regular e vigiar o funcionamento das famílias para garantir que as crianças crescessem com saúde e obrigações cívicas. Por isso, o Estado deveria também ser o único responsável pelo ensino. Na escola, o princípio do aprendizado seria o da imitação. Segundo ele, os bons hábitos se formavam nas crianças pelo exemplo dos adultos.

Portanto, Aristóteles é considerado básico para entender a ética cristã tradicionalista.

2. As virtudes humanas e cristãs em Tomás de Aquino

A ética no pensamento de Tomás de Aquino é a ciência das virtudes, que fundamenta racionalmente os atos humano enquanto a moral é a expressão da ética, ou seja, prática. A felicidade seria a decorrência natural das práticas das virtudes, pensa Aristóteles, já em Tomás, ela o fim do homem, a sua felicidade eterna.

2.1. Caracterizando as virtudes em Tomás

Livre-arbítrio: O pressuposto da moral é livre-arbítrio, por causa sem a liberdade não haveria virtude fundamentada na razão. Diante dos bens particulares, nossa vontade permanece livre, sendo ela determinada somente pelo bem absoluto. Acontece que o homem pode errar nas suas escolhas concretas em sua vida pessoal e socialmente, o que poderia torná-lo apto ou não em possuir a bem-aventurança prometida por Deus.

Segundo Tomás, o homem deveria agir em vista do fim, que lhe advém pelo raciocínio, tendo, por isso, domínio sobre os seus atos pela razão prática e pela vontade. O homem intenciona conseguir seu fim, seu bem maior, ser feliz. O bem é visível como algo atraente “que toda coisa deseja”, reapresentado ao intelecto como verdadeiro, logo é atraente para toda pessoa de boa vontade. Como vemos, a missão da razão prática é de suma importância, pois por meio dela possivelmente o homem conhece as realidades contingentes, e essas podem ser administradas pela vontade humana. É o que definimos como livre-arbítrio.

A faculdade da razão e da vontade é denominada de livre-arbítrio por Tomás, poder no qual a própria vontade possivelmente escolhe, enquanto iluminada pela razão, escolhe dos meios para alcançar o bem como um fim. A aceção de liberdade de Santo Tomás repousa sobre uma espécie de “colaboração harmônica” entre o Intelecto que apreende o verdadeiro e a Vontade que tende para o bem, compondo, portanto, a ação humana.

Hábito: Para falar sobre virtudes na aceção tomista, de começo seria fundamental definir como Tomás as classifica e como elas atuam no agir humano conforme seu pensamento. Na Iª seção da IIª parte da *Suma Teológica*, antes de abordar sobre as virtudes, Tomás faz uma espécie de preparação, partindo da questão 49 até a questão 54, por meio de considerações muito relevantes acerca dos princípios dos atos humanos, dando ênfase neste caso a um princípio segundo ele intrínseco denominado de hábito (*habitus*). Mas qual a relevância do hábito no agir humano na ética de Tomás de Aquino? Na questão 55, ele faz a seguinte observação:

A virtude designa certa perfeição da potência. Mas a perfeição de uma coisa é considerada, principalmente, em ordem do seu fim. Ora, o fim da potência é o ato. Portanto, a potência será perfeita na medida em que é determinada por seu ato. As potências racionais próprias do homem não são determinadas a uma coisa só, antes se prestam, indeterminadamente, a muitas coisas. Ora, é pelos hábitos que elas se determinam aos atos. Por isso as virtudes humanas são hábitos (*Suma Teológica*, Iª seção, IIª parte, q. 55 a.1).

Tomás classifica as virtudes como hábitos, ou seja, um estado, uma maneira de ser. “É uma disposição, uma capacidade da natureza humana, a qual se enraíza em sua natureza específica e individual, finalizada pelo agir”.² Assim define Tomás:

O filósofo define o hábito como uma disposição segundo a qual alguém se dispõe bem ou mal, e no livro II da *Ética*, diz que é segundo os hábitos que nos comportamos em relação com as paixões, bem ou mal. Quando, pois, é um modo em harmonia com a natureza da coisa, então tem a razão de bem; e quando em desarmonia, tem a razão de mal (*Suma Teológica*, Iª seção, IIª parte, q. 49 a.2).

Tomás, portanto, não qualifica o hábito a um determinismo como um único tipo de agir, a certo condicionamento ou domesticação; como é uma disposição natural não regrada

² Introdução da *Suma Teológica* das Edições Loyola sobre os Hábitos e Virtudes por Albert Plé.

pelo instinto ou por qualquer tipo de determinismo, está sempre aberto, buscando descobrir a melhor maneira de agir concretamente no singular, em fidelidade à especificidade da natureza humana, ou seja, a inteligência que deseja. Mas tanto a virtude, que orienta o homem para a bem-aventurança, como o vício, são hábitos.

O pleno sentido do hábito, segundo Tomás, é pura e simplesmente uma qualidade adquirida³ e livremente desenvolvida que facilita e aperfeiçoa a ação e o próprio homem. Como o hábito é “aquilo de que alguém se vale quando quer”⁴, Tomás afirma na questão 50, artigo 5 que “a própria razão de hábito revela que ele é ordenado, sobretudo à vontade”.

Sindérese e consciência: No artigo 1 da questão 51, Tomás faz uma espécie de classificação do hábito quanto ao seu caráter inato. Carlos Nascimento (1993, p. 365-385) afirma que, segundo ele, existem hábitos que são inatos, dados prontos ao agir e outros são adquiridos como vimos anteriormente, mas a partir de uma disposição inata presentes no homem em conformidade com a sua natureza. Tomás, seguindo os passos de seu “mestre” Alberto Magno propõe, então, essa inovação referente à questão do hábito, ou seja, existem no homem hábitos inatos, uma espécie de princípio evidente da razão prática, denominado de *sindérese* que são os fins das virtudes morais e o fim de tais virtudes é o bem humano, que consiste na conformidade com a razão. Segundo a definição de Tomás na Suma⁵, os fins das virtudes morais devem preexistir na razão. Cabe, portanto, a razão prática, por meio da *sindérese*, preestabelecer o fim das virtudes morais.

A *sindérese* pode ser definida como uma espécie de “intuição” dos primeiros princípios da lei moral, constituindo não uma potência, mas um hábito inato, infuso por Deus e distinto da consciência, afirma Tomás. A missão da consciência seria de julgar um ato que se realizou ou que será realizado e sua função, sendo em ato, é de fazer a ligação da *sindérese* com a prática. Pela lógica podemos entender qual a função da consciência pelo seguinte exemplo: temos como premissa maior a concepção de que Deus é o sumo bem; a premissa menor afirma que o adultério fere o mandamento de Deus; com isso, a conclusão é de que o adultério é pecado e é mal. A consciência seria responsável pela conclusão do silogismo.

A *sindérese*, portanto, é como que uma espécie de “centelha” da consciência com a função de direcionar o comportamento. Quanto a essa questão, Tomás afirma que:

(...) para compreender a *sindérese* é preciso considerar que o raciocínio humano, sendo uma espécie de movimento, procede da intelecção de algumas coisas naturalmente conhecidas sem pesquisa racional como um princípio imóvel e termina igualmente em uma intelecção, na medida em que, mediante princípios naturalmente conhecidos por si mesmos (hábito natural), julgamos as conclusões que encontramos raciocinando, no caso da razão prática, sobre as coisas que tem relação com a ação (Aquino, Tomás de. Suma Teológica. I^a I^ªe, V.II, Q. 79, a. 12. São Paulo: Loyola, 2004).

Em outras palavras, a função da *sindérese* é de apreender a lei natural que nos é proporcionada por pura graça de Deus e preestabelecer um fim para a virtude moral que é o

3 No artigo 1 da questão 49, Tomás define o hábito como uma qualidade que se pode ter.

4 No artigo 1 da questão 49, Tomás define o hábito como uma qualidade que se pode ter.

5 Nota de rodapé da Suma Teológica. Q. 79, artigo 12. I^a parte. p. 460

bem humano, em conformidade com a razão. A inovação de Tomás em relação ao pensamento aristotélico está no fato de admitir que existe, além de um princípio de ordem especulativa, um princípio da ordem da ação, como um hábito natural chamado *sindérese* que incita o bem e condena o mal. Diferentemente da vontade que tende a ser boa ou má, a *sindérese*, por ter como objetivo principal a apreensão da lei natural, tende somente para o bem. Em sua tese de Doutorado, o prof. Albertuni (2006) afirma que Tomás, na solução da questão ratifica as relações e diferenças entre a lei natural, a *sindérese* e a consciência. A lei natural é apresentada como os princípios universais, sendo a *sindérese* o hábito desses princípios e a consciência aparece como certa aplicação da lei natural àquilo que se deve fazer.

A partir da questão 55, Tomás começa o seu tratado das virtudes partindo de sua essência. Como já foi definido, Tomás classifica as virtudes “como hábitos bons”. É essa habilidade que torna o homem bom, dando condições de fazer o melhor uso possível de sua liberdade, com o intuito de colocar em ordem harmoniosa suas paixões no caminho das bem-aventuranças⁶ Tomás, a partir da questão 58, faz uma distinção entre virtudes morais e virtudes intelectuais. Ele começa afirmando que, “para poder definir virtudes morais é preciso considerar o que é o costume”. Em sua concepção moral, as virtudes morais são vivenciadas na afetividade humana, ou seja, em seus desejos e aversões, motivações, prazeres e tristezas. Por meio dos costumes⁷, os homens entendem suas maneiras de viver de acordo com uma espécie de inclinação natural para alguma ação, tendo a capacidade de exercer o seu império sobre as paixões.

Segundo Tomás:

para agir bem, é necessário que não só a razão esteja bem disposta pelo hábito da virtude intelectual, mas que a potência apetitiva também o esteja pelo hábito da virtude moral. Tal como o apetite se distingue da razão, assim também a virtude moral se distingue da intelectual. E como o apetite é princípio dos atos humanos enquanto participa, de algum modo, da razão, assim o hábito moral tem a razão de virtude humana, na medida em que se conforma com a razão (Aquino, Tomás de. *Suma Teológica I^a II^ae, V.IV, Q. 58, a. 2.* São Paulo: Loyola, 2004).

Portanto, segundo Tomás no artigo seguinte, enquanto as virtudes intelectuais aperfeiçoam o intelecto especulativo e prático, as virtudes morais aperfeiçoam a potência apetitiva. Ambas funcionam como motores com a função de aperfeiçoar o homem (q. 58, a. 3).

Virtude moral, segundo Tomás, vem do latim “*mos*” que pode ter o sentido de costume ou *com o sentido de inclinação natural ou quase natural para alguma ação. Mas ambos os significados são bem próximos, de acordo com a aceção tomista no artigo 2 da questão 58. Essa espécie de inclinação para o ato convém da virtude apetitiva, pois move, com isso, todas as outras potências para a ação. Por isso, as virtudes morais estão presentes na faculdade apetitiva. Mas para que aja uma ação boa é necessário que a potência apetitiva esteja bem disposta pelo hábito das virtudes morais e este tem a razão de virtude humana, na medida em que se conforma com a razão.*

Prudência: Partindo da questão 4, percebemos a importância que Tomás dá para

6 Nota de rodapé da Suma, q.55, a.1. Edições Loyola, p. 94.

7 Nota de rodapé da Suma, q.58, a.1. Edições Loyola, p. 129.

a virtude da Prudência⁸ que, segundo ele, é a reta razão do agir de modo tanto geral como particular, pois sem ela, não pode existir virtude moral, já que é um hábito que faz escolhas e, para que estas sejam certas ou boas é necessário que haja primeiro a devida intenção na busca de um fim, que se faz pelas virtudes morais com sua função específica de inclinar as potências apetitivas para o bem conveniente com a razão, que é o fim devido, e segundo “que se usem corretamente os meios, e isso só se alcança por uma razão que saiba aconselhar, julgar e decidir bem, o que é próprio da Prudência. Logo, a virtude moral não pode existir sem a Prudência” (1ª seção, II parte, q. 58, a. 4). Mas Tomás afirma que a reta razão pressupõe princípios tanto universais como particulares, pelos quais ela possa proceder.

Segundo ele:

Assim, como nos dispomos a proceder retamente em relação aos princípios universais, pelo intelecto naturalmente, ou pela ciência habitual, assim também, para nos dispormos bem em relação aos princípios particulares de nossas ações, que são os fins, é preciso que sejamos aperfeiçoados por certos hábitos que, de alguma forma nos tornam conatural o correto julgamento do fim. E isso se faz pela virtude moral, porque o virtuoso julga retamente sobre o fim da virtude. Logo, a razão reta do agir, ou seja, a Prudência, exige que o homem tenha a virtude moral (Aquino, Tomás de. Suma Teológica. Iª IIªe, v.IV, Q. 58, a. 5. São Paulo: Loyola, 2004).

As virtudes cardeais: As virtudes morais, juntamente com a virtude intelectual da Prudência porque esta é de certa forma uma virtude moral também, sendo as que exigem a retidão do apetite, pois produzem a potência de agir bem e são a causa do exercício da boa ação, Tomás as define na questão 61, artigo 1 como virtudes principais ou cardeais⁹. No artigo 2 Tomás descreve quais são as virtudes cardeais. Segundo ele estas podem ser estabelecidas tanto por princípios formais como pelos sujeitos. Por meio de princípios formais descreve primeiramente a *prudência* como já foi indicado, como sendo uma virtude tanto intelectual como moral sendo ela a própria consideração da razão e uma virtude principal; e outras três virtudes morais, mas agora enquanto se afirma a razão em relação a alguma coisa, sendo, pois, a *justiça* em relação às ações e, em relação às paixões, é preciso que haja duas virtudes, pois, para se afirmar a ordem da razão nas paixões, é necessário levar em conta a oposição delas à razão, sendo, portanto, a *temperança* que tem a função de controlar a paixão quando essa se impele a algo contrário a razão, e a *fortaleza* que nos firma inarredavelmente no que é racional quando a paixão tende a nos afastar das normas da razão como o temor do perigo ou do sofrimento.

Em relação ao sujeito, Tomás afirma que chegamos ao mesmo número de virtudes:

(...) pois são quatro os sujeitos da virtude que estamos falando aqui, a saber: o racional por essência, que a Prudência aperfeiçoa, e o racional por participação, que se divide em

⁸ “Transposição operada por Tomás de Aquino do conceito de *phronesis*, principal virtude intelectual segundo Aristóteles.” (Vaz, Lima. Escritos de Filosofia IV. São Paulo: Loyola, 2002.)

⁹ A virtude humana e humanizante, levada a perfeição, habilita o homem a agir com todo o seu ser em conformidade com sua natureza racional. É dessa forma que ela assegura, de uma vez só, tanto o bem da obra cumprida quanto o do sujeito que age. Já as virtudes da inteligência e da arte não tornam moralmente bom o sujeito. Elas são, portanto imperfeitas quanto à total realização do homem; falta-lhes, tomadas em si mesmas, retificar o apetite, o que justamente realizam as virtudes morais (Nota de rodapé da Suma Teológica. Iª IIªe, v.IV, Q. 61, a. 1, p. 162. São Paulo: Loyola, 2004).

três, ou seja, a vontade, sujeito da justiça; o apetite concupiscível, sujeito da temperança e o irascível, sujeito da fortaleza (Aquino, Tomás de. Suma Teológica. I^a II^{ae}, v.IV, Q. 61, a. 2. São Paulo: Loyola, 2004).

As virtudes intelectuais: Como vimos, Tomás faz uma distinção entre as virtudes morais e intelectuais. Para ele, as virtudes morais são consideradas principais em relação às outras virtudes, “*devido à principalidade da matéria*” (q.61, a.3). Mas devido a essa distinção e considerando que a função da virtude intelectual é de aperfeiçoar o intelecto especulativo e prático para o bom agir do homem e que para que haja uma ação boa, tanto a potência apetitiva como a razão deve estar bem disposta. Seria aconselhável, assim, uma análise das virtudes intelectuais.

Tomás, na questão 57, classifica as virtudes intelectuais em especulativas, que tem por objeto necessário, a verdade, ao passo que as virtudes práticas se ocupam do contingente. No artigo 1 afirma que os hábitos intelectuais especulativos, apesar de não influenciarem na parte apetitiva, poderão ser chamados de virtudes, pois auxiliam na busca da verdade nas boas ações, tornando o sujeito apto a contemplá-la nas coisas das quais tem conhecimento, por moção da vontade. Como a finalidade do homem está presente na vida contemplativa, a inteligência especulativa tem uma função muito significativa, pois o que se deseja contemplar é justamente a verdade que está presente em Deus.

Herdando de Aristóteles, Tomás faz a mesma distinção das atividades da inteligência em três categorias¹⁰: a *sabedoria* em que temos o desenvolvimento da inteligência, capacitando o sujeito em emitir um julgamento definitivo e universal sobre todas as coisas e dois outros hábitos considerados como partes potenciais da sabedoria, a *ciência* que tem a função de aperfeiçoar os múltiplos processos da inteligência e o *intelecto* que habilita o sujeito a fazer um bom uso dos primeiros princípios. A distinção das virtudes intelectuais práticas das intelectuais está justamente no seu objeto, ou seja, no contingente, e são elas: a arte enquanto se ocupa do contingente no domínio da produção e a prudência, que se ocupa do contingente no domínio da ação. No artigo 3, Tomás classifica a arte como “*a razão reta de fazer algumas obras*”, ou seja, um hábito operativo e se identifica como um hábito especulativo, devido esta também torna a obra boa a partir da faculdade de bem agir e não pelo aperfeiçoamento do apetite.

Mas, a arte se distingue da prudência, devido esta se ocupar do contingente da ação e, como vimos acima, é uma virtude especial, justamente por ter como objeto “a totalidade da conduta da vida e o fim último da vida humana”. É considerada tanto uma virtude intelectual como moral, pois “não faz somente essa faculdade agir bem, como também o exercício, já que diz respeito ao apetite, por lhe pressupor a retidão” (a.4).

As virtudes teologias:

Segundo Tomás, não basta ao homem somente os princípios naturais pelos quais o homem

¹⁰ Nota de rodapé da Suma, v. IV, q.57, a.2. Edições Loyola, p. 117.

consegue agir bem de acordo com suas possibilidades, para ordená-lo a bem aventurança, pois, estes excedem a natureza humana.

É necessário, pois, que lhes sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais ele se ordene a bem-aventurança sobrenatural, tal como está ordenado ao fim que lhe é conatural por princípios naturais que, porém, não excluem o auxílio divino. Ora, esses princípios se chamam virtudes teologais, primeiro por terem Deus como objeto, no sentido que nos orientam retamente para ele; depois por serem infundidos só por Deus; e, finalmente, porque essas virtudes são transmitidas unicamente pela revelação divina, na sagrada escritura (Aquino, Tomás de. Suma Teológica. I^a II^ae, v.IV, Q. 62, a. 1. São Paulo: Loyola, 2004).

Tomás, no artigo 2 afirma que a distinção das virtudes teologais em relação às virtudes morais e intelectuais está no objeto. Nas virtudes teologais é o próprio Deus, fim último das coisas, enquanto ultrapassa o conhecimento da nossa razão, enquanto que nas virtudes morais e intelectuais, o objeto é algo que a razão humana pode compreender. As virtudes teologais têm, portanto, a função de ordenar o homem à bem aventurança sobrenatural:

Primeiramente, no que diz respeito ao intelecto, são acrescentados ao homem e apreendidos por iluminação divina alguns princípios sobrenaturais, que são o conjunto do que se deve crer, o objeto da **fé**; em segundo lugar, a vontade se ordena para o fim sobrenatural, seja pelo movimento de intenção que tende para esse fim, como para algo possível de se obter e isso é a **esperança**; seja por uma união espiritual, pela qual a vontade é de certa forma transformada nesse fim, o que se concretiza na **caridade** (Aquino, Tomás de. Suma Teológica. I^a II^ae, v.IV, Q. 62, a. 3. São Paulo: Loyola, 2004).

Para Tomás, o essencial na virtude da Fé é a verdade. Por esse motivo, quando avalia o objeto da fé na 2^a seção da 2^a parte, ele começa pela verdade primeira. É a verdade que comanda, e é ela que Deus quer nos transmitir. De acordo com Tomás na questão 1, artigos de 1 a 10, o que está sob a fé, está ordenado para Deus e implica o assentimento do intelecto àquilo em que se crê, e este adere ao objeto por escolha voluntária, com certeza e sem qualquer temor. “O primeiro artigo diz o essencial: só se deve crer em Deus. Os nove outros: como Deus se deu a crer.”¹¹ No artigo 1 da questão 4, Tomás relaciona os dois elementos que compõem a fé, a saber, a inteligência e a afetividade. “A fé reside essencialmente na inteligência, mas ela começa na afeição que inclina o espírito a assentir e o fixa; e termina na afeição, pois só a caridade¹² faz dela de fato uma virtude”¹³. Assim, Tomás define no artigo 1 da questão 4 que: “o ato de fé é crer; é um ato do intelecto que se define por um objeto, por ordem da vontade”.

A esperança é uma virtude bem distinta da fé e da caridade. Enquanto a fé é uma virtude intelectual que leva o homem a aderir a Deus enquanto este é para nós princípio do conhecimento da verdade, como vimos acima, a esperança é uma virtude da vontade, ou seja, um impulso do apetite rumo ao Bem absoluto tão distante de nós, que é Deus. No artigo 1 da questão 17 Tomás afirma que é justamente a espera do auxílio divino que torna a esperança uma virtude, pois ela

11 Nota de rodapé da Suma, v. V, q.1, a.1. Edições Loyola, p. 47.

12 É importante ressaltar que Tomás destaca no artigo 3 da questão 4 que o ato de fé ordena-se ao objeto da vontade, que é o bem, como a um fim. Este bem, que é o fim da fé, isto é, o bem divino, é o objeto próprio da caridade.

13 Nota de rodapé da Suma, v. V, q.4, a.1. Edições Loyola, p. 96.

pode tornar bom o ato humano, e como a nossa esperança como criatura de Deus é alcançar a bem-aventurança eterna, este se torna o objeto próprio e principal dessa virtude. “A esperança faz com que o homem se ligue a Deus, enquanto ele é para nós princípio da bondade perfeita, enquanto pela esperança apoiamo-nos no auxílio divino para obter a bem-aventurança eterna” (Aquino, Tomás de. Suma Teológica. II^a II^ae, v.V, Q. 17, a. 6. São Paulo: Loyola, 2004).

A palavra Caridade em nossa sociedade é de certa forma uma distorção da proposta bíblica apresentada por Tomás na Suma. O artigo 1 da questão 23 sobre a caridade já esclarece bastante coisa, pois define-a como uma espécie de amizade do homem para com Deus que nos torna participantes de sua bem-aventurança. E o amor, palavra que se identifica mais com a definição tomista de Caridade, é o que se funda nessa comunhão de Deus e o homem. Assim como as demais virtudes teologais, a caridade é uma virtude, pois está relacionada a Deus, e uma virtude especial, sendo que o objeto próprio do amor de caridade é o bem divino, e, por isso, um amor especial. Segundo Tomás no artigo 7, não pode haver verdadeira virtude sem a caridade, pois ela é considerada uma virtude absolutamente verdadeira enquanto ordenada ao bem principal do homem, que é Deus. No artigo anterior, Tomás define assim a caridade:

(...) entre as virtudes teologais, será mais excelente aquela que mais alcançar a Deus. Ora, a fé e a esperança alcançam Deus na medida em que recebemos dele ou o conhecimento da verdade ou a posse do bem. Mas a caridade alcança Deus para que nele permaneça e não para que dele recebamos algo (Aquino, Tomás de. Suma Teológica. II^a II^ae, v.V, Q. 23, a. 6. São Paulo: Loyola, 2004).

Portanto, Tomás considera as virtudes teologais, que consistem em alcançar a regra primeira que é Deus, as mais excelentes que as virtudes morais e intelectuais, que consistem em alcançar a razão humana. É importante ressaltar que Tomás de Aquino, no tratado da caridade, resalta a excelência dessa virtude em relação às demais, mas considera também a virtude da Prudência como excelência diante das virtudes morais:

Daí resulta que a caridade é mais excelente que a fé e a esperança e, por conseguinte, que todas as outras virtudes. Assim também a prudência, que alcança a razão em si mesma, é também mais excelente que as outras virtudes morais, as quais alcançam a razão na medida em que a prudência se constitui como meio termo nas operações ou paixões humanas” (Aquino, Tomás de. Suma Teológica. II^a II^ae, v.V, Q. 23, a. 6. São Paulo: Loyola, 2004).

Carlos Nascimento (1993) destaca o fato de que, em nosso tempo a palavra prudência tem sido vítima de desqualificação, a exemplo tanto da palavra virtude como também da palavra moral. Além disso, destaca uma crítica feita por A. Gauthier que considera a construção de Tomás sobre a virtude da prudência uma “desfiguração” da phrónesis-prudência de Aristóteles. Mas resalta que a phrónesis-prudência foi o centro da análise da práxis por Aristóteles e foi posta por Tomás em lugar bem privilegiado e, apesar de apresentar pontos de divergência da acepção aristotélica, esta não fica reduzida a uma “rotina moral”. Na II^a parte da Suma Teológica, Tomás dedica 56 artigos divididos em 9 questões somente para esclarecer e fundamentar a virtude da

Prudência.

Como mostra a citação acima, a função da virtude da prudência é alcançar a razão em si mesma, e fazer com que ela alcance o meio termo nas operações ou paixões humanas. O papel da prudência dentro da ética proposta por Tomás de Aquino ocupa um lugar privilegiado dentro da sua acepção ética. Em seu tratado da prudência, Tomás afirma na questão 47, artigo 1 que “a prudência reside propriamente na razão” e que é próprio dela conhecer o futuro a partir das coisas presentes e futuras. Cabe, portanto, ao prudente auxiliar na ordenação ou impedimento das coisas que devem ser feitas no presente e seu mérito está no fato dessa aplicação contingente, que é o fim da razão prática.

3. As virtudes humanas e cristãs no pensamento tradicionalista

As virtudes humanas e cristãs são essenciais para a harmonia social e religiosa.

Segundo o pensamento tradicionalista, a crença religiosa é fundamental para a ética cristã, pois ela cria no ser humano sentimentos de bondade e respeito para com Deus, com os outros, consigo mesmo e com a natureza. Os princípios éticos e religiosos se constituem a base para o resto da vida, favorecendo a conquista da perfeição da pessoa humana individual e socialmente na ideia de transcendência. Luciano Balmes (1925, p. 35), por exemplo, aconselha buscar inspiração nas Sagradas Escrituras para o ensino da obediência às autoridades constituídas e legítimas. O cristianismo ensina a importância das normas para favorecer a disciplina nas escolas (BALMES, 1925, p. 5ss).¹⁴

As virtudes humanas e cristãs, em contato com Deus, revestem as pessoas dos atributos de perfeição, tais como a sinceridade, bondade, simplicidade e zelo. Nas palavras de Paulo: “Não na devassidão, na luxúria, no dinheiro e nos divertimentos encontrareis a paz, mas revesti-vos de Cristo Jesus” (Ef 4,17ss). O cristão seria a personificação de Moisés descendo do Sinai com o rosto feliz e os mandamentos divinos na mão (Ex 20,1-17), ou com alegria platônica retornando da caverna para libertar os outros após ter fixado o sol. A contemplação se faz ação.

Por sua vez, Joaquim Raulica (1858, p. 8) assemelha-se a Balmes na doutrina dos atributos de perfeição na pessoa bem comportada: verdadeira, bela, simples e boa. Ele se utiliza das palavras aristotélicas, *o agir segue o ser*¹⁵, ou seja, o bom hábito faz o ser humano imagem e semelhança de Deus. Assim sendo, a religião constitui-se o fundamento ético da vida humana e cristã, tendo a Deus como referencial absoluto de respeito na sociedade. Acreditamos que Deus é o supremo legislador, recompensador dos virtuosos e punidor dos viciados, a quem devemos obedecer para ganhar a vida eterna. Por isso é que se afirma a origem da civilização ocidental no Cristianismo (RAULICA, 1858, p. 9).

¹⁴ Ex 20,1-17; Dt 5,1-22

¹⁵ “*agere sequitur esse*”

Podemos dizer que a *ética de salvação*, a ética formulada pela Igreja durante a Idade Média, com o objetivo de destacar que, no processo de reelaboração da ética grega com cunho teológico deu-se preeminência à vida eterna (RAULICA, 1858, p. 15). Ou, com outra terminologia, a conquista das virtudes seria condição essencial para a obtenção da vida eterna. Da ética empírica greco-romana plantada na ideia de imanência origina-se a ética cristã inspirada na ideia de transcendência em que Deus seria tudo e em quem o homem vai justificar seu comportamento de fuga dos valores desta vida para os valores da vida eterna.

No entanto, a ética cristã tem profundo senso de respeito pela pessoa humana, portadora de uma dignidade plantada na consciência em que Deus faz morada permanente (BALMES, 1925, p. 6-7). Para obter a vida eterna as virtudes são construtos essenciais e indispensáveis da pessoa humana. O homem completo é o cristão de perfil aristotélico-tomista. Enfim, a moral ocidental se constitui de um núcleo básico que não pode ser esquecido desde o Decálogo até hoje: o ideal de pessoa humana formatada pelo Cristianismo.

Ao lado da pessoa humana, temos a família e a propriedade como conceitos basilares periféricos basilares da ética tradicionalista. Daí a recomendação da obediência às autoridades constituídas e legítimas na história: familiar, civil e religiosa.

A família legitima a hereditariedade dos bens possuídos, dando segurança e bem-estar aos seus membros e, conseqüentemente, à sociedade (BALMES, 1925, p. 10). A educação moral deve ser referenciada à família, levando em conta monogamia e o perigo do concubinato, do divórcio, da prostituição etc. (BALMES, 1925, p. 11ss). O mandamento de “honrar pai e mãe” nos reporta à ideia de “honrar” no original significa glorificar, o que é da máxima importância. Os pais são os primeiros representantes de Deus para a transmissão dos valores da vida física e moral. Tão importante como a transmissão da vida física seria a transmissão dos princípios éticos para a coesão familiar e social (*Ex 20,12*).

Os pais poderão conseguir o respeito dos filhos através da autoridade e da disciplina. Portanto, o movimento tradicionalista resgata o princípio da autoridade moral. O respeito pressupõe moralidade dos pais perante os filhos. Atrás da autoridade paterna e materna se encontra o amor transcendente, dom divino por excelência e cultivado na família para fortalecer o relacionamento entre os familiares. Por isso, temos de respeitar a finalidade natural da sexualidade, por ser, eticamente falando, uma necessidade de equilíbrio vital. A permissividade fere a dignidade da família na prática das virtudes familiares mediadoras da felicidade (*Ex 20,14*).

Em síntese, a vivência dos mandamentos de “honrar pai e mãe” e “não desejar a mulher do próximo” elimina a promiscuidade e preserva a integridade familiar. A sobrevivência da humanidade conta com a integridade da família, com o devido respeito das autoridades públicas e dos cidadãos a essa “célula mater” da sociedade (BALMES, 1925, p. 11).

Por sua vez, devemos cultivar nas famílias os valores morais, sobretudo o direito de

propriedade familiar como condição da felicidade legítima e da convivência pacífica dos familiares. Ela qualifica o homem para a prática das virtudes humanas e cristãs, obtendo harmonia entre os valores espirituais e materiais, interiores e exteriores. Não possuindo nada, torna-se inapto para o exercício da liberdade, conseqüentemente, da prática das virtudes requeridas para a perfeição de ser humano. Na prática da justiça, a título de exemplo, a posse de bens é indispensável, pois justiça é a virtude para lidar com a riqueza. Assim sendo, toda pessoa humana tem o seu direito sagrado de ter seus bens com leis que a protejam. É o princípio do direito natural ou *jusnaturalismo* (BALMES, 1925, p. 12).

Ser ético significa defender a família como célula *mater* da sociedade (CORTÉS, 1960, p. 38-42), condição essencial para a sobrevivência da sociedade. A família é um direito humano primário essencialmente ligado à pessoa. Os piores roubos seriam aqueles que atingem diretamente à pessoa humana em sua liberdade e bem-estar [Ex 21,16: “quem roubar um homem – quer o tenha vendido quer se ache em seu poder – deve ser morto; Dt 24,7: quando houver um homem que tenha roubado um de seus irmãos, dentre os filhos de Israel, e o tenha maltratado ou vendido, esse ladrão será morto. Eliminarás o mal do meio de ti”] (CORTÉS, 1960, p. 38).

Questionamo-nos se a propriedade é fundamental para a existência da moralidade. O que sabemos, sem dúvida alguma, é que o preceito da propriedade é uma componente obrigatória da tradição judaico-cristã. Ela é um direito que requer justificativas morais. Racionalmente falando, não há nenhuma evidência de que a ética fosse pensada a partir da propriedade. Mas, dizer que a ética dispensa a propriedade também não está correto. O que sabemos também é que a propriedade pode evoluir com o tempo e com a sociedade onde se encontra (CORTÉS, 1960, p. 42ss).

A educação moral deveria ensinar os seus alunos a administrar dinheiro. Por exemplo, a família depende de dinheiro para viver com dignidade. A ética cristã, semelhante à *paidéia* grega, afirma a virtude do justo-meio em relação à propriedade vista como riqueza externa. O liberal é elogiado por saber agir com justiça no tocante às riquezas. Por *riquezas* entendemos todas as coisas cujo valor se mede pelo dinheiro. A prodigalidade e a avareza são vícios no tocante à riqueza. Sempre imputamos a avareza aos que amam a riqueza mais do que deveriam, e prodigalidade aos incontinentes esbanjando dinheiro em prazeres. Por isso, as pessoas avarentas e pródigas são consideradas de caráter fraco, pois combinam em si mais de um vício. O pródigo se arruína pela própria culpa, gastando os seus bens vindo a arruinar-se a si mesmo, pois a vida depende da posse de riquezas (CORTÉS, 1960, p.115).

A ética cristã nos ensina o livre-arbítrio, ou seja, mostra como as pessoas deverão agir para serem verdadeiramente livres. Portanto, a questão-chave é a do livre-arbítrio comporta uma dimensão metafísica, proporcionando uma visão realista da vida, sem pessimismo ou otimismo (BALMES, 1925, p. 13).

A doutrina do livre-arbítrio possui as componentes racional e sensitiva. Cabe ao homem

a *escolha* entre o desejo cego do apetite e a lei da vontade, que é o desejo racional. Cabe ao desejo racional determinar os meios para a consecução das virtudes. “As pessoas que agem pelos princípios racionais farão grande vantagem”, já dizia Aristóteles. Significa que é preciso agir impulsionado pela sabedoria que visa sempre algum bem. A educação cristã tradicionalista nos lega a necessidade da conscientização para os *bons hábitos* (BALMES, 1925, p. 16).

Cabe aos seres humanos saber escolher entre a dor e o prazer, a tristeza e a alegria etc., mas tem de ser uma escolha dentro dos possíveis. Por exemplo, um atleta faz a escolha acreditando na possibilidade de conseguir ganhar a maratona graças aos seus esforços. Desejamos gozar de saúde e escolhemos os atos que nos tornarão sadios; desejamos ser felizes e escolhemos os atos que nos tornarão felizes. Desejamos alcançar determinados fins, escolhemos os meios para alcançar tais fins (BALMES, 1925, p. 17).

A conscientização leva-nos a distinguir a verdade do erro, a bondade da maldade etc., e escolhemos necessariamente aquelas. Assim, somos homens determinados de um *caráter* e não sustentados por opinião. E escolhemos o que é bom ou mau, obter algo que é bom ou algo que é mau, de acordo com o que pretendemos com ele. Portanto, a escolha é louvada quando escolhemos algo que se relaciona com o objeto conveniente, quando se relaciona com a sabedoria de escolhermos o melhor, tanto quanto nos é dado sabê-lo. Opinamos quando não sabemos exatamente. As melhores escolhas não se baseiam na obscuridade das opiniões. Elas possuem o primado da vontade, pois as pessoas escolhem involuntariamente (BALMES, 1925, p. 18).

Pelo exposto, a educação adequada prepara para a virtude moral. Vendo que ela é um hábito eletivo, isto é, que torna boa a eleição. Ora, para a escolha ser boa se exigem duas condições: a primeira é haver a devida intenção do fim; e, isso se dá pela virtude moral, que inclina a potência apetitiva ao bem conveniente com a razão, que é o fim devido; a segunda, é que nos sirvamos retamente dos meios, o que se não pode dar senão pela razão, que aconselha retamente, no julgar e no condenar, o que pertence à prudência e às virtudes anexas. Trata-se do princípio da autodeterminação (BALMES, 1925, p. 27).

Diz Balmes (1925, p. 33), um dos filósofos tradicionalistas:

Porém, esta razão tão grande, e ao mesmo tempo tão débil, se incha às vezes em demasia, levanta com o orgulho uma frente altaneira e insultante: em nome da liberdade e da independência pede o direito de blasfemar contra Deus, de negar ao homem seu livre-arbítrio e à alma sua espiritualidade, sua imortalidade, e a elevação de sua origem e seu destino; e então se o confessamos, o confessamos com nobre orgulho, então a Igreja levanta sua voz, não para oprimir, não para tyrannizar o entendimento do homem, senão para defender os direitos do Ser supremo e da dignidade humana; então se opõe com firmeza inflexível a essa liberdade insensata que consiste no funesto direito de dizer toda linha de desvarios. Esta liberdade não a temos os católicos, porém tampouco a queremos; porque sabemos que também nessa matéria há um lume sagrado que distingue entre a liberdade e a licença.

A ética cristã nos conscientiza para a justiça, uma espécie de justo-meio aristotélico, porém não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com uma quantia ou quantidade intermédia, enquanto que a injustiça se relaciona com os extremos. A justiça é aquilo em virtude do qual se diz que o homem justo pratica, por escolha própria, o que é justo, e que distribui, seja entre si mesmo e outro, seja entre dois outros, não de maneira a dar mais do que convém a si mesmo e menos ao próximo, mas de maneira a dar o que é igual de acordo com a proporção; e da mesma forma quando se trata de distribuir entre duas pessoas (BALMES, 1925, p. 84).

Pensam os tradicionalistas em vários tipos de justiça. A justiça política que é aquela que é encontrada entre homens nucleados pelo bem comum, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia. A justiça legal, que é a que existe entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei; a lei existe para homens entre os quais há injustiça, pois a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto. A justiça doméstica que é a que se dá entre os membros da família doméstica, religiosa, eclesiástica, militar etc. (BALMES, 1925, p. 168).

Em síntese, as virtudes humanas são: a coragem, a temperança, a liberalidade, a magnificência, a magnanimidade, o justo orgulho, a calma, a veracidade, a espiritualidade, a amabilidade, a modéstia e a justa indignação. Todas elas são objetos da ética humana e cristã. Para cada uma das virtudes mencionadas há um excesso e uma falta. A falta de coragem equivale à covardia e o seu excesso, à temeridade. Entre todas essas virtudes morais, destaca-se a justiça, por tê-la a própria virtude ou a virtude mais completa. Por isso, é uma disposição de caráter de maneira que o justo respeita a lei (BALMES, 1925, p. 190).

Para a prática das virtudes enumeradas seguimos os *ditames da consciência*. Agir é um ato imanente ao sujeito. Quando o homem trabalha, não de acordo com a razão própria, mas movido pelo conselho de outrem, a sua obra ainda não é perfeita, isto é, quanto à razão dirigente e quanto ao apetite motor. Por onde se trabalha bem não o faz de modo absolutamente bom, que é viver bem. O intelecto agente se faz necessário em última instância. O princípio primeiro de todas as obras humanas é a razão. *A alma humana rege o corpo com um governo despótico*, dizia Aristóteles.

Pensam os tradicionalistas que quando as leis forem injustas não obrigam em consciência, não devem ser obedecidas, a não ser para evitar escândalos, para não acarretar males ainda maiores. Aí se recomenda a prudência. As leis são injustas de duas maneiras: primeiro quando são contrárias ao bem comum e quando são contrárias ao bem divino. Nesses casos, as leis não obrigam em consciência.

Assim, só a consciência pura, independente dos fatores externos, se constitui na norma absoluta da ética. É a chamada Consciência Ética. O princípio das ações é conforme o caráter essencial de uma causa racional, a condição da validade universal como lei máxima. Noutras palavras, o homem não pode negar a consciência de si mesmo como inteligência, por

consequente como causa racional e atuante pela razão, isto é, livremente eficiente. Para que isso aconteça, deve-se pressupor a liberdade da vontade. É necessário para um ser racional, que tem consciência da sua causalidade pela razão, admitir, praticamente, a autonomia da consciência como princípio universal para todos os homens.

Consciência é o juiz interior que condena ou absolve. Ela determina sempre o que deve ou não fazer. É assim, a condição do cumprimento de todos os nossos deveres. Com efeito, posto que não constitua o dever, que lhe é superior, sem ela, todavia, nenhum dever seria conhecido e, conseqüentemente, toda moralidade seria impossível.

Enfim, a educação integral mostra-nos a felicidade como decorrência natural das virtudes. Boa parte das pessoas pensa encontrar a felicidade levando uma vida bestial; outras pensam identificar a felicidade com a honra. A felicidade é, em suma, a meta da vida humana (BALMES, 1926, p. 137).

É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as outras virtudes, nós de fato escolhemos por si mesmos. Nós escolhemos a felicidade pensando em encontrar na posse de uma delas a felicidade. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que seja ela própria (BALMES, 1926, p. 153)

A ideia de felicidade, na visão católica, coincide com o prêmio da virtude, dado pela Providência divina. "(...) a ideia de um Ser eterno, imutável, infinito, criador do céu e da terra, justo, santo, bondoso, premiador do bem e vingador do mal (...)" (BALMES, 1926, p. 154).

Dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta ainda explicar mais claramente o que ela seja. Ela é algo peculiar ao homem. O bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, com a melhor e a mais completa. A nossa concepção é a de que o homem feliz vive bem e age bem; pois definimos praticamente a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação.

O homem feliz nunca pode ser desgraçado, muito embora não alcance a *beatitude*. O futuro é impenetrável, enquanto a felicidade, afirmamos nós, é um fim e algo de final a todos os respeitos. Sendo assim, chamaremos felizes àqueles dentre os seres humanos vivos em que essas condições se realizem ou estejam destinadas a realizar-se – mas homens felizes (MAISTRE, 1890, p. 29).

Segundo Cortés, a felicidade é a decorrência natural das virtudes. Sendo a sociedade o ambiente natural em que vive o homem, na sua existência terrena, rumo à vida eterna, segue-se que a verdadeira civilização só existe nas sociedades organizadas de maneira a proporcionar efetivamente ao ser humano os meios para alcançar o seu fim supremo (BALMES, 1925, p. 47). Não se pode conceber a perfeição da sociedade senão em função da perfeição dos seus membros. E essa é necessariamente determinada pela finalidade para a qual foi criado o homem: conhecer, amar e servir a Deus, neste mundo, a fim de lograr a eterna

bem-aventurança. Os homens, vivendo em sociedade, no plano temporal da sua existência, devem estruturar suas relações tendo em vista essa finalidade suprema, a sua felicidade.

Considerações finais

Conclui-se que a educação para as virtudes tradicionalista logrou êxito devido ter por escopo a ética cristã, das virtudes humanas e cristãs, vendo na educação a “menina dos olhos” do Cristianismo, em que a educação ética é a base para a vida e o futuro. Assim, a ética cristã pressupõe o cruzamento de três níveis distintos de educação: a “humanidade” toda como cidadania universal; a “comunidade” como família; a “pessoa” como individualidade.

A ética cristã nos ensina a refletir sobre o respeito necessário no relacionamento interpessoal à consciência de cada pessoa. Portanto, a educação democrática buscada no país não dispensa o respeito à educação tradicional, inclusive a da Igreja, sempre presente na história do Brasil. Educação e ética são os pólos de uma mesma construção: um mundo mais fraterno e mais saudável, para o indivíduo e para a coletividade.

Referências

- ALBERTUNI, Carlos Alberto. Tese: O conceito de Sindérese na moral de Tomás de Aquino. Campinas: UNICAMP, 2006.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).
- BALMES, Jaime Luciano. El protestantismo comparado com el catolicismo en sus relaciones com la Civilización Europea. *In: Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes*. Tomo 2 y 4, Barcelona: Biblioteca Balmes, 1925.
- BONALD, M. de. **Recherches philosophiques**. Sur les premiers objets des connaissances morales. Paris: Librairie d'Adrien Le Clere, 1853.
- CORTÉS, Juan Donoso. **A civilização católica e os erros modernos**. Petrópolis: Vozes, 1960.
- CORTÉS, Juan Donoso. **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo**. Considerados en sus principios fundamentales. s/e, s/d, (colección Austral).
- DUCH, Luís. **La educación y la crisis de la modernidad**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.
- FERRARI, Márcio. **Aristóteles: o criador da pedagogia da virtude**. Disponível em: <<http://revistaescola.abril.ig.com.br>> Acesso: 28 nov. 2008.
- JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LAMMENAIS, F. Essai sur l'indifférence en matière de religion. *In: Oeuvres Complètes*. T. 2, V. 2, Paris: Paul Daublé et Cailleux, 1837.
- MAISTRE, Joseph de. **Du Pape**. Paris: Desclée de Brouwer, 1890.
- MAISTRE, Joseph de. **Les soirées de Saint-Pétersbourg**. Paris: La Renaissance du Livre,

1821.

NASCIMENTO, Carlos A. Ribeiro do. A Prudência Segundo Tomás de Aquino. *In: Revista Síntese Nova fase*. Belo Horizonte, v.20 n. 62, p. 365-385, 1993.

RAULICA, Joaquim Ventura de. **La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie ou le semi-rationalisme dévoilé**. Paris: Gaume Frères, 1856.

RAULICA, Joaquim Ventura de. **Le pouvoir politique chrétien**. Paris: Gaume et J. Duprey, 1858.

RAULICA, Joaquim Ventura de. **La raison philosophique et la raison catholique**. 3. ed. Paris: Gaume Frères, 1854.

Fenômeno religioso enquanto experiência hermenêutica: uma reflexão a partir do pensamento de Hans-Georg Gadamer

Camila Braga Medina Marçal¹

RESUMO

A comunicação apresentada tem como objetivo reunir algumas das primeiras reflexões para minha dissertação de mestrado, que visa a discutir a questão da verdade no âmbito da religião. A partir de alguns conceitos elaborados pelo filósofo Hans-Georg Gadamer (1900-2002), quer-se perguntar se o fenômeno religioso (considerado aqui de maneira bem ampla, com suas mais variadas acepções, ou seja, enquanto ritos e práticas religiosas; símbolos, mitos e textos sagrados; as religiões institucionalizadas; dogmas e doutrinas; experiências religiosas individuais; etc) pode ser considerado uma experiência hermenêutica e, portanto, um acontecimento de verdade, que somente se dá na linguagem e a partir dela. Diante de um mundo plural, que nos coloca perguntas tais quais a de como é possível compreender ainda hoje o fenômeno religioso como via de acesso à verdade e, mais ainda, como compreender que diferentes experiências religiosas possam, cada qual à sua maneira, acessá-la, parece-nos interessante incluir a experiência religiosa na perspectiva que o autor possui sobre as experiências da arte, da filosofia e da própria história, modos de experiência nos quais, para ele, se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metodológicos da ciência.

Palavras-chave: Fenômeno religioso. Experiência religiosa. Verdade. Hermenêutica. Hans-Georg Gadamer.

Introdução

Para os crentes e membros de uma determinada religião (ou adeptos das mais variadas formas de religiosidade) decerto que há uma verdade absoluta. Ou seja, a crença ou o sentimento de que há algo para além ou anterior ao ser humano, que dá sentido à sua existência e fundamenta as verdades estabelecidas pelas diversas tradições religiosas (seus credos, doutrinas, práticas ou filosofias). Poderíamos dizer que talvez seja isso mesmo o que define o fenômeno religioso, pois, como afirma Jean Grondin, a religião é, em sua essência,

¹ Mestranda em Ciências da Religião na PUC-Campinas e bolsista CAPES. E-mail para contato: camilabmedina@gmail.com.

a expressão da “dimensão simbólica do real e da vida”, na qual “o real é mais do que ele dá a perceber à primeira vista”, pois “tem um sentido” (GRONDIN, 2012, p.38). E é geralmente quando se descobre esse sentido (quando este é, de alguma forma, *compreendido*) que o ser humano afirma ter *experimentado* essa verdade. A partir daí, a pergunta que se faz é o que ela é e como viver para novamente (e sempre) alcançá-la. Desse questionamento, surgem então as definições do que seja essa verdade, definições essas que, mesmo considerando suas dimensões históricas, sociais etc., tentam identificar o que há de absoluto nesse algo que está sendo definido.

No entanto, se a reivindicação de afirmar algo absoluto faz parte da natureza de muitos credos, como admitir que o outro também é portador da verdade, sem relativizar, sem colocar em xeque o absolutismo da verdade que se propaga, a identidade da própria religião? No mundo plural e conectado em que vivemos, esse questionamento parece ser o principal desafio para que, dentro das religiões, os fiéis que ainda não “acreditam” na via do diálogo, mesmo admitindo sua necessidade, consigam aderir a ela de fato. Portanto, se todas as religiões parecem proclamar que há uma verdade absoluta que dá sentido ao ser (seja ela transcendental e/ou imanente; identificada, nomeada, revelada, personificada ou não; considerada estando acima, na origem ou sendo algo que simplesmente ultrapassa as verdades dos dogmas, das doutrinas, dos símbolos, das práticas etc), poderiam estar elas falando sobre uma mesma coisa, uma mesma verdade, que somente se dá a conhecer e é conhecida de modos diferentes?

1 Hermenêutica filosófica e a questão da verdade

Para tentar elaborar uma resposta a essa pergunta, a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) parece bem apropriada, na medida em que busca, justamente, problematizar a questão da verdade. O autor, em *Verdade e Método* (2015), sua obra de referência, publicada primeiramente em 1960, ao colocar em discussão a questão do método (comumente visto como modo universal de se alcançar conhecimento) nas ciências do espírito, quer demonstrar que não é possível compreender tal objeto a partir dos métodos das ciências naturais ou a partir de modelos criados ainda em uma perspectiva semelhante à das ciências naturais. Sua consideração é de que, ao contrário do que prega o pensamento moderno ocidental, a experiência de verdade (ou sua manifestação) ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, conforme demonstram modos de experiência tais como a filosofia, a arte, a história e a própria linguagem. Segundo Gadamer, tais modos também se colocam como acontecimento de verdade, na medida em que provocam um encontro com ela, a partir de sua *compreensão* (e não de uma análise objetiva que seja adequado a um critério específico de verdade).

Sobre a arte, por exemplo, ele diz que pode ser vista como uma forma de conhecimento *sui generis*, distinta tanto do conhecimento sensível ou do conhecimento da natureza, como também do conhecimento racional da ética ou do conhecimento conceitual. No entanto, ainda assim, trata-se de conhecimento (no sentido de mediação da verdade). Para o autor, a experiência artística é uma experiência genuína, que não nos deixa inalterados, e diante da qual nos perguntamos pelo seu modo de ser, na medida em que, como acontecimento, nos surpreende e promove uma descoberta e uma apropriação de si. Descrição que bem poderia servir ao que consideramos no início deste texto ao falar sobre a experiência religiosa. De modo a ilustrar esse caráter de acontecimento, ele inclusive compara, ainda que de maneira superficial nesse momento, a obra de arte ao fenômeno religioso: “Antes, é só na execução que encontramos a obra ela mesma – o mais claro exemplo é a música – assim como no culto encontra-se a divindade” (GADAMER, 2015a, p. 173).

Podemos compreender o que Gadamer entende como acontecimento a partir da definição de objeto estético (*aesthetic object*) que Chris Lawn e Niall Keane apresentam em *The Gadamer’s Dictionary*:

Para Gadamer, um objeto estético não é como uma entidade separada que pode ser apropriada e entendida conceitualmente. Uma obra de arte genuína toma conta do observador e se torna um “acontecimento” com o qual nos engajamos. Ela é apropriada na medida em que surpreende e perturba o mundo do observador pela apresentação de um mundo alternativo ou de um aspecto alternativo ao seu mundo presente. Um objeto estético, assim como um texto literário ou uma pintura, não difere muito de outros objetos no mundo: as diferenças são de grau e não de tipo. Um objeto estético abre um aspecto do mundo de maneira mais intensa que nosso encontro com o cotidiano, mas mesmo as conversações mundanas, por exemplo, são reveladoras, promovem esse desvelamento, e, conseqüentemente, um encontro com a verdade, mas num grau menor que a arte. (LAWN; KEANE, 2011, p.7 de 25 do conteúdo “A”, tradução minha).

Nessa perspectiva, “Gadamer, seguindo Heidegger, rejeita o discurso ortodoxo da verdade como correspondência, representação ou, como ficou conhecido, adequação” (LAWN, 2011, p. 83). Para ele, a verdade é revelação, aquilo que se manifesta no encontro entre o familiar e o desconhecido; é portanto experiência, não no sentido de repetição de um método para obter acúmulo de conhecimento, mas enquanto abertura às possibilidades que surgem da própria experiência. Para ele, é menos o controle e mais o *insight* o que leva à sabedoria, a qual não é apenas entendimento individual sobre algo específico, mas também autoentendimento.

Portanto, em vez de enfatizar o repetível, Gadamer chama a atenção para as qualidades do único, aquilo que surpreende, considerando sempre, no entanto, sua relação com a própria finitude humana e o caráter universal que a linguagem, a história e a tradição assumem nesse processo:

É com o desejo de assimilar ou entender a novidade, de acordo com aquilo que já foi

experienciado, que a verdade adota essa dimensão hermenêutica. Existe um senso daquilo que já foi entendido e aquilo que é estranho, diferente, o outro que, em sincronismo com aquilo que já foi visto, constitui a verdade hermenêutica para Gadamer. (LAWN, 2011, p.87)

A linguagem aqui assume papel primordial, tendo em vista que, mais do que mera ferramenta da comunicação humana, que apenas reflete sobre ou transmite algo já conhecido e consciente, para Gadamer, ela é o próprio meio onde ocorre a experiência hermenêutica, não sendo possível compreensão fora dela. Assim, a verdade só poderia ser encontrada no próprio ato de compreender, no diálogo entre aquele que conhece e aquele que se dá a conhecer.

2 Experiência religiosa como experiência hermenêutica

Partindo da definição de Grondin que a religião é “um culto crente² que se traduz por símbolos que reconhecem um sentido para nosso universo” (GRONDIN, 2012, p.39) e uma vez que para Gadamer (novamente seguindo Heidegger) “o homem é um ser cuja existência se confunde com compreensão e consiste em um ente cujo existir é essencialmente compreensivo” (GADAMER, 2015a, p.62), podemos afirmar que a experiência religiosa é sempre hermenêutica, ou seja, é um modo de apropriação compreensiva de um sentido historicamente consolidado (mas até então desconhecido), que se dá sempre em um horizonte de compreensão, e tem seu significado traduzido a outro.

Desse modo, é também lugar de encontro com a verdade. No entanto, o conhecimento dessa verdade é sempre histórico, pois esta se manifesta em uma tradição, em um horizonte ou perspectiva de mundo específica. Com isso, está sempre sujeita à influência dos preconceitos herdados pelo indivíduo (aqui entendidos não como julgamentos, mas como pré-julgamentos, pressupostos que todos carregam, que fazem parte da própria maneira do indivíduo compreender e que constituem a realidade histórica do seu ser). É portanto uma verdade que surge da interpretação, não como uma construção subjetiva sobre um objeto estático, mas como “um produto significativo provisório, continuamente sujeito a retoques e a revisões” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p.85).

Isso não quer dizer que a verdade em si é relativa, mas sim que nossa compreensão

2 O autor considera “culto crente” uma elaboração acerca de algo bem amplo, que ora pode estar mais próximo da dimensão do culto (ao modo das religiões mais arcaicas, mais rituais), ora mais próximo da dimensão da crença (como as religiões modernas, conscientes de si mesmas como religiões e que se compreendem como crenças). Tal elaboração se apresenta como contraponto a explicações funcionalistas sobre a religião, que muitas vezes se abstêm de definir o fenômeno religioso por ele admitir formas tão variadas e porque, de fato, “a religião dificilmente corresponde a alguma coisa de idêntico em todas as civilizações” (GRONDIN, 2012, p.27). Para o autor, no entanto, se “falamos de formas plurais do *religioso*, no singular, este deve corresponder a alguma coisa” (GRONDIN, 2012, p.27), e é esse “alguma coisa” que constitui sua essência. Não uma essência como uma ideia *a priori*, intemporal e de constância absoluta, mas aquilo que há de comum no fenômeno religioso, aquilo que se compreende sobre o que é a religião, quais são seus elementos e suas razões.

se dá sempre em perspectiva. Gadamer não sugere que não haja uma verdade absoluta, mas coloca em questão a possibilidade de conhecê-la em sua totalidade. Ao nos colocarmos diante do outro a ser descoberto, promovemos uma “fusão de horizontes” (o meu e o do outro), não no sentido de fácil ou total acomodação de um pelo outro, mas basicamente como inspiração, não sendo possível essa fusão ser totalmente obtida ou finalmente completa, sendo somente um entendimento parcial, uma vez que um horizonte nunca é fixo e está constantemente mudando com o passar do tempo (LAWN, 2011, p.92).

No âmbito religioso, esse entendimento também pode ser observado, apesar de muitos discursos sobre a verdade ainda estarem carregados das teorias modernas de correspondência, verificabilidade ou adequação. Ao mesmo tempo em que as religiões se perguntam sobre essa verdade e buscam defini-la (por vezes acabando por absolutizar a própria definição), diversas narrativas, metáforas, teologias e relatos místicos indicam exatamente essa impossibilidade do ser humano, enquanto ser finito, de acessar o sentido da existência de maneira direta ou completa. E enfatizam que essa busca é algo que está continuamente se realizando e muitas vezes sofre modificações, ainda que exista a certeza de que há uma verdade absoluta.

Conclusão

A partir do exposto, pretendemos demonstrar, com base no pensamento de Hans-Georg Gadamer, que é possível considerarmos a experiência religiosa uma experiência hermenêutica e, portanto, o fenômeno religioso como lugar de encontro com a verdade. Nessa perspectiva, poderíamos admitir também que, embora grande parte do discurso religioso afirme que essa verdade pode se manifestar em sua plenitude (ou seja, ela inteira se dá a conhecer ao ser humano), ela não é capaz de ser conhecida de maneira plena, na medida em que a linguagem é meio onde a revelação se dá, mas também é o que oferece limitação à experiência. Sendo assim, pretendemos expor a premissa de que é possível entendermos e aceitarmos, sem cairmos no puro relativismo, que diferentes experiências religiosas podem, *verdadeiramente*, conhecer uma mesma verdade, ainda que esta seja acessada (e, conseqüentemente, divulgada) de maneiras diferentes.

Referências

GADAMER, H.G. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 15.ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015a.

_____. **Verdade e Método II**: complementos e índice. 15.ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015b.

GRONDIN, J. **Que saber sobre Filosofia da Religião**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2012.

KAHLMAYER-MERTENS, R.S. **10 lições sobre Gadamer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LAWN, C. **Compreender Gadamer**. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LAWN, C.; KEANE, N. **The Gadamer Dictionary**. London, UK; New York, USA: Bloomsbury, 2011.
E-book (versão Kobo).

Heidegger: as cartas paulinas como protofenomenologia da religião?

Luís Gabriel Provinciatto¹

RESUMO

As preleções *Introdução à fenomenologia da religião* (1920-1921) do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) tomam as cartas paulinas como base para uma “explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos”. Heidegger encontra nelas tanto a dinâmica da vida fática quanto a dinâmica de mundo, ou seja, as cartas paulinas são expressão da inserção histórica da existência de seu autor e, ao mesmo tempo, trazem aquilo que Heidegger denomina de mundo próprio, mundo compartilhado e mundo circundante. Além disso, as cartas paulinas ratificam a mudança paradigmática trazida pelo cristianismo: o mundo próprio como eixo central para a compreensão da existência em si. Essa última tese, no entanto, é apresentada por Heidegger nas preleções anteriores: *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920). Aí já se antevê a proximidade entre Heidegger e as cartas paulinas. Daí o problema trazido por este trabalho: se se compreende a fenomenologia tal qual apresentada por Heidegger como um método de investigação e se aí o objeto é um “fenômeno religioso concreto”, então, poderia se dizer que as cartas paulinas se apresentam como uma protofenomenologia da religião, na medida em que nelas se encontram os principais aspectos formais de uma fenomenologia da religião? Utilizando-se da fenomenologia hermenêutica como método e das preleções de Heidegger supracitadas como referencial teórico, esse trabalho pretende investigar o problema destacado e argumentar, a modo de conclusão, a respeito de uma possível resposta, a saber: lidar com as cartas paulinas como protofenomenologia da religião é incorrer numa redução interpretativa.

Palavras-chave: Fenomenologia da religião. Cartas paulinas. Vida fática. Mundo. Heidegger.

Introdução

Qual a principal tarefa de uma fenomenologia da religião, tendo como ponto de partida as preleções *Introdução à fenomenologia da religião* (1920-1921) do filósofo alemão Martin Heidegger? Responder tal questão significa dar um passo atrás para permitir se encontrar com as preleções precedentes – *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920) –, nas quais Heidegger já traz uma caracterização tanto a respeito da fenomenologia quanto a respeito da vida fática. A religião aparece vinculada à vida fática: não há cisão entre elas,

¹ Doutorando em Ciência da religião pela UFJF – área de concentração: Filosofia da religião – com bolsa de financiamento CAPES. Mestre em Ciências da religião (2016) e licenciado em Filosofia (2014), ambos pela PUC-Campinas. E-mail: lgprovinciatto@hotmail.com

na verdade. Isso, porém, não implica na identificação entre vida fática e religião. A religião, assim, não é tida como um âmbito objetivo, mas como uma experiência possível.

A colocação do problema acerca de uma possível *protofenomenologia* da religião já presente nas cartas paulinas precisa ser antecipado por uma breve exposição do que seja a fenomenologia da religião de acordo com Heidegger. Isso ajudará a justificar o problema aqui levantado, bem como lhe indicará uma possibilidade de resposta.

1. A respeito de uma fenomenologia da religião em Heidegger

Para compreender a caracterização dada à fenomenologia – sinônimo de filosofia já nesse período das preleções – deve-se atentar para a diferença de princípio entre ela e a ciência: esta se articula a partir de um âmbito objetivo, que, quando determinado, não precisa voltar a ser corrigido; aquela, porém, não possui diante de si um objeto no sentido de uma determinação, de uma ordem estável, de modo que a ideia da fenomenologia como ciência da origem da vida (*Ursprungswissenschaft*) “não deve investigar a vida fática em si e a abundância infinita dos mundos nela vividos, mas a vida *enquanto emergente*, enquanto resultado de uma origem” (HEIDEGGER, 1993, p. 81). O objeto científico é a-histórico, o fenomenológico, por sua vez, histórico. Assim, se há uma diferença no modo de lidar, no ponto inicial, há diferença também nos resultados alcançados: os resultados científicos são precisos porque lidam com um conteúdo sempre determinado e estável, ao passo que os fenomenológicos não possuem uma verdade reconhecida univocamente porque não lidam com um conteúdo determinado e estável; a vida fática, assim, não tem nada de objetivo, de modo que ela é tida como âmbito originário de investigação. A fenomenologia, assim, traz como principal tendência a *compreensão* da vida fática, não a sua determinação.

A religião, mesmo sendo compreendida como experiência, não deixa de ser experiência de algo. Numa palavra: a religião diz respeito a um conteúdo. O *conteúdo* da experiência religiosa deve interessar à fenomenologia na medida em que estiver devidamente compreendida a sua relação com a vida, ou seja, só é possível afirmar uma fenomenologia *da* religião se “religião” não for compreendida somente como um âmbito objetivo. É preciso compreender a religião como algo que vem ao encontro na vida fática, perfazendo, assim, aquilo que Heidegger denomina de *mundo circundante* (*Umwelt*). Desse modo, o que a experiência religiosa traz como o experimentado não é um objeto, mas um mundo: “‘mundo’ é algo no qual se pode viver (num objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 2010, p. 16).

A fenomenologia da religião em Heidegger se caracteriza como um *modo* de experimentar *algo*, tendo como principal finalidade a *compreensão* do que é experimentado. A fenomenologia da religião é sinônimo de fenomenologia da experiência religiosa. O que aí está implicado e subentendido: a vida fática é o âmbito originário da fenomenologia, onde

“origem” não diz respeito a uma ordem cronológica, tampouco é antônimo de derivado. Conforme aponta Lara, “ao falar do âmbito de origem da vida, Heidegger está afirmando que toda manifestação vital, todo fenômeno, deve ser entendido enquanto provindo desta origem, originando-se de algum modo a partir dela” (LARA, 2014, p. 69). Desse modo, a fenomenologia da religião se pretende a uma condução: “um conduzir que, em lugares decisivos e em geral, entrega o compreender vivo ao si mesmo e à autenticidade de sua compreensão da origem” (HEIDEGGER, 1993, p. 150). No limite, a fenomenologia da religião proposta por Heidegger nada determina sobre *religião* enquanto um conteúdo.

A fenomenologia da religião, por isso, diz respeito a uma dúplici tarefa: 1) a de compreender a experiência religiosa e 2) delegar ao ser-aí o âmbito da decisão pela religião como um modo de interpretação da vida fática. A religião, assim, aparece como uma possibilidade. E mais: na medida em que a religião vem ao encontro como mundo circundante é possível nela habitar. No entanto, essa proposta da religião como uma decisão que compete a uma experiência interior, pois não está determinada por aspectos objetivos, já pode ser encontrada nas cartas paulinas, às quais Heidegger se dirige nas preleções *Introdução à fenomenologia da religião*. Daí a questão: as cartas paulinas antecipam a fenomenologia da religião tal qual propõe Heidegger? Elas são uma *protofenomenologia* da religião?

2. A justificativa do problema: uma *protofenomenologia* da religião

Note-se: o mundo próprio é fundamental para que a decisão não se pautem em um âmbito objetivo, de modo que com o cristianismo “o mundo próprio como tal entra na vida e é vivido como tal” (HEIDEGGER, 1993, p. 61). Em outras palavras: o cristianismo é responsável por uma mudança paradigmática, delegando a decisão ao âmbito de uma experiência interna, de modo que o mundo próprio passa a ser decisivo para o encontro com o mundo circundante e o mundo compartilhado. Nesse sentido, àquilo que compete à interioridade só pode ser respondido no âmbito do mundo próprio. A religião guarda relação com a vida fática na medida em que pode ser escolhida.

Leia-se o relato de Paulo aos Gálatas a respeito de sua conversão (Gl 1, 11-24): “o Evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, pois eu não o recebi nem aprendi de algum homem, mas por revelação de Jesus Cristo” (Gl 1, 11-12). E mais adiante: “quando, porém, aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça, houve por bem revelar em mim seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios, não consultei nem carne nem sangue” (Gl 1, 15-16). O texto mostra que Paulo não pauta sua decisão nem a partir do mundo compartilhado – o Evangelho não é recebido por meio dos homens – e nem a partir do mundo circundante – Paulo não consulta nem carne nem sangue, ou seja, nenhum rito é aí praticado. A ênfase trazida por Paulo está no momento da decisão como

encontro consigo mesmo: a decisão é uma resposta que compete ao mundo próprio, à esfera da experiência interior. Veja-se a respeito disso a Primeira Carta aos Coríntios: “ninguém procure nos homens motivo de orgulho, pois tudo pertence a vós: Paulo, Cefas, o mundo, a vida, a morte, as coisas presentes e as futuras. Tudo é vosso; mas vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus” (1Cor 3, 21-23). O que aqui se nota é a importância da decisão: ela implica na apropriação da vida fática como algo próprio. O cristão, por isso, é aquele que escolhe ser enquanto tal.

Esse é o ponto decisivo para que se coloque o problema de uma *protofenomenologia* da religião: ao colocar a ênfase no mundo próprio como o âmbito da decisão, Paulo consolida o ser cristão como um modo de ser pelo qual se deve decidir. A mudança paradigmática ocorre, na verdade, na compreensão do próprio sentido de ser: ele passa a ser visto sob a ótica do próprio existente e não mais da *vida* como coisa, conteúdo, algo simplesmente aí. Se para Heidegger a fenomenologia tem a vida fática como âmbito originário e busca compreender o sentido de ser – ou seja, se ela é ontológico-hermenêutica –, então, quando as cartas paulinas colocam a ênfase no mundo próprio, na decisão como experiência interior de encontro consigo mesmo, já se estaria realizando a mudança radical que a fenomenologia pretende trazer à luz: o sentido de ser compreendido a partir da existência e não a partir de um âmbito objetivo. Ao versarem a respeito do ser cristão como uma experiência interior, as cartas paulinas mostram que se pode *decidir* pela religião, de modo que a religião está intimamente vinculada à vida.

Além disso, as cartas paulinas mostram que a compreensão do sentido de ser é possibilitada pela dimensão experiencial, ou seja, a *experiência religiosa* nelas presente é o ponto decisivo para que o sentido de ser advenha. Se se pode decidir pela religião, então, ela se dá como um *modo* fundamental de experiência da vida fática. O texto paulino já trabalha com uma dicotomia posteriormente encontrada na principal obra de Heidegger, *Ser e tempo* (1927): autenticidade (*Eigentlichkeit*) e inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) como modos de ser (HEIDEGGER, 2015, p. 85-89). A Carta aos Gálatas toma a experiência religiosa da conversão como ponto nevrálgico para se realizar a passagem de uma existência inautêntica para uma autêntica. Mesmo assim, a narrativa paulina não consegue estabelecer uma medida fixa a respeito de se a existência é vivenciada autêntica ou inautenticamente: esse é um problema que compete ao próprio existente, donde a ênfase ao mundo próprio, local da decisão pelo ser cristão como modo de ser. Se as cartas paulinas antecipam essa estrutura da fenomenologia ontológico-hermenêutica, então, pode-se afirmar que elas são uma *protofenomenologia* da religião?

3. Acerca de uma possibilidade de resposta

Dar às cartas paulinas um aspecto antecipado de fenomenologia da religião significa destinar a própria tarefa hermenêutica da fenomenologia como uma tomada de conhecimento, quando, na verdade, a hermenêutica supera a dicotomia sujeito-objeto. Delegar às cartas paulinas uma tarefa *protofenomenológica* é inibir o salto, isto é, a decisão que somente o ser-aí pode tomar no âmbito do mundo próprio. Concorda-se, assim, com Fernandes ao afirmar:

[...] da experiência fática da vida em seu caráter ordinário para a filosofia, ou melhor, para o filosofar, não há propriamente uma passagem, mas apenas um salto, um salto que é algo assim como uma mudança de atitude, uma transformação do modo de se ater, de se relacionar e de se comportar com o ser de tudo o que é, com a realidade do real, o que conduz o homem para o fundo, ou quem sabe, para o abismo, o sem-fundo, desta experiência mesma (FERNANDES, 2016, p. 99).

Tem-se, assim, uma resposta negativa ao problema aqui levantado: as cartas paulinas não são *protofenomenologia* da religião. O que elas são, então? Elas são expressão da vida fática, expressando-se enquanto fala (texto). Querer delegar às cartas paulinas uma classificação de *protofenomenologia* seria aprisioná-la em um cárcere interpretativo. A proposta de Heidegger a respeito de uma fenomenologia da religião vai na contramão disso: a explicação fenomenológica das cartas paulinas não pretende fixar conceitos, tampouco determinar o sentido da experiência religiosa, de modo que antever aí uma *protofenomenologia* da religião seria cometer uma redução interpretativa. O momento da decisão seria aniquilado e o *salto* – a decisão em si – a respeito da religião nem aconteceria.

As cartas paulinas são expressão da vida fática e não de uma *protofenomenologia* da religião. Assim sendo, as cartas paulinas, enquanto expressão da vida fática, são também expressão da dinâmica de mundo, que, por sua vez, implica na compenetração entre mundo circundante, mundo compartilhado e mundo próprio. O que isso significa? De modo decisivo: o caráter de *sentido* da experiência não pode provir somente de um aspecto de mundo, ou seja, o sentido da experiência religiosa se dá na relação com as coisas, com os outros e consigo mesmo. O sentido, portanto, é *sentido de relação* (*Bezugssinn*), mas também *sentido de conteúdo* (*Behaltssinn*), na medida em que o que se experimenta é algo, e *sentido de realização* (*Vollzugssinn*), na medida em que esse sentido é realizado (vivenciado) na própria historicidade do existente. A decisão é o momento da *realização* de uma *relação* frente a um *conteúdo*. A decisão não implica aceitação. Trata-se, na verdade, de possibilidade de escolha.

As preleções *Introdução à fenomenologia da religião* não retiram nenhum sistema das cartas paulinas. A pretensão de Heidegger vai na direção de *indicar* aquilo que ali é fundamental:

Pela consideração do mundo religioso de Paulo devemos libertar-nos de certos conceitos e recompor seu significado a partir de uma quantidade de passagens particu-

lares dos escritos paulinos, de modo a se obter um catálogo de conceitos fundamentais que nada designam. Do mesmo modo, é errônea a ideia de um sistema teológico em Paulo. Deve-se demonstrar a experiência religiosa fundamental e, perseverando nela, deve-se compreender a conexão de todos os fenômenos religiosos originários dela (HEIDEGGER, 2010, p. 66-67, sublinhado do autor).

O fato de os conceitos fundamentais dos escritos paulinos nada designarem não significa que eles sejam sem importância, ao contrário: sua importância é tanta que, caso se os determine, estar-se-ia determinando a própria experiência religiosa no que se refere ao sentido de relação, conteúdo e realização. Deixar os conceitos fundamentais como *indicações formais* é, na verdade, a principal contribuição da fenomenologia da religião proposta por Heidegger, pois a partir disso é possível que o ser-aí se encontre com a religião e decida-se por ela. Se não há possibilidade de decisão, então, a religião não mais advém como uma possibilidade de interpretação. Ela já seria determinativa, cindindo-se da vida fática, tornando-se a-histórica.

Ao “demonstrar a experiência religiosa fundamental” e ao não a determinar enquanto conteúdo conceitual, a fenomenologia da religião possibilita que aí se encontrem âmbitos específicos de investigação, sem os pré-determinar, no entanto. Desse modo, a investigação teológica, linguística, histórica continuam independentes da fenomenologia, mas guardando com ela uma relação, porque, enquanto ciências ônticas, não respondem a perguntas ontológicas, próprias da investigação fenomenológica.

Veja-se ainda: Heidegger se utiliza do binômio autêntico e inautêntico que já pode ser encontrado nas cartas paulinas. No entanto, não delega à religião a descoberta de tais aspectos. Eles, na verdade, são distintos modos de ser, são possibilidades da própria vida fática se realizar. Nesse sentido, não se trata de aspectos valorativos determinados por uma atitude. A fundação desses distintos modos de ser não se dá mediante uma positividade ôntica, pois a fenomenologia não se funda a partir de um âmbito objetivo determinado. Ela, na verdade, se ocupa com fenômenos: fenômeno é um modo destacado de encontrar o ser do ente e não uma determinação. De acordo com Fernandes, “por não ser nada de objeto, o fenômeno não pode ser objetivo nem subjetivo. A filosofia, enquanto fenomenologia da facticidade, não se ocupa nem com o objeto nem com o sujeito” (FERNANDES, 2016, p. 101). A fenomenologia se ocupa com o que se dá na própria vida fática. Dessa maneira, colocar as cartas paulinas como *protofenomenologia* da religião seria antecipar a própria religião num sentido estritamente objetivo. Em outras palavras: seria delegar à religião um sentido plenamente realizado, não mais permitindo que ela seja encontrada tal qual um fenômeno. A religião, caso receba o tratamento objetivo, não pode mais ser escolhida de maneira livre. No limite, ela deixa de ser possibilidade e passa a ser determinação. Perde-se, assim, não somente a dimensão experiencial da religião, mas também o caráter mundano que lhe é próprio, pois ela acontece na medida em que é vivenciada enquanto sentido. O existente, por sua vez, deixa de ser livre, pois não haverá mais a possibilidade de uma decisão, seja ela para aceitar, seja para recusar a religião.

Conclusão

Em síntese: afirmar uma protofenomenologia da religião nas cartas paulinas seria incorrer numa redução interpretativa porque se estaria utilizando do princípio de identificação entre filosofia – identificada à fenomenologia – e ciência, ou seja, a religião deixaria de ser compreendida como experiência interior e passaria a ser um objeto. Desse modo, a liberdade da decisão daria lugar à estabilidade objetiva. Concluir acerca das cartas como protofenomenologia seria o mesmo que afirmar que as ciências provêm todas da filosofia, tese que Heidegger procura refutar nas preleções aqui estudadas. Lidar com as cartas paulinas como protofenomenologia significaria a não superação do preconceito de que a filosofia é uma ciência, ou seja, que possui um âmbito objetivo determinado. A filosofia, na verdade, é tal qual a vida fática: mundana, ou seja, seus conceitos não podem ser rigorosamente definitivos enquanto conteúdos epistemológicos.

Nesse sentido, as cartas paulinas são expressão da vida fática justamente porque a vida em sua facticidade não se move, a princípio, em aspectos teóricos, mas em significâncias (*Bedeutsamkeit*): “no modo de ser da significância, que determina o caráter do experimentar mesmo, eu experimento todas as minhas situações fáticas da vida. Isto se torna claro quando eu pergunto como eu *mesmo me* experimento na experiência fática da vida: – sem teorias” (HEIDEGGER, 2010, p. 17). As cartas paulinas colocam a ênfase no *como* (*Wie*) da realização e não no conteúdo – no *que* (*Was*) –, de modo que o que aí se encontra é o acento no mundo próprio como o local da decisão, que, por sua vez, só pode ser tomada pelo próprio existente. Porque o *como* do sentido de conteúdo, de relação e de realização não estão aí antecipados, as cartas paulinas não expressam nem antecipam um único modo de interpretação. Justamente porque são expressão da vida fática, logo, da dinâmica de mundo, elas permitem diversas aproximações, por mais que em algumas delas se perca totalmente o solo fático da experiência que as constitui.

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

FERNANDES, Marcos Aurélio. Heidegger e o método da explicação fenomenológica das cartas de Paulo. *Reflexão*, Campinas, v. 41, n. 1, jan./jun., 2016, p. 95-111.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

LARA, Francisco de. ¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921. *Revista de humanidades*. n. 30, jul./dez. 2014, p. 55-75.

O conceito de fé em Leon Tolstói: uma crítica da relação Igreja e Estado.

Isaac Bruno Nery¹

RESUMO

O presente trabalho objetiva apresentar o conceito de fé dentro da relação existente entre Igreja e Estado do pensador Leon Tolstói (1828-1910) a partir do ensaio denominado “Igreja e Estado”, de 1891. Na obra, inacabada, Tolstói direciona sua crítica à relação Igreja e Estado buscando compreender seus entrelaçamentos através de um apanhado histórico e neotestamentário. Ou seja, utiliza a história como um modo de verificação da autenticidade da doutrina cristã a fim de assinalar as incoerências presentemente bastante intensificadas em tal relação. Compreende, portanto, que o modo de organização do Estado, ou melhor, do poder temporal, possui uma natureza violenta e que o conceito de Igreja foi manipulado para legitimar tal organização. Isso levava a inferir que a ordem governamental era sagrada e não poderia ser modificada. A questão que norteia Tolstói é: como conciliar a doutrina do Cristo com as exigências do poder temporal? Ele é enfático em afirmar que a santificação do poder do Estado pelo “cristianismo” é uma blasfêmia. Nesse sentido, o filósofo entende que tudo que o Evangelho exigia era apenas uma “vida cristã” embasada no princípio do amor ao próximo – a fé é o significado dessa vida. Em suas próprias palavras, Tolstói conclui que: “a verdadeira fé pode estar em qualquer lugar, exceto onde a fé é absolutamente falsa: tal como na natureza da violência; ela não pode estar na religião do Estado”.

Palavras-chave: Fé; Igreja; Estado.

Introdução

O estudo sobre a conceituação de fé em Tolstói se depara com a problemática da noção *de engano da fé*. Tal conceito foi trabalhado por Leon Tolstói, em 1880, em uma produção que fazia parte de alguns fragmentos rejeitados da obra “Um Exame da Teologia Dogmática”. Sua publicação foi proibida na Rússia, mas circulava amplamente em um manuscrito. Uma secretária de Tolstói reuniu em um artigo denominando-o de “Igreja e Estado”.²

O termo “engano” é uma tradução literal da língua russa. Ele tem conotação ético-político. Seu sentido deve ser compreendido como um ato de produzir uma falsa consciência. Significa quase a mesma coisa que “ir contra a própria consciência”. O termo caracteriza o que é o oposto a verdade, ou melhor, o termo “engano”, aqui trabalhado, se opõe não apenas

¹ Graduado e licenciado em Filosofia pela UERJ, mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ – linha de pesquisa: Subjetividade, Ética e Política. Atualmente, é professor de Filosofia da Secretária de Estado de Educação do Rio de Janeiro (SEEDUC) e Educador Social da Secretária Municipal de Assistência Social e Direitos Humanos de Duque de Caxias/RJ (SMASDH). isaacbruno.nery@gmail.com

² Cf. J. SIMMONS, 1946, p. 373.

ao que é verdadeiro, mas também correto, genuíno e justo.

De outro modo, para Tolstói, a fé autêntica não é mero assentimento doutrinário. Vai além dos dogmas de qualquer religião. É um modo de relação com o Criador. Mas também é um modo de ser no mundo. Algo que orienta as relações ético-existências da vida humana. Justamente nesse sentido, na primeira parte da obra, ele conceitua a fé:

Fé é o sentido dado a vida – é o que dá força e direção a vida. Cada ser humano encontra esse significado e vive em função dele. Se ele não encontra, ele morre. Depois dessa busca, a pessoa faz uso de tudo que é desenvolvido pela humanidade. Tudo que é desenvolvido pela humanidade é chamado de revelação. Revelação é o que ajuda o homem entender o significado da vida. Tal é a relação do homem com a fé.³

Assim, após ter explanado sua concepção de fé, Tolstói começa evidenciar as noções contraditórias que boicotaram o real sentido da fé na história da sociedade. Nesse sentido, ele aponta a relação das instituições Igreja e Estado como a causa de uma inautêntica concepção de fé – uma pseudo-fé, produzida pelo que ele denomina de *engano da fé*.

1. O engano da Igreja

No artigo *Igreja e Estado*, Tolstói ao questionar “em que esse *engano* consiste e sob o que está fundamentado?”⁴ é enfático em responder que “no cristianismo, todo *engano* é construído sob uma fictícia concepção de igreja”⁵. Assim, ele expressa sua perplexidade à terrível contradição que constata sobre a fé cristã. A essência da contradição está no fato da Igreja compactuar com a violência⁶, ou melhor, não apenas compactuar, mas ser uma instituição estruturalmente violenta. O pensador acusa os doutores da igreja de ensinarem uma doutrina claramente contrária aos preceitos de Cristo. Nas palavras do pensador: “inicialmente, fiquei assustado e perplexo de como um absurdo tão obvio não destrói a fé em si”⁷.

Toda estrutura eclesiástica se sustentava pela violência. A violência da Igreja era mais evidente na sua forma de proselitismo. Coisa que, para o pensador russo, era impossível de fazer, tendo em vista seu modo de conceber a fé. Seria possível, se a religião cristã fosse apenas um conjunto de palavras, ou seja, um conjunto de ideias e crenças bem sistematizados – e é justamente desse modo que ele descrevia a fé da Igreja. Algo que não fazia parte da escolha individual, mas era uma imposição social. O *engano da fé* era algo que violentava a existência humana. Nesse sentido, Tolstói assinala que “arrancar a fé de uma pessoa e dar-lhe a outra é

3 TOLSTÓI, 1928 p. 156. (Tradução nossa)

4 TOLSTÓI, 1928, p. 146. (Tradução nossa)

5 Id., 1928, p. 146. (Tradução nossa)

6 Tolstói defende que o uso da violência não corrige o mal, mas só faz aumentar. O “não se opor ao mal com a violência” é o método proposto por pelo pensador. (TOLSTÓI, 1994, p. 93)

7 TOLSTÓI, 1928, p. 144. (Tradução nossa)

o mesmo que arrancar o coração da pessoa e colocar outro no lugar”⁸. Coisa impossível de ser feita, a menos que o que você tem como fé são meras palavras: pseudo-fé; não uma relação do ser humano com Deus: fé verdadeira.

O pensador é enfático em afirmar que no Cristianismo toda essa falsa relação de crença é constituída por uma fictícia concepção de Igreja. Ele nos lembra que a atual concepção de igreja foge da ideia original, no seu sentido simples de ser uma mera “assembleia”; e ganha status de ser o conceito mais pagão que ele conhecia. Em sua crítica chega a afirmar que não existe uma concepção que tenha causado mais dano do que o conceito de Igreja.

O conceito de Igreja, trabalhado nos termos “engano da Igreja”, é entendido como uma falácia necessária construído para determinados propósitos dialéticos. O significado desse *engano* é que “existem pessoas que estão terrivelmente ansiosas para ensinar sua fé à outras pessoas”.⁹

Por que elas estão tão ansiosas para ensinar sua fé aos outros? Se elas tivessem uma fé verdadeira, saberiam que fé é o significado da vida, a relação com Deus estabelecida por cada homem, e que, por conseguinte, é impossível ensinar uma fé, mas apenas o *engano da fé*.¹⁰

Tolstói entende que o proselitismo da Igreja não se justificava no cumprimento do evangelho, nas palavras de Jesus sobre pregar o evangelho a toda criatura. Principalmente porque ele observava uma evidente contradição entre o Evangelho e a prática eclesiástica. Para o pensador, a substância do Evangelho era o amor, estava revelado no ensinamento do Cristo. Principalmente, a “não resistência ao mal”, que compunha o que Tolstói compreendia como sendo os cinco mandamentos do Evangelho, revelado no sermão da montanha.

Desse modo, Tolstói infere que para compreender o *engano da fé* ele deveria voltar a origem do nascimento da Igreja. Aqui, observamos que o pensador é radical em afirmar que no ensinamento cristão, na sua origem, não havia culto externo a Deus. Daí também não poderia haver nem hierarquia nem autoridades eclesiásticas. Portanto, era necessário esconder a real essência da doutrina cristã¹¹ desviando a atenção para o culto externo. Isso porque para Tolstói “o que o Evangelho exigia era apenas uma vida cristã, e não a construção de templos e nem o comparecimento neles”.¹²

2. O poder temporal

Tolstói considera que o início do *engano da fé* constituiu-se na união dos cristãos

8 Ibid., p. 145. (Tradução nossa)

9 Ibid., p. 147. (Tradução nossa)

10 Ibid.

11 “Estamos errado ao dizer que a doutrina cristã trata apenas da salvação do indivíduo e nada tem haver com as questões de Estado.” (TOLSTÓI, 2011, p. 43)

12 TOLSTÓI, 1928, p. 151. (Tradução nossa)

com o chamado *poder temporal*¹³ – uma deificação do Estado. A santificação da instituição governamental pelo cristianismo é, para o filósofo, uma blasfêmia e, por sua vez, a origem de sua ruína.

Eles se perderam do caminho no momento em que consagraram o primeiro governante, que lhes assegurou que era capaz de guardar, pela sua força (violência), a fé – a fé tem a ver com humildade, resistência ao mal e mansidão.¹⁴

O pensador entende que a ideia de um “Estado cristão” é uma contradição¹⁵. Justamente porque a estrutura estatal é em seu modo de ser substancialmente violento. Todas as ciências de fundamentação teórica do estado, tanto jurídicas quanto históricas, são meros instrumentos de apologia à violência. Isto é, seus objetivos são simplesmente fornecer uma justificativa para a violência estatal. O pensador russo assinala que no Estado Moderno todas as obrigações do cidadão são contrárias à consciência do cristão: o juramento, os impostos, o sistema judiciário e o exército; e é sobre estas obrigações que se fundamenta toda violência do Estado.¹⁶ Em outras palavras, todo nosso tecido social tem como base os princípios que Jesus reprovava.

Com a legitimação do trono de Constantino, o *poder temporal* instituiu uma *hierarquia*, ou seja, uma autoridade que logrou para si o poder de ditar qual seria a correta relação do homem com Deus. Tolstói afirma que é nesse momento da história que nasce o *engano da fé*. O poder de estabelecer um padrão de crença e, por sua vez, uma normatização da existência.

O ensino da *hierarquia* contradiz o ensino do evangelho. A *hierarquia* se utiliza da violência para pregar a mensagem cristã que Tolstói afirma ser essencialmente antiviolença. Isto é, o cristianismo, em seu verdadeiro significado, destrói o Estado. Com efeito, isso pode ser compreendido em todos os tempos por homens não presos à necessidade de justificar o “Estado cristão”. Foi somente quando os chefes de Estado aceitaram o cristianismo nominal externo, começaram a ser inventadas as sutis teorias segundo as quais o cristianismo se pode conciliar com o Estado.¹⁷

Conclusão

Tolstói entende que o “*engano da fé* é uma condição antiga na história da humanidade”¹⁸. Ele faz parte de um cenário no qual o sujeito é formado por uma sociedade

13 Para Tolstói, tal fato histórico foi personificado na conversão do Imperador Constantino.

14 Ibid., p. 152. (Tradução nossa)

15 Na obra *Minha Religião* ele também afirma: “Minha própria existência, emaranhada com a do Estado e com a existência social do Estado exige de mim uma atividade anticristã diretamente contrária aos mandamentos de Jesus”. (TOLSTÓI, 2011, p. 43)

16 Cf. id., 1994, p. 108.

17 Cf. ibid., p. 221.

18 Id., 1928, p. 146. (Tradução nossa)

constituída por um conjunto de instituições, tendo como principais delas a Igreja e o Estado. Enquanto Tolstói a compreende como uma nova concepção de vida, a Igreja expõe a conceito de fé como assentimento doutrinário – fundamentada sob uma doutrina mística a fim de hipnotizar o povo. Ele evidencia que a função social da Igreja se configurava em legitimar a esfera do *poder*. Cooperando, portanto, com uma imoral, injusta e anticristã ordem social que controla nossa existência.¹⁹

Destarte, os discursos oriundos de tais instituições terminam por ditar uma certa normatização do sujeito. Isso porque a moral e os princípios religiosos se apresentam naturalmente não apenas como meros postulados culturais dentro da sociedade, mas como fonte formadora de subjetividades. Nesse sentido, Tolstói observa o nascimento de um sujeito violento. O *poder* fabrica um sujeito essencialmente violento que servia a seus propósitos.

O *engano da fé* é compreendido, portanto, como um discurso do *poder*. Tem como objetivo a produção de uma falsa consciência, uma pseudo-fé, ou seja, permite as pessoas sustentarem visões antagônicas às do sentido verdadeiro da vida. Desse modo, o filósofo cristão assinala que

A verdadeira fé pode estar em qualquer lugar, exceto onde a fé é absolutamente falsa: tal como na natureza da violência; ela não pode estar na religião do Estado. A fé verdadeira pode ser todas as chamadas dissidências e heresias, mas certamente não pode estar onde existe unidade com o Estado. É estranho dizer, as denominações: “fé católica, ortodoxa e protestante”, estabelecidas em um discurso comum, é nada mais que dizer “fé unida com o *poder temporal*” – isto é, religião do Estado – portanto, essas denominações são falsas.²⁰

De outro modo, Tolstói assinala que uma fé autêntica só pode se dá na marginalidade institucional.

Referências

ERNEST J. Simmons. *Leo Tolstoy*. London: John Lehmann, 1946.

TOLSTÓI, Leon. *Church and State*. in: The complete works of Lyof N. Tolstoï: Patriotism, Slavery of our times, General articles. Published by Thomas Y. Crowell. New York: Carlton House, 1928.

_____. *Uma Confissão*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

_____. *Minha Religião*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: A Girafa, 2011.

_____. *O Reino de Deus Está em Vós*. Trad. Celina Portocarreiro e apresentação de Fr. Clodovis Boff. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos LTDA, 1994.

ZWEIG, Stefan. *O pensamento vivo de Tolstói*. Trad. Lígia Autran Rodrigues Pereira. São Paulo: Livraria Martins, 1965.

¹⁹ Cf. id., 2011, p. 106.

²⁰ Ibid., p. 153. (Tradução nossa)

Observações éticas a partir da expressão “sentido da vida” em L. Tolstói e L. Wittgenstein.

Ana Claudia Archanjo Veloso Rocha¹

Introdução

A comunicação tem por objetivo, delinear o entendimento dos pensadores Ludwig Wittgenstein e Liev Tolstói, tendo em vista o sentido ético contido na expressão “sentido da vida”. Para o filósofo austríaco, Ludwig Wittgenstein, a expressão é dotada do aspecto que transcende os fatos do mundo. Neste caso, o pensador utiliza-se do termo transcendental. Em breves palavras, o significado de transcendental, decorrente do pensamento do autor, em especial na sua primeira fase, não estabelece conexão com o significado mais utilizado do respectivo termo. Nossa hipótese, baseia-se nas afirmações, de que o filósofo trata tão e somente do limite do mundo e não o que há para além dele. Assim, a experiência mística é uma dimensão do limite do mundo, uma espécie de semi-imanência. É nessa dimensão que a expressão “sentido da vida” ganha seu aspecto ético. Ou seja, o sentido da vida, não está no mundo, mas em seu limite e para vislumbrar fragmentos deste sentido que na terminologia do autor se mostra, somente através de uma experiência mística. Para o pensamento do autor russo, Liev Tolstói, a busca pelo sentido da vida, mostra-se através da experiência de fé, que se relaciona a espiritualidade laica.

1. Por que a expressão sentido da vida ao invés de significado da vida?

O primeiro ponto a ser observado em nossa comunicação é acerca do termo “sentido”. Faz-se necessário diferenciar do termo “significado”, em especial quando tratamos tanto de Tolstói quanto de Wittgenstein.

Para significado, compreendemos o fato linguístico correspondente na realidade.

Quanto ao termo “sentido”, Hans Johann Glock afirma que: “O sentido de uma proposição (...) é uma possibilidade, uma combinação potencial de objetos que não precisa necessariamente realizar-se”. (p.332). Compreendemos que há uma compreensão daquilo que está sendo expresso, no entanto sem a necessidade de contato direto com um fato da realidade.

¹ Doutoranda em Ciências da Religião (PUC-MG). Mestre em Filosofia (FAJE). Professora do Departamento de Filosofia (UNIMONTES). Bolsista CAPES.

de, haja vista ser uma possibilidade.

Assim, consideramos tal orientação para que possamos utilizar com maior clareza a expressão "sentido da vida" e não "significado da vida". Neste aspecto, o pesquisador Jorge Vicente Arregui, estabelece a seguinte distinção:

Apenas a visão do mundo como todo limitado, permite compreender que, enquanto o sujeito² que supera o mundo, a linguagem e a ciência, não cabe um questionamento teórico do significado da vida. A divisão entre sujeito e linguagem é tão radical que não é possível uma abordagem teórica sobre o sujeito. Todo o conhecimento científico sobre o sujeito tem de ser superado, porque alcança somente o sujeito empírico, mas não o transcendental, e em consequência não é possível um questionamento teórico do significado da vida. Por isso, os problemas que parecem mais profundos, não são verdadeiramente problemas (cf. TLP, 4.0003). A questão sobre o sentido da vida, não é uma questão teórica, mas prática"³. (ARREGUI, 1984, p.102)

Sobre o sentido da vida, entendemos que a compreensão filosófica, tanto de Leon Tolstói, quanto de Ludwig Wittgenstein, estão a remeter-se aquilo que motiva a existência do sujeito em sua completude, em termos práticos e que, portanto, tal sentido não pode ser definido por palavras, mas somente, através da busca por experiências chamadas místicas, as quais estão para além do significado.

No caso dos autores, percebemos que ambos buscaram o alcançar o sentido da vida, embora passem por reflexões, as experiências mostram-se de suma importância.

2. Sobre o sentido da vida em León Tolstói

O escritor Leon Tolstói, situa sua busca a partir de um conhecimento que prenuncia ter, haja vista seu vasto saber literário e de frequentar ambientes considerados altamente intelectuais, onde havia possibilidades de questionamentos e debates de ideias acerca dos mais diversos temas. Assim, é no auge de uma vida bem sucedida que Tolstói, faz insurgir de suas pensamentos mais profundos a questão acerca do sentido da vida.

Em sua obra "Uma Confissão", as angústias tolstoianas acerca do sentido da vida, partem da auto-análise. O escritor russo, pensa em sua própria vida e, se há parâmetros sociais, para se declarar um homem bem sucedido, ele o era. Tinha fama, inteligência, reconhecimento da sua atividade profissional, admiração dos leitores, família bem constituída, boa saúde e condições financeiras acima da média. No entanto, nenhum desses elementos, evitaram a busca pelo sentido da vida ou em outras palavras pela espiritualidade.⁴

² Sujeito deve ser entendido como o sujeito transcendental ou metafísico.

³ Nossa tradução.

⁴ Sentido de Espiritualidade, baseia-se na compreensão de Marià Corbi: A espiritualidade é liberdade de toda

Para maior especificidade, o movimento de busca pelo sentido da vida, envolve a tríade: ciência-fé-espiritualidade.

O primeiro elemento da tríade, a ciência - também chamado pelo escritor russo de lado luminoso do saber- não é capaz de oferecer uma resposta adequada para a pergunta do escritor. Embora, haja vários tipos de conhecimento científico: saberes humanos, matemáticos, experimentais e especulativos⁵, Tolstói acredita que a questão acerca do sentido da vida, permanece sem resposta. Segundo o escritor russo, as ciências podem arriscar dizer sobre a questão da vida e seu sentido. No entanto, as respostas se apresentarão face a cada objetivo científico, a saber, limitada. Destarte, entende que as formas intelectuais do conhecimento não são capazes de conduzir ao sentido da vida. Ademais, segundo Tolstói, a vaidade entre os chamados “homens do saber” é expressiva. Esta, por sua vez, não leva nenhum benefício aos que querem buscar o sentido da vida, haja vista que impede a verdadeira busca.

Por esse motivo, em alguns trechos da obra, o autor fala da sua admiração e até inveja pelas pessoas mais simples: “Nos mujiques⁶, em sua maneira de pensar e de reagir aos infortúnios, aos sofrimentos, à morte, Tolstói crê encontrar pistas para buscar o sentido da vida e alcançar o saber da fé”. (Figueiredo, 2017, p. 11)

A experiência pelo sentido da vida é em si mesma um ato de fé. Não a fé institucionalizada, oriunda de uma adesão à determinada religião. Ao contrário, o escritor russo, tece severas críticas a Igreja Ortodoxa greco-russa e de maneira geral, contra os dogmas religiosos.

É uma fé genuína no existir, a fé em acreditar que a vida tem um sentido e que mesmo sem saber a resposta ou onde encontrá-la, há motivação para seguir na busca visceral pelo sentido, lutando contra si mesmo, contra os próprios sentimentos, por vezes, motivados às respostas de um conhecimento intelectual.

A experiência em si, que se mostra pela vida e seu sentido, nos parece a resposta que o escritor tanto intenciona alcançar. A busca visceral pelo sentido da vida, vai se dando em seu próprio existir e revelando a fé que há no exercício do pensar, na constituição do ser moral e, por fim, no existir da engrenagem da própria vida.

A resposta encontrada por Tolstói, a nosso ver, é de uma espiritualidade. A compreensão do sentido da vida ocorre por intermédio da espiritualidade e não através do discurso científico. Para Tolstói, a espiritualidade predomina sobre todas as demais manifestações culturais. Não se trata de uma doutrina, mas de uma espécie de zelo para com o semelhante ou de uma releitura do mandamento cristão: “ama ao próximo como a ti mesmo”. Em sua obra *Exposições do Evangelho* – embora não concorde com a versão clássica do

forma e de toda fôrma... A experiência espiritual é liberdade completa, é o fim de qualquer submissão. O poder autêntico da espiritualidade vem de sua profundidade.... Tudo nasce de dentro e se apoia na própria interioridade e na própria autonomia, mas a base da própria e total autonomia, da iniciativa, da criatividade e da liberdade radical é a experiência, em nós mesmos, da grande dimensão do existir. (CORBI, 2010, 169).

5 Cf. Tolstói, 2017, p. 53

6 Mujiques russos: camponeses mais humildes, camada mais baixa da estrutura social.

evangelho – Tolstói fica com aquilo que considera ser o essencial do cristianismo. Por isso resolve fazer a sua própria versão. Com base nela, considera ter encontrado a resposta para a questão do sentido da vida e a partir daí faz com que o seu objetivo seja ensinar o que descobriu aos homens (Cf. Janik, A. Toulmin. 1991, 184). Para Tolstói, o ser humano deve buscar a vida contemplativa do espírito e, sendo assim, as vontades da carne devem ser superadas em benefício do que é realmente importante para a felicidade humana.

3. Sobre o sentido da vida em Wittgenstein

Foi durante o período de guerra que Wittgenstein encontrou o sentido da vida, conforme escreveu nos *Diarios Secretos* em 09 de maio de 1916 “ É a morte e não outra coisa, o que dá sentido para a vida” (Wittgenstein, 2008, p.149). Ao findar a guerra, o filósofo fez a seguinte revelação ao seu sobrinho Felix Salzer: “A guerra me salvou a vida, sem ela não sei o que teria sido de mim”⁷. Wittgenstein experienciou durante a guerra situações-limite, as quais são capazes de transformar a perspectiva de mundo, alterar concepções, reformular ou mesmo renovar ideias. E é a partir dessa experiência que a última parte do *Tractatus*, que versa sobre ética, estética, Deus e o sentido da vida, é escrita.

Wittgenstein não era um homem de fazer concessões, e por toda a sua vida buscou aquilo que lhe parecia mais importante: a conduta ética. Era uma batalha interior. Sentia-se um grande fracassado: “É como se a sua vida fosse uma batalha continua com a sua própria natureza” (Monk, 1995, p.19). Considerava-se um homem pecaminoso, e somente Deus seria capaz de libertá-lo das sensações desprezíveis – dignas de auto-punição – e da condição de pecador. Por isso faz inúmeros apelos a Deus nos *Diarios Secretos*. Eis as seguintes palavras do filósofo escritas nos *Diarios Secretos* em 30 de abril de 1916: “ Deus é o único que o ser humano necessita”. O tema da espiritualidade sempre foi digno do apreço do jovem filósofo. Para Wittgenstein é o caminho que leva ao sentido da vida.

Compreendemos que as colocações do filósofo partem de suas reflexões, não é confessional ou ligada a doutrinas religiosas. O que ele está buscando é o sentido da vida que está na esfera transcendental, portanto busca perceber o mundo como uma totalidade. Assim, afirma que “ a vida é o mundo”. A vida está na compreensão da totalidade do mundo. Nesta percepção, esta busca pelo sentido que é a ética do filósofo, em nosso entendimento, fundamenta-se pela busca do sentido da existência na própria existência sem vínculo com o religioso, portanto fundamenta-se em uma experiência de espiritualidade laica. É este fundamento, que Wittgenstein utiliza em sua busca pelo sentido da vida, quando define a esfera mística como lugar do ético. Haja vista que para o filósofo, o transcendental não está rela-

⁷ McGuinness, Brian. *Wittgenstein. A life. Young Ludwig 1889-1921*. The University of California Press. Berkeley/ Los Angeles/ London, 1988. p.204,238. *Apud* Reguera, Isidoro. *Cuadernos de Guerra. Wittgenstein, L. Diarios Secretos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2008, p. 173.

cionado ao aspecto da divindade, mas aquilo que transcende o mundo sem ter o respectivo aspecto.

Quando o filósofo, atribui a ética a questão do sentido da vida, precisamos esclarecer que a mesma, encontra-se no transcendental. O filósofo atribui ao plano transcendental a perspectiva de perceber o mundo sob uma totalidade limitada. Assim, os valores que dão sentido à vida, também estão no plano transcendental. Nesse aspecto, o mundo do feliz é proveniente de uma boa vontade e está ligado à contemplação do mundo em sua totalidade. O indivíduo percebe a incapacidade de mudar o mundo que já é uma realidade objetivada, acalma-se ante esta incapacidade e muda a si mesmo, alterando assim seus próprios limites e proporcionando uma real mudança no mundo. Esta é a vida do homem feliz, que domina a vontade individual e se torna capaz de contemplar o sentido da vida. Ao contrário, o homem infeliz não atinge tal contemplação, uma vez que é incapaz de dominar a vontade individual. Ele almeja controlar o mundo de acordo com a sua própria vontade, agindo, portanto, egoisticamente. O homem infeliz tenta modificar o mundo de acordo com a sua vontade. Como isso não é possível, ele sofre desnecessariamente.

Em nossas breves observações, compreendemos que Tolstói, não vislumbra a possibilidade do conhecimento científico oferecer a resposta para a questão do sentido da vida.

Essa mesma perspectiva faz parte das considerações filosóficas acerca da busca pelo sentido da vida, na primeira fase do pensamento de Wittgenstein. Vejamos a afirmação do filósofo, nos aforismos tractatianos 6.52 e 6.521:

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa.

Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?)

Quando Wittgenstein afirma que caso todas as perguntas científicas tenham sido respondidas, os problemas da vida não terão sido tocados, entendemos que isto se deve ao fato de que o problema do sentido da vida não está no mundo, mas fora dele. Não há pergunta científica que possa contemplar o sentido da vida, pois o discurso racional não é capaz de responder a questões transcendentais. Por conseguinte, o chamado “problema da vida” deixa de existir, haja vista que não faz parte do mundo. Por fim, as soluções para tais reflexões não se encontram no mundo, mas no seu limite.

É neste aspecto que percebemos uma espiritualidade. Assim, a espiritualidade laica se mostra através dos termos considerados sem sentido, por não serem passíveis de descrição, já que não pertencem ao âmbito do discurso racional, deixando transparecer uma espi-

ritualidade desvinculada da religiosidade.

Considerações Finais

Nossa proposta, de apresentar o sentido ético da expressão “sentido da vida”, nestes dois autores, fundamenta-se pelo fato que Tolstói, foi um dos autores que contribuiu significativamente para a noção de ética apresentada na filosofia de Wittgenstein. Assim, embora as considerações, sejam ainda incipientes, podemos concluir afirmando que a busca pelo sentido da vida é um dos elementos centrais, em ambos os pensadores. É o encontro do ético e da espiritualidade em uma espécie de atitude de fé.

Referências

CORBÍ, M. **Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses**. Barcelona: Herder, 2007. Trad. bras. Para uma espiritualidade leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.

JANIK, A. TOULMIN, S. **A Viena de Wittgenstein**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

MCGUINESS, Brian. *Wittgenstein. A life. Young Ludwig 1889-1921*. The University of Califórnia Press. Berkeley/ Los Angeles/London, 1988. p.204,238. *Apud* Reguera, Isidoro. *Cuadernos de Guerra*. Wittgenstein, L. *Diarios Secretos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2008.

TOLSTOI, L. **Uma Confissão**. Trad. Rubens Figueiredo. 1 ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

TOLSTOI, L. **The Gospel in Brief**. Lincoln and London: Un. Of Nebraska Press, 1997.

WITTGENSTEIN, L. **Diarios Secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

Religiosidade e espiritualidade: uma análise crítica a partir de Jean Paul Sartre

Evaldo Rosa Oliveira¹

RESUMO

A presente proposta visa analisar o fenômeno religioso sob uma perspectiva filosófica, diferenciando religiosidade e espiritualidade. Tem como eixo teórico uma reflexão sobre a liberdade sartriana como fundamento para atitude comprometida da espiritualidade. Relacionar o poder dominante das instituições religiosas e a espiritualidade à dimensão interior atuante, que impulsiona um diálogo consigo, com a alteridade, com o passado e com o presente, oportuniza uma reflexão sobre os resultados da espetacularização ritualística e midiática da religiosidade. Aspecto este que pode levar ao condicionamento e morte da espiritualidade. Nesse contexto, os conceitos filosóficos apresentados por Jean Paul Sartre, como pressupostos essenciais na construção de um sentido para a existência, serão utilizados e compreendidos em oposição à religiosidade que condiciona a liberdade absoluta dentro do princípio existencialista de que a “existência precede a essência”. Portanto, ao relacionar mística e liberdade no processo de ruptura com os aprisionamentos institucionais, pretende-se promover a liberdade da vivência mística no interior do ser humano como caminho de libertação pessoal e ético-social.

Palavras-chave: Deus, ateísmo, religião, religiosidade, liberdade.

Introdução

Ao analisar o fenômeno religioso sob uma perspectiva filosófica diferenciando religiosidade de espiritualidade, tendo como eixo teórico uma reflexão sobre a liberdade sartriana, pretende-se promover a liberdade da espiritualidade humana em seu ideal almejado evitando os perigos da espetacularização ritualística da religiosidade que podem levar ao condicionamento e morte da espiritualidade.

Nesta perspectiva, os conceitos filosóficos apresentados pelo filósofo francês, Jean Paul Sartre, são pressupostos essenciais na construção de um sentido para sua existência compreendida em oposição à religiosidade que condiciona a liberdade absoluta dentro do princípio existencialista de que a “existência precede a essência”.

¹ Graduado em Filosofia pela Faculdade Arquidiocesana de Mariana. Especialista em Ciência das Religiões pela Faculdade Signorelli. Professor de Ensino Religioso, Filosofia e Atualidades nos Colégios Arquidiocesano de Ouro Preto e Centro Educacional Renascer, em Ouro Preto. Possui formação complementar em disciplinas do Curso de Graduação em Teologia - Instituto São José, Mariana.

1 Religiosidade e espiritualidade: uma análise crítica a partir de Jean Paul Sartre

A questão levantada pelo teólogo Leonardo Boff sobre as possíveis influências negativas da religiosidade provoca uma atitude interpretativa sobre o fenômeno religioso. Tendo em vista o fato de a religiosidade condicionar a liberdade humana ao estabelecer padrões de práticas espirituais.

Apesar de ser um conceito amplo, é relevante a definição de poder apresentada por Foucault que está associado a uma estrutura hierárquica de poder que pode resultar em repressão de diversas instituições e grupos. Historicamente foram identificadas diversas maneiras mais sutis do exercício do poder através de mecanismos de dominação pouco perceptíveis, dentre elas a perspectiva histórica e religiosa, conforme análise de Leonardo Boff na obra *Igreja: Carisma e Poder*:

A autoridade em estilo romano e feudal se caracteriza, em primeiro lugar, em uma hierarquia piramidal com as diferentes *ordines*:

[...], em segundo lugar, constitui um hierarquia personalizada. O portador do poder o é vitaliciamente; sua vontade é lei [...]. Em terceiro lugar, é uma hierarquia sagrada e cósmica. Em outras palavras: sua legitimação não vem de baixo, mas de cima, da vontade de Deus. Quanto mais alto alguém se encontra na pirâmide mais próximo está de Deus e assim mais participa de Seu poder divino. Obedecer ao superior é, fundamentalmente, obedecer a Deus [...]. Em quarto lugar, a autoridade em estilo romano e feudal é uma hierarquia intocável e não sujeita a qualquer crítica interna. (BOFF, 2012, p. 96).

Uma das abordagens defendidas pelo referido teólogo como caminho de superação do poder opressor da religiosidade é que haja uma democratização entre aqueles que detêm os meios de produção do sagrado e os que desejam vivenciá-la livremente. Ao analisar a estrutura hierárquica religiosa, Boff identifica sinais de “cansaço” e de “dissolução”, situação na qual a instituição se vê obrigada a renovar-se, o que não é necessariamente ruim, uma vez que na estrutura tradicional da Igreja estariam às bases para o novo paradigma denominado eclesiogênese. Neste novo contexto eclesial, haveria uma nova compreensão sobre a função da instituição que passaria a existir não para si, mas como espaço de atuação explícito do espírito².

Neste sentido, diante do impasse entre liberdade e religiosidade merece destaque as considerações apresentadas pela teóloga Maria Clara Bingemer. Em *O mistério e o mundo: Paixão por Deus em tempos de descrença* a autora analisa o momento histórico de crise vivenciado pelas religiões que, embora estejam passando por um processo de expansão, demons-

² BOFF, 2012, p. 137- 138.

tram-se incapazes de responder aos questionamentos de vários de seus adeptos. As igrejas neopentecostais exemplificam essa situação, pois se observa frequente migração de adeptos entre as diversas correntes cristãs. Este dilema pode ser compreendido como tentativa de ruptura das amarras da religiosidade para uma espiritualidade autêntica, compreendida como resultado da liberdade humana.

Na perspectiva cristã, considera-se místico, aquele que, em seu tempo, realiza uma experiência profunda de união amorosa com Deus e a vive em sua realidade, e que, a partir desta é impulsionado a transformá-la³. Portanto, a experiência mística que muitas vezes é sufocada pela religiosidade encontra no interior humano possibilidade de rompimento com as amarras da religiosidade por meio de uma autêntica experiência de comunhão consigo, com o outro e com o transcendente que se manifesta em gestos, palavras e ações.

E esta é a razão pela qual nos parece tão importante destacar e valorizar os místicos do século XX. O assim chamado século sem Deus não está vazio da presença de Deus. Mas, talvez esta presença aconteça e se faça visível de uma forma diferente. [...] em um século sem Deus, em uma era secular onde os traços e pegadas de Deus são quase invisíveis e a religião parece tomar uma forma bastante nebulosa e algo vaga, as experiências místicas continuam a acontecer. Forte e inseparadamente. Mas com diferentes sínteses do que em tempos anteriores. (BINGEMER, 2013, p. 303).

É importante salientar que apesar da aparente contradição ao trabalhar um filósofo ateu na área da Filosofia, o ateísmo do existencialismo sartriano não tem a intenção de provar a inexistência de Deus, mas sim reforçar as reflexões do teólogo Leonardo Boff sobre a crítica à instituição religiosa que impede a vivência da liberdade absoluta. Neste sentido, a partir do ateísmo sartriano encontra-se o fundamento da espiritualidade humana.

Analisando as categorias ontológicas apresentadas por Sartre sobre o ser *em-si* e o ser *para-si*, estabelece-se uma clara diferença entre ser humano e demais seres. O traço fundamental que caracteriza o ser *em-si* reside em sua identidade perfeita, pronta e acabada, ou seja, o “ser *em-si* é”⁴. Por outro lado o ser *para-si* não tem uma essência definida, não deriva de algo que esteja pré-existente, ao contrário é em sua existência que o *para-si* irá forjar sua própria existência, ou seja, ele tem a liberdade de fazer de si o que quiser. Sendo, portanto, conduzido a uma liberdade que obriga o homem a fazer-se, em lugar de apenas ser⁵.

Ao trazer para o centro de seu pensamento filosófico o ser humano, que é segundo o filósofo, o único *ser para si*, Sartre elimina as hipóteses do homem se “agarrar” a qualquer estrutura, seja Deus, Estado ou outra entidade que possa interferir ou determinar suas decisões. A partir dessa caracterização da condição humana de liberdade radical apresentada

3 Ibid., p. 73

4 SARTRE, 1997, p. 39.

5 SARTRE, 1978, p.XII.

pelo humanismo do existencialismo sartriano o homem é colocado como criador de todos os valores⁶, tendo em vista as inexistências de um “céu inteligível” e do bem *a priori*⁷.

Esta visão da existência precedendo a essência abre a possibilidade de tomar a realidade humana como projeto. O homem tem como lançar, elaborar e mirar o seu futuro. O homem vive o projeto de si mesmo, pois ele não é o que outros pretendem, mas, antes, o que ele mesmo pensa de sua existência. Surgem assim manifestações de uma escolha mais original e mais espontânea que a vontade, como diz Sartre: “Posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me; tudo isso não é mais do que a manifestação duma escolha mais original, mais espontânea [...]”⁸.

A questão da liberdade é muito significativa de um modo geral, mas com muito mais expressividade no pensamento filosófico de Sartre, pois o homem, tal como o existencialismo o concebe, se não é definível é porque primeiramente não é nada. Só depois que o homem surge no mundo, ele será alguma coisa e o será conforme a si próprio se fizer⁹.

Nesta busca constante da liberdade da existência que precede à essência, o *para-si*, assume a postura de desvelamento em busca da ação, fazendo com que o ser humano viva autenticamente suas condições existenciais de angustia, desamparo e desespero, assumindo com responsabilidade sua condição existencial que vai paulatinamente construindo sua existência, levando em consideração o compromisso que o liga à humanidade inteira.

Portanto, as questões levantadas pelos teólogos Leonardo Boff e Maria Clara Bingmer sobre os condicionamentos exercidos pela religiosidade, encontram no filósofo ateu, Jean Paul Sartre, os fundamentos que justifiquem a vivência autêntica da espiritualidade. Desta forma, os questionamentos humanos que impulsionam a busca sincera de respostas deixariam de ser respondidas pela lógica perversa e opressora da religiosidade, em detrimento da vivência plena da espiritualidade.

Considerando o fato de que para Sartre, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define¹⁰. Esta visão da existência precedendo a essência abre a possibilidade de tomar a realidade humana como projeto. O homem tem como lançar, elaborar e mirar o seu futuro. O homem vive o projeto de si mesmo, pois ele não é o que a religiosidade pretende, mas, antes, o que ele mesmo pensa de sua existência. Surgem assim manifestações de uma escolha mais original e mais espontânea que pode ser resignificada a partir da espiritualidade humana, compreendida como experiência interior.

Diante das escolhas que o homem tem de fazer ele se depara com algumas consequên-

6 GIORDANI, 1997, p. 108.

7 Ibid., p. 9.

8 Ibid., p. 6

9 Ibid., p. XII

10Ibid., p.4.

cias as quais Sartre chama de condições: angústia, desamparo e desespero. Embora as três condições estejam interligadas cada uma tem sua peculiaridade. A primeira se dá pelo fato de ter que escolher. A segunda, por não contar com nenhuma entidade que possa o orientar com certeza na hora das escolhas que tiverem de ser tomadas e do caminho a seguir, tendo assim, que decidir por si próprio. E, por último, pode-se dizer que o homem existencialista é um homem desesperado, já que não lhe resta nenhum referencial que o possa ajudar em suas escolhas.

Em meio aos constantes questionamentos que afetam a existência pessoal, as relações éticas e morais com a sociedade. O homem fica como que embrulhado por um emaranhado de questões e de propostas e muitas vezes não sabe por qual optar. Esses dilemas existenciais se relacionam diretamente com a vivência da fé e sugerem uma relação dialógica entre filosofia e teologia.

Vale lembrar que a religião por ser um produto humano, inscrito no tempo e espaço¹¹ está sujeito a cercear a liberdade absoluta de seus adeptos, conforme se verifica na vida e obra, citada neste trabalho, do teólogo Leonardo Boff, que embora não se sujeitando as amarras doutrinárias do sistema religioso ao qual estava inserido, Igreja Católica, sofreu represálias da instituição eclesiástica.

Acompanhando as ideias apresentadas por Sartre e Boff sobre a liberdade humana, a teóloga Bingmer apresenta um perfil de indivíduo que vive em um mundo marcado pelo secularismo, novas experiências do sagrado que respeitem sua identidade pessoal muitas vezes massacrada pela religiosidade.

A sede do Sagrado, a sede do Mistério em distintas formas, aparecendo após o banimento ensaiado pela secularização [...], denota um aparentemente novo emergir de valores como a gratuidade a oração, trazendo à baila critérios de verificação tais como o desejo, o sentimento e a redescoberta em nova dimensão da natureza e da relação do ser humano. (BINGEMER, 2013, p. 238).

As ideias apresentadas por Sartre sobre os condicionamentos da liberdade humana reforçam aspectos apresentados pela própria teologia e podem ser facilmente verificadas em pesquisas, dentre elas destaca-se o trabalho realizado pelo Centro de Estatísticas Religiosas e Investigação Religiosa com pessoas declaradas sem fé com a finalidade de compreender as causas desta autoidentificação.

Do total, 41,4% consideram-se sem religião pelo fato de não possuírem uma religiosidade própria [...]. Para 29,4%, não ter crenças religiosas e não frequentar nenhuma instituição religiosa é a principal justificativa para ser sem religião. Outros 23,2%

11 BINGEMER, 2013, p. 97

afirmam que não têm tempo para frequentar uma igreja e, por esse motivo, consideram-se sem religião. (BINGEMER, 2013, p. 92).

Deste modo, fica claro que a rejeição institucional ou sua desvinculação não significam necessariamente em descrença, e sim em uma vivência religiosa sem religião. Trata-se, portanto, de uma necessidade humana e espiritual que passa a ser resignificada e não mais buscada e vivida exclusivamente pela mediação ritualística e codificada, mas pela própria pessoa que cria seus caminhos de vivência da experiência religiosa na tentativa de promover a paz, o bem estar, o equilíbrio vivenciado pelas instituições religiosas.

Conclusão

Há uma diversidade de atributos para se referir ao contexto atual: modernidade, modernidade tardia, hipermodernidade, pós-modernidade, entre outras¹². Essa diversidade promove uma reflexão filosófica e teológica em um contexto marcado pela secularização e laicização, conforme sugere a V Conferência Latinoamericana ao afirmar que a sociedade ocidental não vive apenas uma época de mudanças, mas uma mudança de época.

Neste sentido, o pensamento existencialista de Sartre contribui para que o homem secular, que vive desvinculado de instituições, repense a vivência de sua espiritualidade. O fato de um número considerável de pessoas viver desvinculado de instituições religiosas não implica que sejam pessoas descrentes, muito pelo contrário, sugere uma investigação sobre as causas desta mudança de postura na vivência mística que não está presa a este ou aquele sistema religioso.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BINGEMER, Maria Clara. **O Mistério e o Mundo: Paixão por Deus em Tempos de Descrença**. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

_____. **Meditação da luz: o caminho da simplicidade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

GIORDANI, Mário Curtis. **Iniciação ao existencialismo**. Petrópolis: Vozes, 1997.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

¹² Ibid., p.11.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Dicionário de obras filosóficas**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismo e anti-humanismos**. 11^a ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência & liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. Vergílio Ferreira. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção: *Os pensadores*.

_____. **O ser e o nada: ensaio de uma ontologia fenomenológica**. 4^a ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

**GT 5 - Teologia no espaço público e
no mundo contemporâneo**



Coordenadores:

Prof. Dr. Érico Hammes – PUCRS/RS
Prof. Dr. Vitor Galdino Feller – FACASC/SC
Prof. Dr. João Décio Passos – PUCSP/SP
Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma – PUC-Rio/RJ

Ementa: O GT aborda a Teologia enquanto Ciência da Fé que, ao refletir sobre os desafios da realidade, das relações sociais e internacionais, repensa os seus temas fundamentais e contribui para novas compreensões do papel da fé na sociedade atual. Como principais objetivos se propõe: 1) dialogar com os avanços científicos e tecnológicos; 2) propor uma compreensão transformadora da existência de fé no contexto político social do país; 3) trazer à consciência religiosa a necessidade de superação da violência em suas diferentes manifestações; 4) repercutir teologicamente os movimentos mundiais de correntes dos processos de globalização; 5) refletir a relação da religião e, portanto, da teologia, com a política.

A acolhida da revelação divina: um elemento aglutinador para a realização humana frente aos conflitos éticos e políticos da contemporaneidade.

José Aguiar Nobre¹

RESUMO

Ao depararmos com a crise humanitária na atualidade, um elemento aglutinador é reivindicado como indispensável para a realização humana: a acolhida da revelação divina. Essa possibilita uma postura de seriedade e de maturidade no trato de questões tão delicadas dos nossos tempos. Por exemplo, frente aos perigos das falsas notícias, como protagonistas da Boa Notícia em que somos chamados a ser os cristãos, com a acolhida da revelação de Deus, necessariamente, caminhamos para as posturas de seriedade, a fim de compartilharmos apenas a riqueza daquilo que edifica o semelhante. Ademais, diante de atitudes contrárias, não poderemos perder a capacidade de indignação, pois daí advém a defesa da vida plena: sem nos indignarmos, corremos o risco da omissão. Indagamos: o processo de mudança da mentalidade humana hodierno está contribuindo para a construção de um ser humano realizado? Hipoteticamente entendemos que a teologia da revelação de Andrés Torres Queiruga traz importante contribuição no processo de formação humana, rumo à sua realização plena. Sendo assim, os resultados esperados consistem numa capacidade humana de acolhida da revelação de Deus como condição privilegiada para que a realização plena do ser humano se efetive, de modo que, assim, aconteça a construção de uma mentalidade educativa. Essa, progressivamente talhada pela alteridade, possibilita uma genuína educação para o coletivo e, assim, a consequente realização do ser humano criado pelo puro amor de Deus.

Palavras chave: Torres Queiruga. Realização humana. Alteridade. Ética. Política.

Introdução

Mediante o contato com a literatura de Torres Queiruga, podemos inferir que, na medida em que se constitui como pessoa consciente diante do Deus revelado, o ser humano se realizará cada vez mais como ser criado. Sabemos que o substrato em que hoje se apoiam as concepções da humanidade não é estático, mas encontra-se num grande processo de mudança. Entendemos que esse é um dinamismo inerente ao ser criado e capacitado pelo Criador para que, em relação expressa com o seu Mistério revelado, o homem seja capaz de agregar concretamente todas as suas faculdades, englobando conhecimento, sentimento e ação em

¹ Pesquisador de pós-doutorado em Filosofia na UFPR. Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral, pela PUC-RJ. Mestre em Educação, pela PUC-Campinas. Bacharel e Licenciado em Filosofia. Bacharel em Teologia. É membro da SOTER, ANPED, FINEDUCA E ALFE. Além das pesquisas em Financiamento, Gestão Educacional e Formação de Professores, tem pesquisado sobre Espiritualidade Cristã; Revelação Divina; Patrística; Cristologia e Antropologia Teológica. E-mail: nobre.jose@gmail.com

prol da construção coletiva do Reino.

1 Um retrato da humanidade contemporânea e seus desafios

Diante da situação crítica da humanidade atual e dos desafios do porvir, entendemos que a melhor saída para a realização da criatura humana consiste em compreender que estamos frente a um grande “desafio e, no melhor dos casos, uma tarefa a ser realizada na esperança” (TORRES QUEIRUGA, 1999a, p. 46). Nesse horizonte, percebe-se a necessidade da conjugação de diferentes forças, a fim de que se possa superar qualquer forma de sectarismo, possibilitando uma política de alianças que aproveite o que cada um tem de melhor. Mediante a acolhida da revelação de Deus, podemos saber que no nascedouro das diferentes utopias é possível inventar novas formas do viver em comum e, desse modo, na administração do imponderável ou da sabedoria prática, construirmos coletivamente a lógica do viver e conviver. É preciso, pois, que tenhamos a liberdade de nos desprender dos caprichos separatistas, a fim de criarmos espaços comuns de convivências. Tudo isso só será possível mediante um processo de acolhida da novidade e da riqueza da revelação de Deus. Mediante ela, será possível uma sábia e libertadora passagem da mentalidade do anátema ao diálogo, dos sectarismos à abertura acolhedora.

Já vimos que a iniciativa de nossa salvação cabe exclusivamente a Deus. Assim, nossa participação é sempre uma reação, uma resposta ao gesto gratuito e prioritário de Deus. (...), resta-nos mostrar como o acolhimento desse gesto acontece num *processo*, também, possibilitado e dinamizado pela ação divina (MIRANDA, 2004, p. 99).

Entendemos que esse processo de acolhimento do Transcendente, por parte do ser humano criado por um Deus Amor, constitui condição essencial para a sua própria realização. N'Ele efetivar-se-á a integração humana, mediante a intensidade de sua abertura ao Profundo. Em outras palavras, o processo de crescimento na experiência de revelação, que traz a teologia da revelação do teólogo galego, desperta o ser humano para uma sensibilidade perspicaz, onde ele será capaz de perceber que na gratuidade salvífica da revelação plena em Cristo está o gérmen que o habilita a se desenvolver. A experiência de desvelamento possibilita “uma sensibilidade disposta a captar o que está além do ruído imediato” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 192).

Compreendemos que, do mesmo modo que os órgãos do sentido devem estar intactos para captar a realidade do mundo, assim também a pessoa deve estar pronta, livre e aberta, consciente da sua existência finita, a fim de se permitir ser interpelada pela Transcendência.

2 Aprofundamento no processo de acolhida da revelação de deus

É um chamado paterno merecedor de “uma reinterpretação libertadora” (TORRES QUEIRUGA, 1999a, p. 47), por parte das criaturas humanas, nas circunstâncias sócio-históricas onde estão inseridas do mistério revelado de Deus. Aprofundando-nos nesse nível de captação da revelação de Deus ao longo da história da salvação, mediante a teologia da revelação de Torres Queiruga, percebemos que o teólogo galego faz uso de duas categorias que considera fundamental para a percepção da revelação de Deus: *a consciência e a imaginação*². Servindo-se da caracterização heideggeriana da consciência, o autor fala de revelação como algo que possibilita ao homem uma profunda relação consigo mesmo. É ela quem fomenta o erigir da autoconsciência. “Nela, o ser humano se experimenta como idêntico e não idêntico a seu próprio ser” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 191). Segundo a sua teoria, a consciência não diz nada, ao se buscar algo objetivo. Cabe, pois, à imaginação e ao bom uso da consciência teológica hodierna uma releitura do conjunto das experiências reveladas de Deus para, assim, ser capaz de concretizar uma tarefa esclarecida de retradução da fé cristã para as categorias do nosso tempo.

Essa tarefa de reinterpretação direta a partir da nova base entrevista, será, evidentemente, longa e difícil: por ser uma releitura do conjunto, não somente deverá abranger grande número de temas, como também, ademais, deverá mover-se em muitos níveis diferentes (TORRES QUEIRUGA, 1999b, p. 47).

Paradoxalmente, assevera o autor que: “não obstante, nesse não dizer imediatamente nada, a consciência está falando, está ‘pedindo’ ao ‘*Desein*’ que retorne para si mesmo, isto é, para o seu mais peculiar ‘poder ser’” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 194). A nosso juízo, esse poder ser, inerente à essência humana, brota exatamente da sua experiência mais profunda e imediata do Deus revelado. Pondera Torres Queiruga ser justamente isso que, sobre a revelação, assevera Rudolf Bultmann, ressaltando que a consciência “não revela ‘nada’ ‘objetivo’, mas revela tudo, enquanto ao homem são abertos os olhos sobre si mesmo e pode entender-se a si mesmo de novo” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 195).

Assim, percebemos a importância da abertura do ser humano para a revelação de Deus como condição essencial à sua formação. De maneira especial e, por extensão, é consequência indispensável à formação social da consciência. Em última instância, o homem contribui eficazmente para a transmissão social da revelação em seu sentido profundo. Podemos entender, então, o papel importante de uma genuína concepção da revelação de Deus na realização humana, que, como elemento aglutinador, fomenta o processo de construção de uma sociedade educada para o coletivo, onde as relações humanas podem ser sempre

2 Grifo nosso!

mais fortalecidas e respeitadas quando talhadas pela alteridade³. Está aqui, desenhada pela consciência sempre aberta à manifestação do Transcendente, uma grande riqueza diante do processo de sistematização da revelação divina.

3 O processo de interlocução entre a crítica e a acolhida da revelação frente à sensibilidade moderna

Sem querer complicar a marcha do discurso, todas essas ponderações objetivam enfatizar que, diante das instâncias críticas da sensibilidade moderna – muitas vezes avessa ao Mistério, por julgar que Ele neutraliza a autonomia do ser humano –, a experiência reveladora do Mistério de Deus, longe de atenuar a autonomia humana, vem justamente como baliza para a verdadeira liberdade do ser criado por amor. Entendemos, outrossim, que o nosso ser mais genuíno e puro se constitui a partir do gesto radicalíssimo de captarmos a expressividade do Mistério revelado na presença real, histórica e tematizada da criatura se doando amorosamente a essa expressividade mistérica.

Todo ser – todo nosso ser também – é um “gesto” realíssimo de Deus, feito a partir do seu poder e da sua realidade criadora. Gesto intencionado, dirigido a nós para que o captemos: na realidade cósmica, na realidade histórica ou na realidade individual. [...] captar esse gesto, é acolher na intencionalidade humana a ativa intencionalidade divina que a ela se dirige: a revelação (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 195).

A teologia da revelação queiruguiana assinala que a descoberta da historicidade com a concepção acentuada da evolução do mundo rompe com os velhos hábitos mentais de uma realidade “circular” e estática em que o ser humano é um ser a mais num círculo vicioso sobre si mesmo. Ruptura essa que deve ser constantemente reavivada dado que se faz necessário um gesto de delicadeza da “intencionalidade humana receptionar a intencionalidade divina” como vimos no fragmento acima. Assim compreendido, efetiva-se um constante entendimento do amor de Deus revelado no dinamismo da história da salvação.

Não podemos nos esquecer de que a liberdade manifestada por Jesus diante da lei, do culto, das convenções sociais despertou a dupla indagação diante dos seus. Pensavam: ou ele era um desrespeitoso inovador blasfemo com o Sagrado e a Tradição ou era realmente o portador originário de uma mensagem de quem verdadeiramente tinha profunda intimidade com o Deus Paterno. Perante isso, “poderíamos dizer que Jesus foi complexivamente o ser humano que havia tido a percepção mais profunda do lugar do homem diante de Deus” (NOVO, 2003, p. 257). O ser humano é, pois, desafiado a perceber o seu lugar com profundo

³ Sobre esse tema, indicamos um texto interessantíssimo a saber: RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*.

senso de corresponsabilidade na construção do reino. O professor de Compostela nos faz ver que a experiência reveladora do amor de Deus desvelado em Jesus de Nazaré salienta, para aqueles que preferem permanecer na *ataraxia*⁴ teológica, que o ser humano não está plantado na horizontalidade, mas que é um ser emergente, inacabado e, portanto, está em constante evolução. Ele não pode permanecer indiferente, na ociosidade, onde a concepção do Mistério alcança o seu extremo na realidade em que este vive e está inserido. Dito de outra forma, a pessoa humana aberta e iniciada no processo de captar Deus está inteiramente disponível para a novidade. É um ser criativo e atento à Palavra que sempre estará a iluminar o mistério da vida.

Em perspectiva religiosa – e já iluminado por ela –, o ser humano se sente, por trás, modelado a partir de sua raiz pela mão criadora de Deus e que o impulsiona e, de frente, colado ao rosto desse mesmo Deus, que o chama e lhe vem ao encontro nas mil figuras da realidade total. “Tu me envolves pela frente e por trás”, diz o Salmo 139, em seu versículo 5. A revelação se insere nesta abertura: é justamente a descoberta desse rosto e a escuta de sua palavra (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 196).

Assim instruídos os seres humanos nessa abertura “colada ao rosto do mistério divino”, dedicar-se-ão ininterruptamente a uma doce tarefa de fazer teologia. Ao nos referirmos a essa tarefa, estamos nos remetendo aos seres humanos que, realmente e com consciência, experimentam, em suas vidas, o amor de Deus. São seres que estão prenhes de Deus e precisam dar razões de sua fé, de seus significados e motivações. Trata-se, na verdade, de seres que se sabem conscientes dessa tarefa prazerosa e, paradoxalmente, árdua: testemunhar as experiências e a força arrebatadora desse misterioso amor, sem se deixarem amedrontar por qualquer coisa, uma vez que vivem sob o impulso criativo do Espírito do Ressuscitado.

Ressaltamos que, quando se trata de fazer teologia da revelação divina em tempos de crises, a exigência recai sobre a necessidade de essa consciência não trair o próprio fazer teológico. Desse modo, a experiência reveladora do amor de Deus a partir de Jesus Cristo não suporta qualquer tipo de traição, comodismo e nem omissão, pois se trata de uma profunda busca teológica.

Fazer teologia em tempos de crise [...] exige uma decisão! As crises são muitas: humanas, sociais, políticas, religiosas, muitas vezes, dentro das nossas próprias instituições. Quem decide por fazer teologia responde a Deus e ao mundo numa fé encarnada e passa a caminhar na direção do Reino prometido. Anseia pelo Reino, espera a sua vinda e inquieta-se na sua espera. Aquele ou aquela que decide por fazer teologia vive intensamente o advento de Deus e fala e escreve nesta intenção, pois apreende na fé a certeza do que foi revelado e trazido por Deus, de maneira concreta na pessoa de Jesus de Nazaré, o Cristo, o Senhor (KUZMA, 2016).

4 Diz-se da atitude de ausência de perturbação, que aqui, neste caso, aplica-se ao estágio de muita tranquilidade e calma ou indiferença à urgência da prática evangelizadora, compartilhando a verdadeira experiência do Deus revelado em Jesus Cristo. (RUSS, Jacqueline. *Ataraxia*. In: RUSS, Jacqueline. *Dicionário de filosofia*, p. 21).

Esse apreender “na fé está em plena sintonia com o que apregoa a teologia da revelação de Torres Queiruga. Estimula o fiel a trazer, na sua “alma”, a própria força de dizer algo a si mesmo, tornando-se profética a sua ação enquanto testemunhal e autoimplicativa. Desse modo, “o lugar real da revelação é instabilidade ontológica do homem” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 198), a fim de possibilitar que ele seja capaz de realizar plenamente o seu próprio ser. Essa realização própria do ser humano, ele não a consegue sozinho, mas em plena e consciente solidariedade com os demais.

O cristão sabe que o “Deus dos homens” não espera outra coisa dele. Desde o agudo chamado dos profetas até a prática de Jesus de Nazaré, [...] ele há de deixar diante do altar das sutilezas teológicas, disciplinares ou litúrgicas, para socorrer os irmãos do terceiro e quarto mundos, que certamente “têm algo contra nós” (Mt 5,23) (TORRES QUEIRUGA, 1994, p. 68).

Assim, compreendemos que, para colocar em prática a realização humana, faz-se necessário que o ser criado – após um radical processo de conversão e responsabilidade ética – adquira a intuição e a força do Mistério revelado e experimentado na pessoa de Jesus de Nazaré. Percebemos que, para isso, ele deve, necessariamente, contar com outra dimensão que o teólogo galego considera central nesse processo de captar a revelação de Deus: trata-se da *imaginação*. A imaginação, enquanto função ôntica e mediadora de todo o conhecimento humano, vai deixar claro para o ser criado o que realmente pretende a revelação, que, na verdade, nada mais é do que a concreta expansão e “maturação da pessoa em relação a seu bem próprio, em relação ao bem do próximo e em relação à glória de Deus” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 198). Em outras palavras, a imaginação, que no pensamento pannenberguiano é denominada de fantasia, trata-se de um processo pelo qual o homem recebe de Deus a responsabilidade de tomar a sua vida e história nas próprias mãos. É, por fim, um papel fundamental da revelação que desinstala o homem de uma posição de inferioridade, de um estágio pueril para um estágio de adultez, diferenciando-o do animal irracional. Na imaginação humana que é, naturalmente, ativa e criativa, reside a sua pergunta por Deus. Nunca é demais ressaltar, ainda, que não se trata de uma imaginação fantasiosa, mas sim repleta de transcendência que possibilita a partilha com o semelhante, mediante a simbologia religiosa.

Conclusão

Enfim, à guisa de conclusão, é importante registrarmos as próprias palavras do teólogo galego ao enfatizar que: “essa receptividade radical na qual o ser humano, acolhendo a presença salvadora de Deus, vai entrando em sua plena realização” TORRES QUEIRUGA,

2010, p. 199), possibilita-lhe um processo de caminhada para Deus e comunhão com Ele. A efetividade dessa tarefa requer “a necessidade de abandonar toda mentalidade exclusivista de ‘gueto’, e unir os esforços de todos os seres humanos preocupados com a caminhada da humanidade” (TORRES QUEIRUGA, 1994, p. 68). Como podemos ver, trata-se de uma postura de denúncia das mentalidades protecionistas e de fechamentos que reinam atualmente. Aqui, naturalmente, está implícita também a dimensão do sofrimento e da cruz, mediante a comunhão com Deus que o ser humano estabelece, fazendo com que ele possa ver a vida a partir do amor divino, assim, adquirindo uma consciência plena das surpresas reservadas pela revelação divina. Ao sair do estágio letárgico, indiferente e pueril, o ser humano que tem a gentileza de abertura ao Mistério de Deus revelado de forma plena em Jesus de Nazaré será capaz de fazer a diferença por onde circular e cresce constantemente na fé, pois sabe que não está plantado na horizontalidade.

Referências

KUZMA, Cesar. Fazer teologia em tempos de crise. **Instituto Humanitas Unisinos**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/562116-fazer-teologia-em-tempos-de-crise>>. Acesso em: 09 nov. 2016.

MIRANDA, Mário de França. **A salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004.

NOVO, Alfonso Cid-Fuentes. **Jesucristo, plenitude de la Revelación**. Bilbao: Desclèe De Brouwer, 2003.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papi-rus, 1991.

TORRES QUEIRUGA, A. **O Cristianismo no mundo de hoje**. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **A. Recuperar a criação**: por uma religião humanizadora. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1999a.

_____. **A. Recuperar a salvação**: por uma interpretação libertadora da experiência Cristã. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 1999b.

_____. **A. Repensar a revelação**: a revelação divina na realização humana. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 2010.

A cultura digital propõe novos púlpitos.

Cícero Manoel Bezerra

RESUMO

A cultura digital é uma realidade incontestável, alguns dizem que vivemos sob a égide de uma nova cultura. O mundo está conectado numa grande rede virtual, as pessoas sofrem uma certa dependência desse sistema. Esse artigo se propõe a analisar essa nova onda cultural a partir dos aspectos religiosos e seus desdobramentos, as novas realidades das religiões e os novos modos de cultuar, pode-se concluir que essa nova cultura produz algum tipo de impacto em vários aspectos do modo de vida das pessoas. Através dessa cultura digital nova também se depara com um modelo diferente de igreja e novas formas de culto e a comunicação da mensagem religiosa. Através dessa análise pretende-se identificar os novos modelos religiosos suas implicações positivas e negativas na sociedade e na vida das pessoas.

Palavras Chaves: Mídia. Religião. Virtual. Cultura

Introdução

A análise do fenômeno midiático religioso passa por várias formas e perspectivas. A partir do ambiente virtual surgem diversas possibilidades de se comunicar com a sociedade, as mensagens e imagens virtuais não se limitam ao tempo e ao espaço conforme o modelo de comunicação antigo¹, dessa forma a mensagem cristã ganha força e transpõe as barreiras geográficas e cronológicas alcançando pessoas nos mais recônditos lugares do planeta. O mundo nos últimos trinta anos mudou de forma impressionante a conexão dos cidadãos atualmente é uma realidade que nunca teve tamanha dimensão, não existem distancias,

1 O processo de comunicação conheceu sucessivas transformações decorrentes do aparecimento de novos aparelhos tecnológicos. No final do século 19 surgiu a reprodução técnica das imagens, com a invenção da fotografia e, logo depois, do cinema. O som também foi tecnicamente reproduzido, com a invenção do gramofone, espécie de avô dos modernos aparelhos de som que conhecemos. Não demorou muito para aparecerem outros meios de comunicação de massa, como o rádio e, em seguida, a televisão, que possibilitou a reprodução simultânea de sons e imagens. Os aparelhos tecnológicos de comunicação de massas, típicos do século 20, foram reunidos e agrupados por seus proprietários - já que, enquanto máquinas, eram partes constitutivas do capital - em um sistema que originou a chamada "indústria cultural". Esse tipo de indústria se firmou como atividade muito lucrativa e poderosa, com produtos se espalhando rapidamente por várias partes do mundo, inclusive afetando e modificando as várias culturas nacionais. Uma das principais consequências do sucesso da indústria cultural foi uma valorização sem precedentes da imagem tecnológica, que se tornou tão importante para a comunicação quanto a escrita. Os produtos passaram a ser ofertados aos consumidores como produtos acabados, o que gerou uma distância entre o produtor cultural e o consumidor. Terminada a explicação, pergunte à classe se a indústria cultural ou os meios de comunicação de massa democratizam o acesso à cultura. Ouça as respostas e explique à turma que eles democratizam apenas o acesso ao produto cultural. Ao fazerem isso, transformam o cidadão em consumidor de cultura, não em produtor dela. <http://rede.novaescolaclub.org.br/planos-de-aula/efeitos-sociais-da-comunicacao-na-era-das-redes-sociais2510> 2016

como alguém disse o mundo é plano². Outra forma de análise é do ponto de vista cultural, esse ambiente gerou um novo cidadão e uma nova cultura, alguém que não tem mais as raízes convencionais de origem e de relacionamento, o novo cidadão vive na América do Sul, e se relaciona com pessoas na Ásia, África, etc, seus amigos moram longe e o seu nível de relacionamento ultrapassa seu espaço geográfico, dessa forma surge uma nova cultura, uma cultura midiática e posturas totalmente diferentes de outras épocas. Você é o que você posta. Fotos de comida, do cachorro, dos amigos, dos encontros, tudo funciona ao mesmo tempo como construção de imagem pessoal. Outra configuração a ser levada em conta é o novo mercado que surge com uma pequena estrutura física e um alcance enorme os produtos chegam a uma gama considerável de pessoas no planeta terra de forma virtual e seguindo as regras dos negócios e se infiltra no ambiente religioso de maneira avassaladora.

1. O início da comunicação virtual religiosa com a benção do papa:

Sem dúvida, a Internet constitui um novo foro, entendido no antigo sentido romano do lugar público em que se decidia sobre a política e o comércio, onde se cumpriam os deveres, se desenrolava uma boa parte da vida social da cidade e se expunham os melhores e os piores aspectos da natureza humana. Tratava-se de um espaço urbano apinhado e movimentado, que refletia a cultura circunvizinha e criava uma cultura que lhe era própria. Isto não é menos verdadeiro no que se refere ao espaço cibernético que é, por assim dizer, uma nova fronteira que se abre no início do milênio. Assim, como as novas fronteiras dos outros tempos, também está cheia da ligação entre os perigos e promessas, e não é desprovida do sentido de aventura que caracterizou os outros grandes períodos de mudança. Para a Igreja, o novo mundo do espaço cibernético é uma exortação à grande aventura do uso do seu potencial para proclamar a mensagem evangélica. Este desafio está no seu potencial para proclamar a mensagem evangélica (João Paulo II, 2002)

Essa fala do Papa João Paulo II foi significativa para o início e uso da grande rede virtual mundial para o uso e a propagação da fé cristã para todos os habitantes do planeta. O reconhecimento do impacto e da influência de comunicação cibernética estaria rompendo com a barreira que existia entre a igreja e a modernidade resultando em uma nova cultura digital e religiosa. As imagens, sons, cores, ritmos, são aspectos diversificados a respeito de Cristo e de sua mensagem que ecoarão pelo mundo afora, tornando a grande rede virtual em um espaço religioso e tecnológico, se transformando assim na mais nova conquista da religião o ambiente virtual.³

² FRIEDMAN, Thomas L. **O mundo é plano**: o mundo globalizado no século XXI, 3a ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

³ Assim, as tecnologias, como mediadoras das relações, possibilitam a promoção e a inclusão social para um contingente maior da população, mesmo que isso ainda precise ser ampliado em termos quali e quantitativos. E a educação, amparada pelos suportes digitais, ocupa um papel fundamental neste cenário de desenvolvimento. Ela deve ser percebida como uma dimensão social,

Esse passo do mundo real e físico para o mundo virtual exigiu da igreja uma série de adaptações⁴. A igreja como instituição não será mais a detentora de todas as informações religiosas do mundo, não terá mais domínio sobre as pessoas ao ponto de decidir sobre a vida delas como foi em outras épocas, as mensagens cristãs serão reproduzidas aos milhares e surgirão de várias fontes e certamente algumas não serão confiáveis, a pluralização de ideias e a proliferação de imagens serão usadas em nome da religião e até mesmo do Cristo. A cultura digital não é normativa⁵ e preza pelo efêmero e as vezes anula os valores que para o Cristianismo são fundamentais. O pluralismo é um fator intrínseco da cultura digital, as opiniões são diversas e várias vozes se pronunciam num espaço imenso da comunicação virtual. A mensagem que ecoa na grande rede é superficial na sua essência e passa a ser divulgado por todos, rompe-se a barreira entre o clérigo e o leigo, com essa configuração todos terão espaço para se expressar.

2.A cultura digital e as novas propostas de comunicação religiosa

As questões culturais, a indústria do entretenimento e a imensa gama de informações podem ser analisadas a partir de ideologias moralistas e religiosas, quando surge essa nova realidade no ambiente da igreja. Vários teóricos⁶ religiosos estão escrevendo a respeito do assunto e preocupados com a substituição das relações virtuais⁷ pelas relações humanas eles onde delinea um sujeito com autonomia, capaz de exercer uma reflexão crítica e com possibilidade de edificar seu conhecimento, criando mecanismos comunicativos capazes de divulgar e promover sua cultura. É foi esse mote o fio condutor na organização do volume. Podemos afirmar que estamos diante de uma nova realidade, uma nova postura, uma nova maneira de utilizar os recursos tecnológicos a serviço da sociedade, promovendo a educação, a religião, inclusão e criando umasociedademaispróximadeserigualitária.Eesseódesafioquenomotiva,impulsionaenosestimula.<http://static.scielo.org/scielobooks/k8s27/pdf/gobbi-9788579831010.pdf> 10 11 2016

4 Trata-se tão-somente de poder, é claro. No fim. O poder que mídia tem de estabelecer uma agenda. O poder que ela tem de destruir alguém. O poder que tem de influenciar e mudar o processo político. O poder de capacitar, animar. O poder de enganar. O poder de mudar o equilíbrio de forças: entre Estado e cidadão; entre país e país; entre produtor e consumidor. E o poder que lhe é negado: pelo Estado, pelo mercado e pela audiência, cidadão, consumidor opositores ou resistentes. (...) Trata-se do poder da mídia de criar e sustentar significados; de persuadir, endossar, reforçar. O poder de minar e reasssegurar. Trata-se de alcance. E de representação: a habilidade de apresentar, revelar, explicar; assim como a habilidade de conceder acesso e participação. Trata-se do poder de escutar e do poder de falar e ser ouvido. Do poder de incitar e guiar reflexão e reflexividade. O poder de contar contos e articular lembranças. SILVERSTONE, R. Por que estudar a mídia? São Paulo: Loyola, p,263,2002

5 Dessa forma, a socialização da cultura (linguagem, estética, visão de mundo, valores, costumes) assume papel relevante para a democratização do acesso e uso da informação. Numa leitura antropológica da informação, seu processo de construção como objeto de estudo só se complementa quando se levam em conta, concretamente, as estruturas materiais e simbólicas de um dado universo cultural e as relações práticas e representações dos sujeitos, cada vez mais mediadas por um modo informacional e competente de ser e estar em sociedade. Desse modo, podemos dizer que à medida que a informação adquire relevância para a produção social, cresce a responsabilidade social do campo científico dedicado ao seu estudo, organização e transferência <http://www.scielo.br/pdf/%0D/ci/v35n2/a07v35n2.pdf> 3 3 2018

6 Para que o poder tenha liberdade de fluir, o mundo deve estar livre de cercas, barreiras, fronteiras fortificadas e barricadas. Qualquer rede densa de laços sociais, e em particular uma que esteja territorialmente enraizada, é um obstáculo a ser eliminado. Os poderes globais se inclinam a dismantelar tais redes em proveito de sua contínua e crescente fluidez, principal fonte de sua força e garantia de sua invencibilidade. E são esse derrocar, a fragilidade, o quebradiço, o imediato dos laços e redes humanos que permitem que esses poderes operem. BAUMAN, Zygmunt **Modernidade Líquida**, São Paulo, p. 16, 1999

7 Os franceses Gilles Lipovetsky e Jean Serroy (2007) dizem que na era contemporânea vivemos uma inflação de telas (celulares, TV analógica ou digital, rádio digital, cinema, telões de festas, videogames, computadores, iPods, PDAs, livros digitais, como o 104 MARIA CRISTINA GOBBI • MARIA TERESA MICELI KERBAUY Kindle) que tomam contam de nosso olhar durante o dia e a noite. Observando o este mundo do olhar e de visualidades, é possível desenvolver conteúdos ficcionais ou jornalísticos para TV e usar nos aparelhos de celulares desde que o conteúdo seja pensado para dispositivos móveis. Isso representa um tamanho similar de tela, a possibilidade de ser usado em qualquer lugar (em um parque, ônibus, metrô ou escola) e um nível similar de

estão intensificando o discurso de que a mídia a partir da televisão deve exercer seu poder de informação e formação de maneira positiva, por sua vez a televisão conquistou um espaço que anteriormente não tinha acesso, atualmente se dá muita importância a imagem que é apresentada para a sociedade a respeito da igreja e de seus líderes, principalmente aqueles que se destacam de forma midiática, tanto católicos quanto protestantes.

A imagem que se transmite dessas celebridades religiosas são pautadas no glamour da televisão⁸, quanto ao fato de serem pessoas do povo que se identificam e se relacionam com os pobres e necessitados da sociedade, de certa forma a igreja tem perdido o foco nas suas ações naturais, como os projetos sociais; hospitais, escolas, asilos e creches e estão desenvolvendo suas ações em produção cinematográficas, programas televisivos e nas redes sociais, a religião como instituição, está perdendo o foco nas pessoas e se dirigindo para as estruturas midiáticas de comunicação.

A mídia de massa⁹ não pode ser uma ação intuitiva, ela deve ser bem fundamentada e usar bases científicas¹⁰ porque está apoiada em teorias científicas, nesses movimentos populares encontram-se ideologias utilitárias visando apenas resultados e números em detrimento das ações que resultam em benefícios para as pessoas. No ambiente da religião os projetos de comunicação em massa visam propagar e resgatar uma hegemonia religiosa antiga, que é praticamente impossível de se resgatar, essas ações resultam nas mais diferentes opiniões a respeito. Os protestantes pregam dizendo que esse espaço das massas é deles, porque propõe uma mensagem pura do evangelho, os redutos católicos mais convencionais

definição de imagem voltada para esse tipo específico de tela. <http://static.scielo.org/scielobooks/k8s27/pdf/gobbi-9788579831010.pdf> 10 11 2016

8 A cultura popular (popular culture) ou a cultura pop (pop culture) é a cultura vernácula – isto é, do povo – que existe numa sociedade moderna. Num sentido puramente literal, a cultura popular é um produto cultural destinado ao um público de massas. No entanto, a definição de cultura popular depende muito de quem está definindo, por exemplo: Anthony Giddens (2006) define a cultura pop como um entretenimento criado para grandes audiências, como os filmes populares, os shows, as músicas, os vídeos e os programas de TV e, como o autor observa, muitas vezes é comparada a alta cultura – algo que sugere que as classes sociais diferentes desenvolvam diferentes identidades baseadas em suas experiências culturais diferentes. Em geral, os teóricos usam o termo “cultura popular” mais precisamente para designar uma forma particular de uma cultura comum que surge apenas no período moderno. A cultura popular neste sentido é distinta tanto do folclore (folclore) quanto da alta cultura. É diferente da alta cultura porque a cultura popular é consumida em massa. É separada do folclore porque a cultura popular é produzida em massa (Olick, 2001). https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/16075/16075_5.PDF 3 3 2018

9 Além disso, é necessário também lembrar o papel estratégico da mídia de massa na visibilidade das questões públicas nas democracias contemporâneas. Estas democracias funcionam em sociedades complexas, socialmente diferenciadas e fortemente segmentadas em seus interesses políticos e culturais por clivagens de classe, gênero, etnia, geração etc. Nesse contexto, como é o caso brasileiro, diversos temas e questões competem entre si para obter atenção da opinião pública e só se transformam verdadeiramente em questões públicas quando ganham visibilidade nos meios de comunicação de massa. Há, assim, na arena midiática, uma disputa incessante entre as várias agendas postas em circulação por diversos atores sociais e políticos, inclusive a própria imprensa que, em momentos excepcionais pode vir a assumir a posição de ator principal do processo político. Portanto, a visibilidade/invisibilidade dos atores, temas e demandas dependem em larga medida, no regime democrático, do grau de pluralidade externa existente no sistema de mídia ou da pluralidade interna praticada em cada jornal, revista ou emissora de TV e rádio. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-62762006000100004 10 11 2016

10 No mundo acadêmico há uma constante preocupação em legitimar o discurso das Ciências da Comunicação (perante outras ciências) através da delimitação de suas fronteiras. No entanto, o que é visto por alguns estudiosos como uma das fragilidades da Comunicação, é também uma de suas características mais importantes por incentivar o constante diálogo com outras ciências, aproveitando categorias e metodologias já existentes e criando novas. E em mundo com cada vez menos fronteiras – sejam elas físicas ou virtuais – a delimitação do objeto de estudo é uma necessidade, mas sua análise abrangente, acolhendo diferentes olhares, respeitando-os e dialogando com eles, é uma obrigação do pesquisador que deseje estudar as mídias digitais e sua relação com a realidade social. <http://static.scielo.org/scielobooks/k8s27/pdf/gobbi-9788579831010.pdf> 11 11 2016

ou tradicionais não estão abertos para um diálogo a respeito do assunto. Autores como Della Cava, 2002¹¹, chegam a apontar o tema de uma neocristandade ou um novo cristianismo que alcança novos cristãos com uma nova mensagem, uma chamada mais virtual, menos relacional e mais popular usando as regras da comunicação virtual.

Os adeptos dessa nova cristandade dizem que a mensagem de evangelização deve adotar novos métodos sem perder o conteúdo na sua essência, a base doutrinária e dogmática da igreja não pode ser alterada. As ações devem ser medidas de forma macro e abrangente o campo é o mundo, a forma de propagar as mensagens são as redes virtuais e o conteúdo deve ser fiel a mensagem original do evangelho.

3. Apontamentos pastorais

1) As novas tecnologias e a nova cultura digital têm um impacto significativo na vida das pessoas e quando usa o viés religioso o impacto é muito maior, seja a vida do indivíduo pautado pelo viés religioso ou não mesmo assim ele acaba sendo afetado pelos rumores e pelas ações decorrentes do ambiente virtual.

2) Essa nova geração que nasce olhando para uma tela e com um teclado na mão percebe o mundo de forma diferente daquelas que nasceram num ambiente analógico, os seres virtuais tem um outro tipo de sensibilidade, as formas de perceberem as coisas são diferentes e sua escala de valores se forma de maneira diferente.

3) Essa nova dinâmica de sociedade e existência provoca reações das mais diversas a mistura de experiência reais e as virtuais promovidas pelo som, imagens e textos chegam ao ponto de reverter a vida do sujeito de forma inexplicável.

4) Em algumas situações parece que a igreja não percebeu a mudança psicossocial produzida sem seus fiéis, as vezes a igreja acha que é só disponibilizar uma determinada mensagem na mídia e será suficiente para atingir seus objetivos de comunicação, no final o maior resultado obtido pelas ações religiosas midiáticas é produzir fidelização as questões da religião e repercutir no seu cotidiano o conteúdo de suas mensagens.

11 DELLA CAVA, Ralph. Transnational Religions: Roman Catholic Church in Brazil (2001). In: Association for the Sociology of Religion, Ltda. Gale Group, Copyright 2002.

5) Será que no futuro teremos uma concorrência entre fé e tecnologia, será que teremos novos conceitos de santidade, será que a igreja continuando suas práticas litúrgicas convencionais irá perder seu espaço no modo de vida das pessoas? O ambiente de adoração será virtual e o indivíduo poderá levar seu espaço de adoração para onde ele estiver?

6) As pessoas conseguem transmitir suas sensibilidades e intimidades de forma digital, com alguns caracteres escritos, o indivíduo tanto homem quanto mulher abre seu coração e compartilha temas pessoais com muita facilidade. Surge então um novo espaço para comunicar a fé, através dos grupos de redes virtuais, a mensagem cristã pode ser transmitida com facilidade e alcançar pessoas nas situações mais diversas possíveis.

7) Surge uma nova oferta para os serviços religiosos, orações libertadoras, venda de produtos como vassouras para varrer o pecado, martelos para pregar de uma vez por todos o pecado, lenços iguais a um determinado pregador, água que foi trazida direta do rio Jordão. Uma igreja protestante estava vendendo o beijo nos pés de uma apóstola ungida, por R\$100,00 reais, outra igreja com uma réplica da arca da aliança, se a pessoa levasse para ficar uma semana na sua casa, deveria pagar um valor para que recebesse as bênçãos decorrentes dessa prática. Tudo na igreja é santo e tudo pode ser comprado pelo fiel, é na prática a lógica do mercado.

Referências

DEBERT, Guita Grin. **A Reinvenção da Velhice**. São Paulo, FAPESP-EDUSP, 1999.

_____; MONTERO, Paula. **E O Verbo Se Fez Imagem**. Petrópolis, Vozes, 1991.

CASTELLS, M. **A galáxia da internet**: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **A sociedade em rede**. 6.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v.1).

FRESTON, Paul, **A Igreja Universal do Reino de Deus**. in *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, 1994.

JOÃO PAULO II. **Internet: um novo foro para a proclamação do Evangelho**. Mensagem do Santo Padre para a Celebração do 36º Dia Mundial das Comunicações Sociais: Pontificium Communionibus Socialibus, Vaticano, 12 de maio de 2002.

LIMA, F. O. **A sociedade digital**: impacto da tecnologia na sociedade, na cultura, na educação e nas organizações. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2000.

LOWY, Michel. **A guerra dos deuses**: Religião e política na América Latina. Petrópolis, Vozes; Clacso; Laboratório de Políticas Públicas –LPP- 2000.

- MACHADO, Maria das Dores. **Carismáticos e Pentecostais**: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas, SP: Editora Autores Associados & ANPOCS. 1996.
- MARIZ, Cecília Loreto. **Católicos da Libertação**, Católicos Renovados e Neopentecostais. In: Cadernos CERIS, No. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p 11-47.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos Meios às Mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1997.
- MCLHUAN, Marshall. **La Galáxia de Gutenberg**. Barcelona, Círculo de Lectores, 1993.
- MENSAGEM do IX Encontro Nacional de Presbíteros. In: Revista Eclesiástica Brasileira (REB), Petrópolis: Vozes, fasc.246, abril, 2002. pp. 376-381.
- ORO, Ari Pedro. **Avanço Pentecostal e Reação Católica**, Petrópolis: Vozes, 1996. 88-121 p.
- PRANDI, Reginaldo. **Um Sopro do Espírito**. São Paulo, EDUSP-FAPESPEA 1997.
- _____; PIERUCCI, Antônio. **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. São Paulo, Hucitec, 1996.
- RAMOS, José Mario (1995), Ortiz. **Televisão, Publicidade e Cultura de Massa**. Petrópolis, RJ. Vozes. RELATÓRIO FINAL. **Meios de Comunicação Social na Igreja Católica**, Regional Sul 1. Relatórios 1, 2 e 3, CERIS, Rio de Janeiro, 2001.
- ROMANO, Roberto. Brasil: **Igreja Contra Estado**. São Paulo: Kairós Livraria e editora LTDA. 1979.
- SANCHIS, Pierre. **O Campo religioso contemporâneo no Brasil**. In. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.) **Globalização e Religião**, tradução de Andréa D. L. Carderelo. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SOUZA, André Ricardo. **Padres Cantores, Missas Dançantes**: A opção da Igreja Católica pelo espetáculo com mídia e marketing. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade de São Paulo (sob orientação do Prof. Dr. Reginaldo Prandi), São Paulo, 2001.

A noção de Revelação na leitura de Christoph Theobald

Milena Medeiros e Marques¹

RESUMO

Esta comunicação visa apresentar a compreensão de “Revelação” na leitura do teólogo contemporâneo Christoph Theobald (Colônia, Alemanha 1946 –). Por meio de revisão bibliográfica, procurar-se-á mostrar a interpretação do autor sobre a noção de Revelação veiculada pelos Concílios Vaticano I e Vaticano II e a conseqüente proposição feita por ele de uma compreensão de Revelação que considere o sentir das mulheres e homens de hoje na chamada sociedade pós-metafísica. O autor argumenta que a Tradição Cristã ao longo dos séculos procurou dizer em fórmulas breves o essencial da fé. Evangelho, Palavra e Doutrina são exemplos de tais expressões, as quais veiculam uma multiplicidade de significados que designam tanto o acontecimento fundador do cristianismo (Jesus Cristo) quanto o ensino a ele relacionado. Neste vocabulário, o termo Revelação destacou-se, sendo desde a Modernidade, tecnicamente usado para tratar do cerne da fé. Com o objetivo de compreender a realidade designada por esta expressão, Theobald compara, pois, os modos como a noção de Revelação foi interpretada pelos Concílios Vaticano I (1869-1870) e Vaticano II (1962-1965), analisando-a na perspectiva da relação da Igreja com o mundo em que os dois Concílios, embora de formas diferentes, se colocam. Nesta mesma perspectiva da relação da Igreja com o mundo atual, ele submete a expressão à crítica no esforço de oferecer uma interpretação de Revelação mais inteligível à sensibilidade da cultura pós-metafísica.

Palavras-chave: Revelação. Fé. Linguagem. Concílio Vaticano II.

Introdução

Este trabalho visa apresentar alguns elementos para a discussão sobre a Revelação cristã de acordo com a leitura do teólogo contemporâneo Christoph Theobald. Nosso objetivo é expor como, na visão deste autor, a questão tem sido colocada desde a Modernidade, particularmente nos séculos XIX e XX com os trabalhos dos Concílios Vaticano I (1869-70) e II (1962-65) e demonstrar a pertinência da análise do autor sobre estes textos oficiais justificando, por conseguinte, a reflexão de Theobald sobre o modo de abordar a Revelação em nossa época, o que sustenta a escolha de sua leitura para tratar do tema. Começaremos por destacar algumas perguntas que se colocam acerca do problema da Revelação, passando à apresentação da análise de Theobald sobre o tema, com destaque para sua leitura comparativa dos textos conciliares *Dei Filius* e *Dei Verbum* para, enfim, mostrar em que sentido esta tradição conciliar ajuda a considerar a questão da Revelação na atualidade, tendo em vista o

¹ Mestranda em Teologia pela FAJE. E-mail: milenamedeirosemarques@gmail.com

horizonte cultural pós-metafísico, como postula o autor.

1 A questão da Revelação

Revelação é uma palavra que, no ambiente cristão, tem uma importância técnica por pretender referir-se ao que justifica a existência dos crentes. *Deus se revela e se revela na história*. A pretensão desta afirmação levanta questões que podem ser expressas por meio das seguintes perguntas: em que base se afirma que Deus se revela? O que significa que se revelou na história? O que se quer dizer com o termo Revelação? Qual é o imaginário presente na declaração crente “Deus se revela”? Estas questões chamam atenção para o fato de que o tema da Revelação coloca em pauta a discussão sobre o problema culturalmente compartilhado por crentes e não crentes acerca dos fundamentos transcendentais da fé. Submetido à análise psicológica e/ou sociológica, o ato de crer pode ser avaliado do ponto de vista das estruturas sociais e mecanismos psíquicos. Porém, do ponto de vista propriamente teológico, crer é um ato cujo fundamento se lança para além do sujeito de fé. Este fundamento transcendente é o que justamente está em questão na cultura contemporânea, desconfortável com as explicações totalizantes e metafísicas da realidade.

A percepção deste problema e o interesse em lidar com ele nos leva ao encontro com Christoph Theobald, teólogo europeu contemporâneo que tem se dedicado à reflexão sobre a fé na contemporaneidade, dando especial atenção à recepção do Concílio Vaticano II e à situação do cristianismo na cultura pós-moderna, caracterizada por ele como cultura pós-metafísica. Sua leitura mostrou-se, portanto, pertinente à discussão sobre o significado da Revelação em nossa época.

Em seu livro que traz este título, Christoph Theobald discute os significados do termo Revelação que pretende expressar o que é fundamental na fé cristã. Ele começa considerando o modo como esta palavra aparece no vocabulário cotidiano, chamando atenção para a experiência humana de revelação caracterizada, grosso modo, pela tensão entre conhecido e desconhecido:

A experiência elementar de “revelação”, tal como se destaca das expressões e da constelação de palavras meditadas neste primeiro capítulo, apoia-se, por conseguinte, em última instância, na prova de uma ausência de transparência, que *faz de nós seres humanos*: a metáfora do “véu” posto sobre toda a realidade, sobre o rosto do outro e sobre a história da humanidade o indica à perfeição (THEOBALD, 2006, p. 35).

A discussão aberta com a reflexão sobre o uso da palavra “revelação” no vocabulário comum ajuda a entender a função que tal expressão desempenha no vocabulário cristão,

conforme o autor demonstra. O uso do termo “revelação” designando o cerne da fé cristã é tardio (Ibid. p. 37). Theobald recorda que a tradição cristã sempre tentou dizer por meio de fórmulas breves, até mesmo uma só palavra, o essencial do que a anima. Dentre os termos consolidados nesta tarefa estão: “evangelho”, “caminho”, “mistério”, “doutrina” e “tradição”. O autor chama atenção para o fato de que este essencial é, antes de tudo, um acontecimento. No decorrer da história do cristianismo, porém, os termos que são usados para referir-se ao evento de salvação designam, ora o fato (Jesus) ora o conteúdo a ele relacionado (seus ensinamentos) (Ibid. p. 41-42). Theobald recorda que, embora a Reforma e Trento tenham perdido para o restabelecimento do termo Evangelho, o que prevaleceu foi a palavra Revelação. A prevalência do termo “revelação”, Theobald explica dizendo que, sendo o acontecimento fundamental do cristianismo relacionado ao destino do ser humano (salvação), entende-se que ele não possa ser adquirido por meio de um raciocínio humano, mas por iniciativa divina. E esta iniciativa divina é o que a palavra “revelação” tem por função assinalar (cf. Ibid. 37-55).

Os elementos/processos mencionados acima criaram condições para que no imaginário cristão, o termo “revelação” fosse compreendido tanto como a forma pela qual o ser humano tem acesso ao conhecimento de Deus quanto ao conteúdo mesmo desta Revelação. Esta distinção, no entanto, nem sempre foi devidamente explicitada, de modo a gerar, inclusive, confusão entre a Revelação de Deus e a doutrina da Igreja. Theobald mostra como a questão foi tratada nos dois últimos concílios conforme lê-se em suas respectivas constituições dogmáticas: *Dei Filius* (Vaticano I) e *Dei Verbum* (Vaticano II), às quais passaremos agora.

2 Dei Filius e Dei Verbum: um exercício de comparação

Passamos, agora, à apresentação da análise comparativa feita por Theobald sobre a compreensão de Revelação, expressas nas constituições dogmáticas *Dei Filius* e *Dei Verbum*. Preliminarmente à análise do texto, convém considerar que, na modernidade, a visão de mundo, grosso modo, pautada pelo antropocentrismo foi caracterizada pela ênfase na racionalidade humana. Nos séculos que abrangem desde a Reforma até o Vaticano I, uma série de correntes de pensamento se desenvolveu na base deste princípio, a partir do qual, o questionamento à fé não se dirigia a um ou outro ponto da doutrina, como aconteceu, por exemplo, com as discussões cristológicas dos primeiros séculos de cristianismo. Agora são os próprios princípios do crer que estão em questão (SESBOÛE.; THEOBALD. 2006, p.194).

No século XIX, a Igreja Católica, reticente com as premissas do mundo moderno e em oposição à reforma protestante, procura justificar-se perante o que denomina erros do modernismo. Nesse contexto, ocorre a convocação pelo papa Pio IX de um concílio cujo objetivo, como aponta o prólogo da Constituição Dogmática *Dei Filius*, é proclamar a fé cristã, conde-

nando os erros do mundo moderno. É nesse clima que o Vaticano I se reúne no ano de 1869. A Constituição Dogmática *Dei Filius* sobre a fé católica, trata explicitamente da questão da Revelação no segundo capítulo. Este começa por declarar a possibilidade de conhecimento Deus pela luz natural da razão, por meio das coisas criadas, e acrescenta que, devido às condições em que a humanidade se encontra, há outra via de acesso ao conhecimento de Deus:

A mesma Santa Igreja crê e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, por meio das coisas criadas; pois as perfeições invisíveis tornaram-se visíveis depois da criação do mundo, pelo conhecimento que as suas obras nos dão dele [Rom 1,20]; mas que aprovou à sua misericórdia e bondade revelar-se a si e os eternos decretos da sua vontade ao gênero humano por outra via, e esta sobrenatural (...) (DH 3004).

Deste parágrafo o que se pode destacar é a distinção entre duas vias de acesso ao conhecimento de Deus, expressa pelo binômio natural – sobrenatural. Enquanto a via natural se pauta no reconhecimento racional da existência de Deus por meio das coisas criadas, a revelação sobrenatural se inscreve no horizonte do destino sobrenatural do ser humano e está baseada na iniciativa divina, como se lê no parágrafo seguinte:

A esta revelação divina deve-se certamente atribuir o poder em todos, mesmo nas condições atuais do gênero humano, conhecer expeditamente, com firme certeza e sem mistura de erro, aquilo que nas coisas divinas não é de per si inacessível à razão humana. Contudo, não se deve dizer que a revelação é absolutamente necessária por este motivo, mas porque Deus, em sua infinita bondade, ordenou o homem para o fim sobrenatural, isto é, para participar dos bens divinos, que estão inteiramente acima da compreensão humana (DH 3005).

O conteúdo desta via sobrenatural é duplo: Deus e os decretos de sua vontade. Este conteúdo é associado às Escrituras e aos Ensinamentos da Igreja, associação que produz uma visão bastante objetiva da Revelação.

Esta revelação sobrenatural, porém, segundo a doutrina da Igreja universal, definida pelo Concílio Tridentino, está contida “nos livros e nas tradições não escritas que, recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo, ou que transmitidas como que mão em mão pelos próprios Apóstolos sob a inspiração do Espírito Santo, chegaram até nós” (DH 3006).

Na avaliação de Theobald, a compreensão da revelação haurida da constituição é claramente referida ao conhecimento de Deus, insistindo nos seus meios de aquisição. O resultado é uma visão instrucional da revelação.

Quase um século mais tarde, a questão volta a ser discutida, agora num clima de maior

empatia com a sensibilidade cultural da época. A perspectiva de abertura ao diálogo da Igreja com o mundo no Vaticano II, declarada desde o discurso de abertura de João XXIII, repercute no texto da constituição dogmática *Dei Verbum*, promulgado no quarto período do concílio.

Começando com a expressão *aprouve a Deus comunicar-se a si mesmo*, o texto insere a questão da Revelação numa relação de comunicação. Quando comparadas *Dei Filius* e *Dei Verbum*, percebem-se diferenças na abordagem da questão. Na impossibilidade de refazer o exercício de comparação neste breve texto, vale, a título de exemplo, chamar atenção para o modo como os dois textos iniciam. Enquanto *Dei Filius* começa o capítulo sobre a Revelação falando do acesso ao conhecimento de Deus por duas vias (natural-sobrenatural), *Dei Verbum* traz desde o início a perspectiva da Revelação de Deus em vista da comunhão com as pessoas:

Dei Filius cap. 2	Dei Verbum cap. 1
<p>A mesma Santa Igreja crê e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, por meio das coisas criadas; pois as perfeições invisíveis tornaram-se visíveis depois da criação do mundo, pelo conhecimento que as suas obras nos dão dele [Rom 1,20]; mas que aprouve à sua misericórdia e bondade revelar-se a si e os eternos decretos da sua vontade ao gênero humano por outra via, e esta sobrenatural (DH 3004).</p>	<p>Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cf. Ef. 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina (cf. Ef. 2,18; 2 Ped. 1,4). Em virtude desta revelação, Deus invisível (cf. Col. 1,15; 1 Tim. 1,17), na riqueza do seu amor fala aos homens como amigos (cf. Ex. 33, 11; Jo. 15,14-15) e convive com eles (cf. Bar. 3,38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele (DH 4202).</p>

Na interpretação de Theobald, o início da *Dei Verbum* é marcado pelo vínculo entre Revelação e acesso a Deus num contexto de comunicação e não, exclusivamente, de conhecimento como insiste a *Dei Filius*. Para ele, a ideia de fundo que comanda ambas as constituições é a autorrevelação de Deus (THEOBALD, op. cit. p. 48-49). No entanto, entre as duas há uma considerável diferença de perspectiva. O Vaticano I tende a compreender a Revelação à maneira de instrução, acentuando o aspecto doutrinal. O Vaticano II, numa perspectiva de diálogo com o mundo, enfatiza o aspecto de comunicação da autorrevelação de Deus, na qual a relação entre Deus e os homens e mulheres é o cerne da Revelação; e é a partir da relação entre Deus e os homens que se deve situar a doutrina.

3 Revelação na cultura pós-metafísica

Após evidenciar a mudança de perspectiva entre os dois concílios no que concerne à Revelação, Theobald reflete sobre as consequências desta virada na relação entre a Revelação e aquele que a acolhe. O pano de fundo em que faz esta reflexão é o mundo contempo-

râneo, que ele caracteriza especialmente como globalizado e plural. Em sua visão, a história dos dois últimos séculos levou a fé à livre decisão de cada um, apelando à experiência pessoal. Theobald afirma que habitar o mundo é dar sentido a ele, e tal sentido não nos é dado de antemão, não obstante as cristalizações do sentido da vida que herdamos das gerações passadas. Esta tarefa demanda um ato pessoal que dá orientação à vida; ato que, biblicamente, é reconhecido como fé. Deste percurso do acesso à fé, o autor tira as consequências para a questão da Revelação (cf. Ibid. p. 57.).

Se, por um lado se considera que as cristalizações de sentido já não são passivamente recebidas e que, num mundo plural, se deflagra a insuficiência das narrativas metafísicas como modo de explicação do real e, por outro lado, se assinala a demanda pelo empenho pessoal, chega-se à consideração de que, no que concerne à Revelação, se esta, segundo a compreensão do Vaticano II, se mostra no contexto de comunicação, não se identificando univocamente ao dogma ou doutrina, há que se reconhecer que ela tampouco é acessível como uma realidade em si ou um conjunto de saberes. Sensível a este dado, Theobald se pergunta sobre qual é a evidência da Revelação. Sua hipótese é que o único traço objetivo da Revelação é o sujeito que crê (cf. Ibid. p. 58-62). Nesse sentido, afirma que a Revelação não existiria sem o ato de quem a recebe, assumindo com isso, uma mudança na perspectiva em que tradicionalmente se entende o conceito de Revelação, conforme se vê no esquema Revelação – assentimento de fé: *ao Deus que se revela o ser humano responde aderindo na fé* (cf. CaIC 150). Este esquema clássico veicula, de acordo com o autor, uma imagem objetiva da Revelação, a qual, num contexto de insuficiência das narrativas metafísicas, tende a equiparar o significado de termo Revelação a uma produção humana. Theobald propõe que se compreenda a Revelação a partir da perspectiva do sujeito. Este deslocamento da certa imagem objetiva da Revelação para a experiência do sujeito, o autor justifica da seguinte forma:

Poderia haver uma expectativa referente a que a Revelação de Deus se apresentasse de acordo com certa objetividade, deixando-nos exteriores a ela. (...) A objetividade da Revelação não é, por conseguinte, a de uma coisa ou conjunto de dados, mas se realiza objetivamente no sujeito fiel em relação com outras existências, quando se deixa transformar pela visão e pela escuta do outro. Nessa perspectiva, a conversão, fruto que permite conhecer a árvore, é o único “traço” da Revelação de Deus (THEOBALD, 2006. p. 60).

Na visão de Theobald, a possibilidade da Revelação de Deus é indissociável da existência do crente. De fato, a pretensão da Revelação divina, só pode ser “atestada” concretamente na vida das pessoas que vivem pela fé. Nesse sentido, é notória a mudança de perspectiva do autor quanto à objetividade da Revelação, a qual se realiza na pessoa que crê. Esta forma de compreender a Revelação apela imediatamente à experiência pessoal e coloca em evidência a existência como ato de fé, a qual carrega mediante a conversão o único “traço”, tênue e frá-

gil, da Revelação de Deus.

Conclusão

Em vista da conclusão deste texto, destacamos quatro momentos importantes da reflexão de Theobald sobre a Revelação:

- No decorrer da tradição cristã diferentes termos foram usados para expressar o essencial da fé. A palavra “Revelação” se consolidou como expressão maior tanto da realidade da fé quanto de seu conteúdo doutrinal.
- Contemporaneamente, a Revelação passa de uma compreensão instrucional (Vaticano I) para uma perspectiva relacional, de comunicação (Vaticano II).
- Esta mudança de perspectiva, bem como o horizonte cultural pós-moderno leva a abordar a questão da Revelação a partir da experiência do sujeito fiel.
- Nesta abordagem, a pessoa crente emerge como “elemento” concreto que, em sua conversão, permite entrever o “traço” de uma Revelação divina.

A contribuição de Theobald para a discussão atual sobre a Revelação se expressa, assim, como abertura às experiências pessoais de sentido da vida em sua pluralidade e, nesta perspectiva, evoca a questão das condições que viabilizam a coerência das múltiplas de formas de habitar o mundo.

Referências:

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

DENZINGER, Heinrich. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007.

SESBOÛÉ, Bernard.; THEOBALD, Christoph. A Palavra da Salvação: Doutrina da Palavra de Deus, Revelação, fé, Escritura, Tradição, Magistério. São Paulo: Loyola, 2006. (Col. História dos Dogmas, tomo 4)

THEOBALD, Christoph. A revelação. São Paulo: Loyola, 2006.

THEOBALD, Christoph. “As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: o cristianismo como estilo”. In: Cadernos de Teologia Pública, ano VIII, n. 58, São Leopoldo, 2011. Disponível em:

<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/058cadernosteologia-publica.pdf>

A pastoral em tempos de modernidade líquida: Uma reflexão sobre a responsabilidade e participação dos leigos na Igreja e na sociedade contemporânea.

André Gustavo Di Fiore¹

RESUMO

A constituição Pastoral *Gaudium et Spes* reconhece a urgência de uma ação pastoral que supere uma ética individualística e que promova práticas pastorais responsáveis e participativas com o intuito de superar os dramas e desafios do mundo atual. Contudo, como aponta Bauman, o individualismo é assinatura da sociedade contemporânea e chave de leitura para a modernidade líquida. Clodovis Boff traz que a falta de sentido é outro elemento desta sociedade e ambos concordam que tais características levam à uma sociedade consumista e desinteressada pelo coletivo. Surge então a problemática deste ensaio: Como esse contraponto entre urgência conciliar e modernidade líquida interfere na ação pastoral do leigo? Existem somente problemas ou a modernidade líquida oferece elementos favoráveis à missão destes? Para elucidar tal provocação o presente artigo, desenvolvido por meio de pesquisa bibliográfica, teve como objetivo geral refletir sobre ação pastoral leiga na modernidade líquida, subdividido em três objetivos específicos: Compreender os elementos que caracterizam a realidade do leigo na modernidade líquida; verificar avanços e retrocessos na práxis pastoral nesta modernidade; verificar possibilidades que esta realidade traz ao protagonismo dos leigos. Como principais resultados identificou-se de forma negativa o individualismo e a ideia de igreja de consumo como entraves para a efetiva ação pastoral leiga e, de forma positiva, possibilidades para uma pastoral mais dinâmica e participativa que supere estruturas clericalizadas e institucionalizadas.

Palavras-chave: Modernidade líquida; práxis pastoral leiga; responsabilidade e conscientização laical.

Introdução

A preocupação da Igreja Católica com a evangelização em meio as transformações sociais e mudança de época não é novidade. A maioria dos documentos do magistério, principalmente aqueles posteriores ao Concílio Vaticano II e sua proposta de renovação eclesial, trazem como premissa as alegrias e tristezas das relações sociais contemporâneas como objeto de atenção da Igreja para ações de evangelização transformadoras que superem as diferenças e problemas que atentam contra a dignidade humana e o bem comum. Nesse sentido, trazendo aqui um resumo do pensamento de Brighenti (2016, p.11), o Concílio Vaticano II

¹ Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, membro do Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo CNPQ vinculado à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP. e-mail: andre.contabilidade@terra.com.br.

e conseqüentemente a Igreja pós-conciliar preocupa-se em adaptar-se às novas realidades, transforma-se a fim de cumprir sua missão de evangelizar mas o faz partir do binômio “continuidade e descontinuidade” combinando profundo espírito de reforma com profunda fidelidade à Tradição.

É nesse sentido que a *Gaudium et Spes* coloca a Igreja como organismo vivo inserido na história e nas ações humanas que a constroem pois esta está em “íntima comunhão com toda a família humana”, e vive “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje” e o faz por meio de todo seu corpo místico ao afirmar que toda angústia humana é também angústia “dos discípulos de Cristo” (GS 1) estendendo, portanto, a missão da Igreja também aos leigos cobrando destes uma postura de responsabilidade exigindo que toda a Igreja supere uma ética individualística em prol da justiça e da caridade entre os povos pautada na responsabilidade e participação social (Cf. GS 30,31).

No entanto, o que se percebe cinco décadas após o concílio é a construção de uma sociedade que caminha para o lado contrário das urgências conciliares ora citadas. Como teoriza Bauman, ao longo de sua vasta obra, a sociedade atual é marcada por características de individualismo, pela fluidez e efemeridade nas relações e, entre outros elementos, pelo rompimento com valores e com instituições e com a perda do senso de coletivo. Colocando este pensamento em diálogo com a leitura da sociedade trazida por Clodovis Boff ao longo de sua obra “O livro do sentido” percebe-se que este último inclui nestas características a falta de sentido como marca da sociedade atual.

Portanto, o pedido conciliar de superação de uma ética individualística feito aos leigos, além de não ter sido atendido, agora se renova em um pedido de superação das características negativas da modernidade líquida a fim de despertar a responsabilidade e participação dos leigos na Igreja e na sociedade contemporânea em prol da justiça, caridade e bem comum. Assim, é a partir desta contextualização que se desenvolve o presente ensaio que tem como objetivo refletir sobre ação pastoral dos leigos compreendendo os elementos que caracterizam a realidade destes na modernidade líquida e lançando luzes para as urgências e possibilidades que esta realidade traz para novas formas de organizações pastorais.

1. Os perigos da modernidade líquida para o protagonismo leigo e as exigências e urgências da *Gaudium et Spes*.

E assim é numa cultura consumista como a nossa, que favorece o produto pronto para uso imediato, o prazer passageiro, a satisfação instantânea, resultados que não exijam esforços prolongados, receitas testadas, garantias de seguro total e devolução do dinheiro. A promessa de aprender a arte de amar é a oferta (falsa, enganosa, mas que se deseja ardentemente que seja verdadeira) de construir a “experiência amorosa” à semelhança de outras mercadorias, que fascinam e seduzem exibindo todas essas características e prometem desejo sem ansiedade, esforço sem suor e resultados sem esforço. (BAUMAN, 2004, p.18)

Esta afirmação de Bauman resume em poéticas palavras algumas características da sociedade hodierna, por um lado espera-se o prazer e as conquistas, por outro não há esforços e projetos duradouros, o conceito de relações está no plano da cultura consumista, as relações agora são efêmeras, passam tão rápido como transformam-se os desejos e buscas pelo prazer, “legitima-se que os desejos se tornem felicidade. Como só se necessita do imediato, a felicidade se pretende alcançar através do bem-estar econômico e da satisfação hedonista” (DAp 50).

O consumismo hedonista pode-nos enganar, porque, na obsessão de divertir-nos, acabamos por estar excessivamente concentrados em nós mesmos, nos nossos direitos e na exacerbação de ter tempo livre para gozar a vida. Será difícil que nos comprometamos e dediquemos energias a dar uma mão a quem está mal, se não cultivarmos uma certa austeridade, se não lutarmos contra esta febre que a sociedade de consumo nos impõe para nos vender coisas, acabando por nos transformar em pobres insatisfeitos que tudo querem ter e provar. O próprio consumo de informação superficial e as formas de comunicação rápida e virtual podem ser um fator de estonteamento que ocupa todo o nosso tempo e nos afasta da carne sofridora dos irmãos. No meio deste turbilhão atual, volta a ressoar o Evangelho para nos oferecer uma vida diferente, mais saudável e mais feliz. (FRANCISCO, 2018, 108)

Saindo do coletivo para o indivíduo Clodovis Boff (2014, pp.477-478) faz duras críticas ao homem contemporâneo ao apontar que este é marcado pelo individualismo, “se o moderno era o homem em sua razão, o pós moderno é o homem e seu desejo”. Outras características apontada por Boff são o diletantismo existencial e a mediocridade, que faz com que o indivíduo se perca na falta de sentido e não se interesse mais pelas questões transcendentais, ou seja, se preocupa apenas com o aqui e agora.

Ainda acompanhando o pensamento de Clodovis Boff (2014, pp.480-482) tais características do homem contemporâneo levam a consequências negativas tanto para o indivíduo quanto para a sociedade, produzindo um ser humano fraco que vive uma vida tediosa, mesquinha e marcada pela dissolução de laços afetivos.

Assim, trazendo esta visão geral da modernidade líquida para a práxis pastoral dos leigos é possível intuir que tais características da pós-modernidade são totalmente contrárias aos valores evangélicos; pois, em nome do prazer e do consumo, deixam de lado a justiça, a caridade, a comunhão e a responsabilidade pelo outro e participação social. E é nesse sentido que consiste o perigo da modernidade líquida para o protagonismo dos leigos, por um lado, na condição de Igreja Povo de Deus, todos são chamados a deixar de lado o individualismo e agir em prol de uma ética coletiva (Cf. GS 30,31) e como discípulo missionário. Já por outro lado, a cultura da modernidade líquida pode despertar no leigo a ideia de “uma religiosidade secularizada, sem igrejas e sem transcendentalismos. Ou então uma religiosidade apenas para consumo próprio” (Bakker, 2015, p.305).

2. A práxis pastoral leiga em tempos de modernidade líquida, desafios a serem superados.

O tópico anterior refletiu sobre a modernidade líquida e os perigos que esta traz à práxis pastoral do leigo quando este assume uma postura individualista e relativista deixando de lado uma postura comunitária e relacional aos moldes da modernidade líquida. Nesse sentido, a Igreja plenamente inserida na sociedade sofre com estas características negativas ora apontadas e é perfeitamente possível falar em Igreja Líquida e Pastoral Líquida.

Na ilustração de Bauman, poderíamos, então, propor a conceituação do que denominamos Igreja líquida como resultado de uma sociedade líquida. Podemos considerar algumas imagens trabalhadas pelo autor como motivadoras de uma reflexão mais aprofundada, uma delas sendo a do “derretimento”. Derreter supõe deformar, supostamente o que é sólido em líquido. Derreter é deixar de existir como forma e tornar-se “sem forma”, sem formato. No âmbito eclesial, denotaria, especificamente, a corrosão ou mesmo a desconstrução de tradições e costumes. (SILVA, 2011, p.64)

Interpretando o pensamento de Silva, uma Igreja líquida é aquela que, além desse “derretimento”, é aquela onde seus membros agem por impulsos individuais, numa relação de consumo religioso e em busca de satisfação pessoal perdendo-se assim o sentido de comunidade, serviço e responsabilidade pastoral e, como afirma Silva, “outra figura desenvolvida a partir do autor (Bauman), que ajudaria na compreensão do que seja a Igreja líquida, seria a do consumo”.

Essa realidade de Igreja líquida, como definida até o momento figura claramente como um retrocesso das conquistas, reformas e transformações propostas pelo Concílio Vaticano II, que trazia já há cinco décadas uma eclesiologia de Povo de Deus (Cf. LG,9-17) voltada comunhão e participação responsável de todos e à superação de uma ética individualística em prol do bem comum (Cf. GS 30,31). É comum encontrarmos nas comunidades cristãs a ideia de que a Igreja é espaço de prestação de serviço religioso, onde cada um busca a graça que mais satisfaz e que mais agrada a si mesmo mas sem espírito de pertença à comunidade e sem a responsabilidade pastoral dela decorrente. Como destaca Bakker (2015, p.304) “a própria religiosidade, antes fator de grande estabilidade social, hoje parece ter perdido sua âncora. Tudo “à la carte” costuma-se dizer. O supermercado religioso oferece de tudo. É só escolher o que está mais na moda”. Esse “individualismo enfraquece os vínculos comunitários e propõe uma radical transformação do tempo e do espaço ... deixa-se de lado a preocupação pelo bem comum para dar lugar à realização imediata dos desejos dos indivíduos (DAp 44).

Outro grande retrocesso visível nas comunidades cristãs está também nas práticas pastorais dos leigos. Em muitos casos quando há o envolvimento do leigo com estruturas e

serviços pastorais o individualismo e efemeridade das relações ainda está presente, é portanto perfeitamente possível pensar em uma ideia de Pastoral Líquida no sentido negativo do termo.

São estes então os desafios a serem superados para uma práxis pastoral leiga mais efetiva em tempos de modernidade líquida. Renova-se aqui o pedido conciliar de superação de uma ética individualística em prol de um discipulado missionário responsável e participativo por parte dos leigos, criando-se assim estruturas pastorais mais sólidas e consistentes onde o individualismo e efemeridade deem lugar a uma ação comunitária relacional carregada de sentido e comunhão, superando-se assim as consequências negativas de um mundo cada vez mais marcado pelas características negatividades da cultura líquida.

3. Horizontes para uma pastoral leiga em tempos de modernidade líquida: Possibilidades e Oportunidades.

Os pontos negativos da modernidade líquida e as dificuldades e desafios que esta traz para a pastoral leiga foram analisados em tópicos anteriores e, como não poderia deixar de ser, o presente tópico inicia-se com o intuito de apontar possibilidades e oportunidades para o avanço do protagonismo dos leigos em prol de uma ética coletiva. Contudo, seria imprudente e de certo modo fundamentalista, sugerir aqui ideias que revertam as transformações que a sociedade vem experimentando e voltar atrás seria uma utopia. Portanto, o mais prudente seria sugerir ações que visam também a transformação de mentalidades e estruturas pastorais a fim de que se supere uma ética individualística, a ideia de religião de consumo e os outros elementos negativos até aqui apontados. Enfim, uma verdadeira reforma das estruturas e pensamentos voltadas ao bem comum e a dar sentido à caminhada religiosa do leigo. Cuide-se, portanto que tal espírito de reforma não descaracterize a identidade do leigo nem mesmo a mensagem fundante da Igreja, pois “renovando-se, as grandes religiões objetivam, sem dúvida, adaptar-se aos tempos, mas a partir e no vigor fundo inexausto de sua experiência fundadora” (Boff, 2014, p.554).

Em tempos de ano do laicato, cabe dizer que este espírito de renovação tem como sujeito o leigo. Partícipe da Igreja de Cristo e membro ativo da sociedade os leigos tem condições de desempenhar uma pastoral mais consciente, que mesmo em tempos líquidos possa atuar em “um modelo pastoral que seja minimamente consistente”, que ofereça, “uma série de critérios razoavelmente seguros para possibilitar uma ação pastoral concreta, adequada às necessidades” (Bakker, 2015, p.306). Contudo, como destaca Bakker (2015, p.308) “o protagonismo dos leigos ainda não é a nossa realidade, mas é a proposta”. Portanto, não seria exagero afirmar que as reformas necessária para uma efetiva evangelização em tempos de modernidade líquida passa pelo protagonismo dos leigos e de uma atuação pastoral mais

efetiva e participativa. Isso somente será possível a partir de uma formação integral dos leigos e a partir da conscientização das estruturas eclesiais a fim de proporcionar espaços de formação e abertura efetiva ao protagonismo laical.

Assim, uma pastoral leiga será eficiente quando consciente da realidade social, que mesmo sujeita às características de fluidez da sociedade contemporânea seja capaz de agir a partir de um senso crítico e alicerçada no evangelho, lembrando que “a fragilidade das relações atuais pode também significar uma abertura para a solidez do Evangelho, desde que anunciado em sua totalidade e verdade” (Costa, 2015, p.72).

Conclusão

Zygmunt Bauman analisa a sociedade contemporânea a partir do conceito de cultura e modernidade líquidas onde tudo é fluido e efêmero e, como consequência, a sociedade é marcada pelo rompimento com as estruturas e instituições, pelo agir de forma individualista e pelo consumismo. Por sua vez, mesmo sem se referir ao conceito de modernidade líquida, Clodovis Boff aponta a falta de sentido e fragilidade do indivíduo como principais consequências desta modernidade. Uma análise mais prática permite dizer que na esfera religiosa também o que se percebe é a busca por uma religiosidade de consumo. Mesmo possuindo ainda um caráter religioso e transcendente boa parte da sociedade busca pelas chamadas religiões de prateleira onde se pode buscar serviço religioso sem um comprometimento relacional que visa o coletivo e o bem comum. Tais características comprometem também a ação pastoral dos leigos, que deixam de assumir seu protagonismo na missão da Igreja levados pelos modismos da modernidade líquida. Nesse sentido, é urgente a atualização do pedido de superação de uma ética individualística em prol do bem comum feito a cinco décadas pela Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

Aos leigos cabe a missão fundamental de agir na Igreja e no mundo de acordo com o evangelho e de forma consciente, responsável, crítica e participativa. Nesse sentido, é fundamental uma ação transformadora e reformadora das estruturas pastorais leigas e também uma mudança de mentalidade por parte das estruturas eclesiais a fim de proporcionar ao leigo as aberturas necessárias a seu protagonismo, superando-se assim estruturas eclesiais excessivamente clericalizadas e institucionalizadas.

Referências

BAKKER, Pe. Nicolau João, svd. *Modelos pastorais em tempos de pastoral “líquida”?*. Revista

Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 75, n. 298, p.303-324, abril de 2015.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOFF, Clodovis. *O livro do sentido. Volume I: Crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica)*. São Paulo: Paulus, 2014.

BRIGHENTI, Agenor. *Em que o Vaticano II mudou a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2016.

CELAM. *Documento de Aparecida. Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus, 2009.

COSTA, Valeriano dos Santos. “*Tempos líquidos*”: desafio para a nova evangelização. *Theologia Xaveriana*, Bogotá, v. 65, n. 179, p. 51-75, jan/jun 2015.

DOCUMENTOS DA IGREJA. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2007.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exultate. Sobre a chamada à santidade no mundo atual*. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acesso em: 01 jul, 2018.

SILVA, Nilson da Silva Jr. *Igreja líquida: uma leitura da Igreja moderna através do Neopentecostalismo*. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura*, São Paulo, n. 34, p.61-77, Abril/Maio/Junho 2011.

A teologia política como instrumento da teologia fundamental prática

José Diógenes Dias Gonçalves¹

RESUMO

Teologia no espaço público e contemporâneo. O presente trabalho dedica-se a Teologia Política como instrumento para uma práxis libertadora na Teologia Fundamental; utiliza-se como método a revisão bibliográfica de Metz, bem como outros autores convergentes: Ratzinger, Moltmann, Wiesel. O eixo principal é o pensamento do teólogo germânico Johann Baptist Metz que sustenta a inevitabilidade em responder às questões relativas a teodiceia no contexto pós-iluminista. A “crise de Deus” e o padecimento das vítimas da sociedade moderna se conectam. Diante disso, o sofrimento é uma provocação religiosa, onde não se separa a paixão de Deus das paixões dos homens. Evidencia-se a obrigação por uma práxis cristã comprometida com a dor, sem desvincular a sua responsabilidade política da esperança. A identidade fundante cristã somente pode ser encontrada na memória narrativa que torna viva a experiência humana e, nela, o encontro com Deus da libertação e da esperança é decisivo. O fundamento cristão está na obrigação de todos em perceber os infortúnios do mundo, do grito dos que mais sofrem, das vítimas de ontem e de hoje. A autoridade das vítimas nos impele a enxergar o sofrimento pelo olhar daqueles que suportam as injustiças históricas e sociais, abandonados e esquecidos pela lógica dos dominadores. Conclui-se que o cristianismo não pode eximir-se da sua responsabilidade e precisa tomar posição diante dos flagelos da humanidade.

Palavras-Chave: Teologia Política. Johann Baptist Metz. Teodiceia. Responsabilidade cristã. Religião e Política.

Introdução

Buscamos apresentar os principais temas do pensamento teológico-político de Johann Baptist Metz, tendo como elemento referencial a discussão sobre a viabilidade de uma Teologia Política que pudesse ser instrumento da Teologia Fundamental para uma práxis libertadora. O termo “teologia política”, precisa ser compreendido em um âmbito distinto da “política” como saber teórico-prático que geralmente é confundida com “política administrativa”. A Teologia Política não é uma práxis de preocupação restritivamente pragmática. Não se confunde com uma organização burocrática de administração pública do Estado, muito menos está ligada à nostalgia do poder da cristandade. A Teologia Política de Metz propõe uma mudança hermenêutica para que haja uma efetiva comunicação teológica com o mundo,

¹ Mestre, PUC Rio

pondo em evidência o anseio do homem pela liberdade.

1. Teologia na história

Para Metz, a teologia política se estabelece como teologia na medida em que trata de uma revelação de Deus dentro da história humana e, deste modo, faz com que toda esta história seja significativa. Na história humana encontra-se o desejo e a ação de Deus. Assim, as relações sociais, culturais e políticas são necessariamente elementos que interessam ao cristianismo, pois neles se descortinam também a ação salvífica de Deus. É neste contexto que se apresenta uma “Nova Teologia Política”, na qual, de modo crítico, é refeito o caminho histórico no qual o cristianismo se entrelaçou com o poder político e diante das transformações culturais, como forma de sobrevivência, acabou por ceder a um papel ideológico, no qual se justificava o poder estabelecido.

A Nova Teologia Política visa recuperar os elementos fundantes da tradição bíblica e vincular a Teologia Fundamental com a práxis que lhe são estruturais e fundantes: o sofrimento e a libertação. A aplicabilidade da Teologia Fundamental, toma como ponto central a questão da teodiceia no contexto pós-iluminista. Em sua revisão histórica, Metz aponta como foi caracterizada a sociedade do período pósiluminista e como as mudanças políticas e econômicas influenciaram o modo de se perceber o cristianismo em mundo onde a religião perdia paulatinamente espaço e autoridade. O mundo pós-iluminista é marcado pela ascensão antropológica e, principalmente, pela fé na razão humana como meio capaz de estabelecer relações sociais justas, assim como a fraternidade e a paz. Este movimento trouxe consigo a “crise de Deus”, o descrédito das instituições religiosas e, de modo geral, a falência do discurso cristão. O cristianismo deixa de ser o centro das atenções e precisa adaptar-se ao mundo secularizado. Nesta crise, acaba por deixar-se adotar pelos ideais da burguesia, que percebe que o discurso religioso pode ainda ser “útil” diante do novo paradigma econômico que aos poucos se estabelece, assim como instrumento de controle social, justificando muitas vezes estruturas sociais injustas. Segundo o autor, o homem como ser histórico está em constante transformação e o olhar para o futuro não permite fixar-se na segurança do presente. O medo do vindouro leva o indivíduo a desejar a falsa estabilidade do previsível e do domínio do próprio amanhã. Deste modo, o grande mito do século XXI é o homem buscar o futuro sem o advento de Deus. Em seu livro *Memoria Passionis* Metz traça os caminhos como resposta ao contexto no qual se encontra o cristianismo hoje.

Em primeiro lugar, para o autor, torna-se necessário entender como o cristianismo foi perdendo sua identidade judaica por causa da influencia helênica, e acabou por transformar “práxis” em “teologia”. O processo de helenização do cristianismo foi motivado por distintos motivos históricos e religiosos, tais como a expansão do cristianismo nas pequenas comuni-

dades situadas em contexto romano, as guerras judaicas, a destruição do templo em Jerusalém, a expulsão dos judeus-cristãos das sinagogas, mas também por um sentimento que foi se estabelecendo historicamente de que o cristianismo deveria ser o novo Israel, herdeiro autêntico das promessas divinas. Neste sentido, percebe-se o estabelecimento de um sentimento de “superação” e desmerecimento com o “antigo povo”. As perseguições aos primeiros cristãos e a busca pela defesa da fé acabaram por aproximar as gerações seguintes do saber filosófico grego. E, com o decorrer da aceitação do cristianismo como religião lícita até sua ascensão como religião imperial, a herança judaica foi sendo desconsiderada, minimizada ou mesmo eliminada.

Muitas das categorias essenciais do judaísmo, presentes no cristianismo primitivo, foram aos poucos “renegadas”, tais como a concepção de corpo, de tempo, de escatologia e apocalíptica. O cristianismo precisou se estruturar teológica e dogmaticamente, para isso serviu-se de elementos tomados e adaptados da filosofia e da lógica gregas. Esta influência acabou por trazer para o seio do cristianismo o dualismo e o gnosticismo, que mesmo identificados como estranhos aos ensinamentos das primeiras gerações, acabaram por fixar-se de uma forma ou de outra dentro da tradição cristã. Desta mesma forma, a estrutura mitológica tornou-se cada vez mais presente no cotidiano e na mente dos cristãos, gerando um “cristianismo mítico”, no qual a vida cotidiana perdia cada vez mais sua importância e voltava-se a atenção para as “realidades transcendentais”. As consequências deste processo foram avassaladoras: a negação da limitação do tempo, contrária a ótica judaica, gerou a ideia do tempo ilimitado como uma mitificação moderna do “eterno retorno de si mesmo”, oriundo do pensamento grego. Este tempo, desatado de objetivo, subtrai um fim do próprio homem.

O “novo homem” não possui um “apocalipse”, ele não caminha para lugar algum, está em um espaço vazio, na alienação da realidade a sua volta. Da mesma forma, o corpo foi visto como algo negativo e pecaminoso, tornando-se “cárcere da alma”. Percebe-se, de modo geral, que o cristianismo perde sua essência judaica e com isso direciona-se para um caminho que o desfigura. A fé e a práxis tornam-se teologia sistemática, a alma toma o espaço do corpo, o tempo é reinventado e relativizado. A fé acaba por ser uma manifestação mágica, interesseira ou mercantilista, sem compromisso com realidade e com os que sofrem.

A soteriologia muda de perspectiva e não mais se fundamenta nas vítimas e no sofrimento. A pergunta por justiça para os que sofrem, vítimas inocentes, foi substituída no discurso cristão pela pergunta por redenção aos culpáveis. A discussão soteriológica dominou o pensamento teológico, deixando pouco espaço para a preocupação com a teodiceia. Para Metz, o sofrimento do outro é uma provocação religiosa e não pode separar a paixão por Deus pela compaixão com os que sofrem. Com isso, tem-se explicitamente a obrigação de uma práxis cristã comprometida com a dor alheia e que não pode se desvincular de sua responsabilidade política. Deste modo, a identidade fundante cristã somente pode ser encontrada na memória narrativa que torna viva a experiência humana e, nelas, o encontro com

o Deus da libertação e da esperança é inevitável. A fé cristã está alicerçada na ação salvífica deste Deus, preservada e atualizada na fé judaica por meio das sinagogas. Neste espaço, torne-se inegável a ação de um Deus que se coloca do lado de povo que clama em seu sofrimento e não é desamparado.

É neste contexto que se apresenta o conceito de “memoria passionis”, uma memória fundante do cristianismo que se caracteriza por ser sensível ao sofrimento do outro. O fundamento cristão está na obrigação de todos em perceber os infortúnios do mundo, do grito dos que mais sofrem, das vítimas de ontem e de hoje. A autoridade dos que sofrem deve ser o motivo do cristianismo para uma ética global, independente de qualquer cultura, religião, e, mesmo da Igreja. A autoridade dos que sofrem é a única alternativa consensual para o mundo, por causa da sua universalidade, não está limitada ao campo religioso ou cultural, e nisto reside uma grande força diante de critérios plurais de um mundo globalizado. A autoridade da vítima se reconhece na dignidade humana, ultrapassando questões unicamente sociológicas. Portanto, quando se consolida a dignidade humana na robustez da autoridade da vítima, a grandeza do ser humano se manifesta incontestavelmente. O consenso desta autoridade está na igualdade de todos os homens no sofrimento, pois ninguém pode se isentar desta responsabilidade. Todos estão compromissados, independentemente da religião ou da cultura, trata-se de uma autoridade transcultural basilar para a construção da paz no relacionamento marcadamente plural no mundo. A autoridade das vítimas impele o cristianismo a enxergar o sofrimento pelo olhar daqueles que suportam as injustiças históricas e sociais, abandonados e esquecidos pela lógica dos dominadores. A solidariedade com o sofrimento alheio não pode permitir que as dores sejam esquecidas, a morte daqueles que sofrem não deve ficar sem sentido. Deixar a morte dos injustiçados no passado é esquecer do próprio presente. O interesse pelos mortos não se limita ao sentimento de saudade, seria desumano esquecer ou reprimir a pergunta pela justiça ao sofrimento das vítimas, deixando sem sentido a dor passada. Para Metz, a aflição de ontem não é compensada pela felicidade de hoje, ou seja, o bem-estar do filho não transforma o sofrimento dos pais em algo bom. O mesmo se pode dizer que as conquistas sociais não eximem a responsabilidade pela injustiça contra os mortos. O êxito de Jesus sobre a morte significa uma vitória dos vencidos, o resgate daqueles que foram emudecidos pela história humana dominada pelos vitoriosos, pois os dominadores não são sensíveis aos outros que sofrem, somente se lembram dos que sofrem como instrumentos de reafirmação do seu poder. O Filho do Homem traz justiça aos que insistentemente são eliminados pela lógica do vencedor. O verdadeiro ensinamento cristão somente pode ser entendido quando se escuta cuidadosamente a voz dos sofredores, pois o clamor dos desprezados direciona para o sofrimento do próprio Jesus. A salvação anunciada por Jesus Cristo está comprometida com esta injustificável história de sofrimento dos seres humanos. A liberdade para amar a todos sem distinção é a base radical do amor de Deus. A religião perde todo o seu significado sem o amor ao outro. É a partir do resgate da memória dos que sofrem que se encontrarão caminhos de transformação para a herança negativa he-

lênica no cristianismo. A Nova Teologia Política proposta pelo autor configura-se um avanço para o pensamento teológico e pode ser pensada, de modo geral, da seguinte forma: a autoridade para se falar de justiça só pode ser encontrada validamente naquele que sofre; a ênfase na autoridade da vítima como reconfiguração do discurso político; o retorno do tema da teodiceia como forma de ajudar a recolocar a Igreja no caminho do mundo político; o resgate da tradição bíblica-judaica de tempo limitado, como lugar da experiência vital do ser humano; a valorização do corpo como sinal profundo da unidade essencial do ser humano; o discurso ecumênico a partir da experiência do sofrimento e do clamor por libertação; a desvinculação da estrutura burguesa, econômica e política, com a fé cristã. Todas essas questões devem ser encaradas com coragem, pois fazem parte essencial da constituição da fé cristã. O cristianismo fundamenta-se a partir de uma “memória perigosa”, que possui seu paradigma no Deus de Israel, que fala por meio dos profetas, que transforma as sociedades por meio de homens e mulheres que não foram indiferentes ao sofrimento alheio, e que em Jesus Cristo se torna sinal sensível na opção de amor pelos excluídos e sem voz de ontem e de hoje. Essa força de Deus na história, por meio de seu Espírito, ainda clama no seio da Igreja: “não podemos ficar indiferentes ao sofrimento!”.

Conclusão

O pensamento de J.B. Metz, para além dos debates da Teologia da Libertação na América Latina, é muito mais vasto, aberto e está em consonância com todos os atuais temas do universo teológico. Sua Nova Teologia Política, de modo especial, é grandemente relevante para se pensar teologicamente a questão da migração dos povos oriundos de países pobres e em situação de guerra, em consonância com o Documento de Aparecida: “É expressão de caridade, também eclesial, o acompanhamento pastoral dos migrantes. Há milhões de pessoas que por diferentes motivos estão em constante mobilidade. Na América Latina e Caribe os emigrantes, deslocados e refugiados, sobretudo por causas econômicas, política e de violência, constituem fato novo e dramático.”¹⁷⁹ Tal questão, que vem suscitando debates, principalmente na Europa, traz à tona a temática judaico-cristã fundante sobre o Deus da Libertação, que escuta o clamor do seu povo e salva do sofrimento e da escravidão. Em um mundo onde as vozes da intolerância ressoam autoritárias e que novos extremismos ameaçam a constrangedora indiferença, pergunta-se qual o papel do cristianismo nestes novos contextos de dor, miséria, violência e radicalismos. O pensamento de Metz poderá ser uma preciosa ferramenta para repensar nosso papel pastoral em uma Igreja que busca ser seguidora de Jesus Cristo. As perguntas de Metz precisam continuar aguçando a nossa sensibilidade religiosa, desestabilizando nossa indiferença, para que se provoque a necessidade de novas práxis que verdadeiramente dialoguem com os desafios cotidianos que o mundo nos apresenta. Sem dúvida, o maior desafio é o de viver verdadeiramente como cristão sem nun-

ca desconsiderar o sofrimento e as vozes das vítimas de nossa sociedade.

Referências

- BASTOS, L.C.; MOLTSMANN, J., **Um Cristianismo de Futuro**: Possibilidades missionárias para as Igrejas hoje, São Bernado do Campo: Editeo, 2016.
- BINGEMER, M.C.L., **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença, Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- BULTMANN, R.K., **Teologia do Novo Testamento**, São Paulo: Teológica, 2004.
- KUZMA, C., **Leigos e leigas**: Força e esperança da Igreja no mundo, São Paulo: Paulus, 2009.
- LIBANIO, J.B., **Teologia da Revelação a partir da Modernidade**, São Paulo: Loyola, 2012.
- LOHFINK, G., **Deus precisa da Igreja? Teologia do povo de Deus**, São Paulo: Loyola, 2008.
- _____, **La iglesia que Jesús quería**, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004.
- METZ, J. B., “**Al cospetto degli ebrei**”, in *Concilium* (5/1984), p. 50-65.
- _____, **Antropocentrismo cristiano**, Torino: Borla, 1969.
- _____, **Dios y Tiempo: Nueva Teologia Política**, Madri: Editorial Trotta, 1997.
- _____, “**La ‘teologia politica’ in discussione**”, in PEUKERT H. (org.), **Dibattito sulla ‘teologia politica’**, Brescia: Queriniana, 1971, p. 231-276.
- _____, **Memoria passionis**: Una evocación provocadora em una sociedad pluralista, Santander: Salterrae, 2007.
- _____, “**Teologia politica**” (I), in *Sacramentum mundi*, 8, Brescia: Queriniana, 1977, p. 307-317.
- METZ, J.B.; MOLTSMANN, J., **Mediations on the passion**, New York: Paulist press, 1979.
- METZ, J.B.; PETERS, T.R., **Passione per Dio**, Brescia: Queriniana, 1992.
- MIRANDA, M.F., **A salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da graça, São Paulo: Loyola, 2004.
- RAHNER, K.; METZ, J.B., **The Courage to Pray**, New York: Crossroad, 1981.

A teologia *QUEER* como uma ressignificação cristã sobre o gênero e a sexualidade

Marcela de F. M. Máximo Cavalcanti¹

RESUMO

Tem-se questionado como a religião cristã hegemônica impõe um padrão sexual binário e, por consequência, delimita a liberdade de qualquer variação de desejo e prazer corporais. Todavia, não se leva em consideração que a imposição de determinado comportamento sexual é igualmente uma espécie de violação à liberdade religiosa. Outras perspectivas de fé, como, por exemplo, a Teologia *Queer*, tem-se mostrado um caminho de confronto e, ao mesmo tempo, de harmonização entre a sexualidade diversificada e o exercício da fé, mediante um projeto de superação da heteronormatividade (condição sexual fictícia), há muito imposta pelas muralhas sexuais da religião cristã, com a tentativa de ressignificar a sexualidade e o gênero. É o direito a ser *queer* e professar a fé com liberdade, incondicionada à orientação sexual e ao gênero do indivíduo. É a ressignificação da sexualidade e do gênero, com vistas a permitir o usufruto da liberdade religiosa, cuja proposta só pode se dar pela Teologia *Queer*. É, portanto, propor um novo formato de exercício da fé cristã, a partir da liberdade de gênero e sexualidade, inserido numa sociedade contemporânea, que urge por uma mudança nas bases do cristianismo em sua atirada relação com a diversidade sexual.

Palavras-chave: Teologia. *Queer*. Sexualidade. Gênero.

Introdução

Um dos grandes conflitos gerados a partir dessa dita complexidade, trazida, notoriamente, pela conscientização política e jurídica, a partir da internalização das normas de direitos humanos, foi o conflito ascendido pela diversidade sexual e de gênero diante das instituições religiosas cristãs no Brasil, que, até então, emudeciam as relações sexuais “despadronizadas”, engendrando-as ao modelo heterossexual imposto.

A partir desse novo panorama e do avanço da luta por respeito, pela dignidade da pessoa humana e por igualdade sexual e matrimonial, a religião foi tida como a grande matriz violadora dos direitos humanos relacionados à diversidade sexual e de gênero. De posse da premissa fundamental de que foi na religião judaico-cristã, que permeia a história e a cultura da sociedade contemporânea, notadamente a brasileira, que se deu a incontestável origem

¹ Mestre em Direito Público/Direitos Humanos pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisa desenvolvida a partir do Grupo de Estudos em Religião, Educação e Gênero- REDUGE, cadastrada na plataforma Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

E-mail: marcela.fmaximo@gmail.com

do pensamento heteronormativo, imposto às relações políticas, sociais, familiares e principalmente sexuais, e da proposição de que o caminho de cerceamento da liberdade religiosa seria um caminho de reafirmação da discriminação, foi preciso buscar um novo método que conseguisse, pelo menos, repensar o modelo binário de sexualidade, numa perspectiva preferencialmente teológica.

As sexualidades não podem ser determinadas biologicamente, mas devem ser refletidas politicamente. Por isso, torna-se fundamental dissociar os argumentos conclusivos da religião cristã na determinação da heterossexualidade, das teologias sexuais, que surgem como uma forma de repensar esta imposição binária — masculino e feminino — pautada na construção cultural-histórico-religiosa, que foi fundamental ao desenvolvimento da sacralização dos corpos e brutal em ignorar o desejo. Esta pesquisa vem contestar a heterossexualidade como único fundamento epistemológico válido para a igreja cristã e considerar novas reflexões teológicas, a partir da compreensão dos sujeitos marginalizados de fora dela e, principalmente, dos sujeitos cristãos de dentro dela.

Nesse sentido, a proposta *queer*², expressão esta nascida em campo sociológico, em campo teológico, aparece como uma espécie de instrumento de paz numa era histórica de contraposição entre religiosidade e sexualidade, mostrando que esses dois discursos ideológicos podem ser associados. Por fim, a proposta do presente trabalho é discutir questões que envolvem a introjeção da heteronormatividade originária da religião cristã, no imaginário do consciente cultural religioso, numa tentativa de ressignificar a sexualidade e o gênero, com vistas a permitir o usufruto da liberdade religiosa, cuja proposta só pode se dar pela Teologia *Queer*.

1 A Teologia Queer como modalidade de desconstrução da heteronormatividade Queer

Para aqueles que já experimentaram o mistério que se chama Deus, sabe-se que Ele não proporciona apenas um caminho de ascensão ao seu encontro, tudo é caminho e cada ser se faz sacramento para se dignar a esse encontro. A teoria do único caminho é a ilusão ocidental, particularmente das igrejas cristãs, com sua pretensão de monopolizar a revelação divina dos meios de salvação e reafirmar a segregação religiosa. Na verdade, sempre quando falamos do misticismo bíblico e tudo que se refere a ele, como a ciência Teológica, nos deparamos com distintas reações, atualmente mais contrárias do que a favor. Por ser a bíblia vista como uma forma de manipulação e poder que insere valores morais rígidos e inflexíveis atra-

² Queer (em português: excêntrico, insólito). Expressão de origem inglesa, originalmente utilizada para depreciar os homossexuais e designá-los como abjeto, estranho, à margem. Atualmente, com a apropriação do termo pelas ciências humanas, é bem utilizada para designar pessoas que não seguem o modelo da heterossexualidade, ou da binaridade de gênero. O termo é utilizado para representar Gays, Lésbicas, Bissexuais, Pansexuais, Polissexuais e Assexuais, e frequentemente, as pessoas não-binárias, transgêneros, intersexuais e transexuais.

vés das instituições eclesíásticas, posicionamento equivocado e reducionista que desperta sentimentos relutantes e negativos, é o que faz surgir sentimentos de oposição entre bíblia e ciência, que herdamos de nossa sociedade culturalmente voltada à racionalidade.

É nesse contorno que a importância de se ter uma ciência teológica que apesar de se prender ao estudo de religiões cristãs, se presta ao importante papel de tentar tornar científica algumas premissas bíblicas, interpretá-las e significá-las de modo a compreender melhor as suas bases culturais, a relação do homem com o mundo ao seu redor a partir de seu paradigma espiritual, uma espécie de “antropologia sobrenatural”. A crença emerge como força propulsora da natureza humana tentando explicar a origem da vida e da morte que nos impele à obediência e, logo após, à transgressão. Contudo, a Teologia possui conhecimento próprio de mundo e de vida e implica uma elucidação ordenada da “Revelação”, através da qual se pretende definir a sexualidade humana, no seu sagrado, se houver, ou no seu profano, se quiser.

A Teoria *Queer*, por sua vez, surgida inicialmente no pólo extremo da Teologia, e apesar de possuir diversas linhas de estudo, será utilizada aqui como aquela que pretende desconstruir a explicação teológica das produções culturais normativas que oprimem outras formas de sexualidade e excluem a diversidade sexual que afetam as relações de gênero, de família e por consequência a sua interação com as expressões religiosas cristãs. A partir desse escopo teórico, as questões de gênero e sexualidade ganharam reconhecimento e centralidade, especialmente no contexto eclesíástico que se movimentaram contra numa tentativa expurgar o pecado da imoralidade sexual atribuída aos homossexuais.

Cientes de que o gênero, a raça e a consciência homogênea foram alcançados através do processo histórico permeado pelas experiências religiosas cristãs, especialmente no que concerne a sexualidade humana, a Teoria *Queer* surge como uma hipótese de hibridação do sexo e do gênero contra as ideologias homogeneizadoras, que transgride e desestabiliza os limites que dividem o normal do que é considerado desviado, mau, pecaminoso, e se organizou como um pensamento desconstrutivo da heteronormatividade, fruto da base cultural judaico-cristã.

Sem negar a religião, a ciência Teológica será lida e interpretada num clima de profunda revisão das coletividades com uma forma didática de apropriação da análise sociológica, a Teoria *Queer*. Essa união pretende pacificar as militâncias políticas, em suas distintas modalidades, e a religiosidade intrinsecamente humana, sem obstruir a expressão religiosa e sem codificar a diversidade da expressão sexual, ambos direitos humanos garantidos. Desse modo não precisamos negar os dogmas ou tradições religiosas, mas reinterpreta-los, contextualizando os seus sentidos e valores diante das novas circunstâncias do mundo contemporâneo (SESBOÛÉ, 2002, p.91).

Estamos inseridos, atualmente, num momento histórico permeado por ressignifica-

ções de velhos conceitos e, por isso, de enfrentamento de velhas ideologias que não mais são admitidas como fundadoras da moral e da ordem social imposta. Uma delas é a liberdade religiosa que encontra na pós-modernidade uma força propulsora que a obriga a se remodelar e a repensar suas rígidas doutrinas, especialmente no que diz respeito à sexualidade humana e à inevitável diversidade de tendências sexuais dela decorrentes. É nesse atual contexto, que surge o conflito entre a liberdade de consciência religiosa, utilizada de forma equivocada pelas religiões cristãs, e a liberdade de orientação sexual e de gênero, que após sofrerem décadas de exclusão social e jurídica, ainda precisam enfrentar a ingerência cristã na perpetuação dessa marginalização fruto de seus dogmas e princípios irrevogáveis. Ambas as liberdades foram construídas sobre muita perseguição, discriminação, como resultado de grandes revoluções políticas e sociais, e se estabeleceram como um direito humano irrevogável. Mas, mesmo considerando seus pontos de congruência e a similitude entre as bases de suas conquistas históricas, não conseguem encontrar uma forma de conviver pacificamente.

Quando a Bíblia fala da homossexualidade na antiguidade ela não se utiliza precisamente dos elementos que possuímos hoje a respeito desse complexo fenômeno humano, tampouco ousa considerar a possibilidade de viver a homossexualidade como parte integrada da humanidade. Ao contrário, como já vimos, os textos bíblicos se referem sempre à formas sexuais distintas da heterossexual como desviantes e de modo pejorativo.

De posse dessa atual performance da igreja cristã na sociedade, as manifestações da população LGBTQI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e travestis, Queers e Intersexuais) cresceram consideravelmente de modo a impedir que esse discurso religioso cristão, que pecaminiza as relações sexuais e os modos de se ver pessoa integrada (gênero), não heteronormativas, seja difundido de modo irreversível. Quando se permite um entendimento maior dos significados religiosos em nossa enculturação ocidental, é possível combatê-los de dentro da própria religião. Com a passagem bíblica onde Jesus, diante da legalidade dos judeus sobre o adultério, prescreve que adular é mais do que o ato de fazer, mas é também o ato de pensar, demonstra a tentativa de rompimento do cristianismo com círculo vicioso da proibição que gera o desejo de transgredi-la, o mesmo círculo descrito em Romanos 7:7: “Que diremos, pois? É a lei pecado? De modo nenhum. Mas eu não conheci o pecado senão pela lei; porque eu não conheceria a concupiscência, se a lei não dissesse: Não cobiçarás.” (Rm, 7,7). Jesus rompe, na verdade, com o padrão de controle institucional sobre os instintos e outorga liberdade ao indivíduo de tomar conta da sua própria liberdade e decidir sobre ela, e, não reforça, ao contrário, a força legalista e controladora judaica sobre a sexualidade. “A suspensão superegóica das proibições morais é a característica crucial do nacionalismo “pós-moderno” de hoje,” [...] “onde o fundamentalismo nacionalista serve, antes, como operador de um “você pode” secreto e mal dissimulado.”(ZIZEC, 2015, P.95)

Quando o Outro, por motivo de gênero, raça, classe ou sexualidade, surge na sua al-

teridade, não apenas traz uma crítica à atual teologia, mas também, personifica uma crítica viva à ortodoxia religiosa, ou seja, “os historicamente insignificantes – os que não são dignos de significar social, política ou teologicamente -, constituem o horizonte revelatório da igreja e a Revelação é uma questão epistemológica”(ALTHAUS-REID, 2008, p.107)

O reconhecimento no Outro sob uma perspectiva sexual como uma pessoa com igual dignidade e direito ao respeito e consideração leva à necessidade de construção de novos paradigmas religiosos cristãos, com vislumbre no acolhimento integral de todos que desejem expressar sua fé, para uma nova constituição originária de formas sexuais diversas, distintas da heteronormatividade, de se relacionar, cujos comportamentos afetivos não venham condicionar sua relação com Deus. Para Zizec o princípio cristão do amor é o condicionamento razoável para o verdadeiro exercício do cristianismo, subvertido pelos fundamentalistas:

...a falsa idolatria idealiza, fecha os olhos para as fraquezas do outro- ou melhor, fecha os olhos para o outro como tal, usando o ser amado como uma tela branca sobre a qual ela projeta suas próprias construções fantasmagóricas; já o verdadeiro amor aceita o ser amado como ele é, simplesmente colocando-o no lugar da Coisa, do Objeto incondicional. Como sabe todo verdadeiro cristão, o amor é o trabalho do amor- o trabalho árduo e difícil do repetido “desacoplamento”, em que, o tempo inteiro, temos de nos desprender da inércia que nos obriga a nos identificarmos com a ordem particular em que nascemos. Pelo trabalho cristão do amor compassivo é que percebemos naquilo que era até então um corpo estranho e importuno, tolerado e até moderadamente suportado, de modo que não nos importunava muito, um sujeito com sonhos e desejos destroçados- é essa a herança cristã do desacoplamento que é ameaçada pelos fundamentalistas atuais, sobretudo quando se proclamam cristãos. (ZIZEC, 2015, p.115).

É o fundamentalismo cristão que se apropria de conceitos equivocados para gerar discriminação e expurgação, que subverte o sexo enquanto desejo e realização corporal e espiritual como condenação. Mesmo na condição heterossexual performática da bíblia o sexo era somente admitido para a reprodução ou para alguma satisfação masculina. Mas o que não se sabe é que o prazer sexual, seja apostado a quem quer que seja, encontra no gozo pleno da espiritualidade a sua maior expressão e, é na sexualidade experimentada integralmente que se tem o maior êxtase espiritual entre o terreno limitado e o divino ilimitado. A pulsão espiritual é também sexual, pois a realização plena do indivíduo na sua espiritualidade só pode se dar se houver o esgotamento sexual. A busca pela continuidade da vida humana para além do mundo imediato designa uma maneira de proceder essencialmente religiosa; dentro da forma familiar ocidental o erotismo sagrado se confunde com a busca pelo amor de Deus.

A pulsão sexual nada mais é que a pulsão pela espiritualidade, pelo mistério de Deus, ambos andam de comum acordo e fazem parte da maior aspiração do homem: a sua integralidade e sua continuidade. A pecaminização do prazer sexual dentro dos padrões heteronormativos, e principalmente, desse prazer fora do padrão cristão imposto para além da conjugalidade adâmica, subverte o objetivo da formação humana na sua origem: sexualmen-

te espiritualizada. A humanidade da criação só pode ser humana se for sexual mais do que categorizada por arquétipos de sexo e gênero. A igreja sempre se ergueu como expressão dessa a violência religiosa que ainda emoldura de malignidade a diversidade sexual por não conseguir compreendê-la definem as pessoas de acordo com a sua teologia do pecado e redefina o lugar solitário daqueles que contrariam suas regras. Essa compreensão pode alterar fundamentalmente a consciência religiosa sobre a abrangência do desejo sexual para além da heterossexualidade e desconfigurá-lo como “pecado”. Da mesma forma que a religiosidade extraiu de suas próprias proibições o espírito de transgressão, ela se opõe a esse espírito transgressor. A partir desse desenvolvimento religioso cristão que transgride é que se deu essa oposição relativa, a mesma técnica que a Teologia *Queer* utilizará.

O sujeito sexual sempre foi insignificante para a que nunca pensou em se desenvolver numa perspectiva sexual. Por isso, a igreja nunca se prendeu a uma reflexão séria sobre o tema por medo de que ter que levar a sério os sujeitos sexuais na história e o controle do comportamento heterossexual e a atribuição dos papéis de gênero foram desenvolvidos durante muito tempo na igreja que se serviu bem a esse propósito. (ALTHAUS-REID, 2008, p.107). A heterossexualidade foi a forma encontrada de significação da sexualidade dentro do cristianismo mais legitimada e disfarçada para excluir os “diferentes”, os “estranhos” e todos aqueles que não conseguiam se enquadrar nesse formato: o que atualmente conhecemos como *queers*.

Os *Queers*, como visto, antes assim marcados como expurgos da sociedade, estranhos (à normalidade), decidiram se reapropriar desse significado e torná-la um símbolo de resistência, dando origem a uma das mais modernas teorias que pretendem desmistificar o sexo e o gênero, a Teoria *Queer*, responsável pela superação do enquadramento heterossexista e criação de um pensamento político voltado para a crítica da ordem social e da ordem sexual. A criação de uma nova identidade religiosa para a diversidade de gênero e sexo tornou-se emergente para alargar a compreensão da sexualidade e do gênero, suas articulações, de modo a ser enfrentada pela Teologia como um paradigma sexual. Essa Teologia não poderia ser voltada somente para questões sexuais, mas a própria desconstrução da heterossexualidade invoca também o olhar sobre questões políticas e sociais sustentadas pela religião e combatidas pela Teoria *Queer*, que analisa não somente a construção do gênero, mas também da sexualidade como produções ideológicas. Logo, se a heterossexualidade se revela como uma produção ideológica e história construída culturalmente, a teologia, como parte da história cultural cristã ocidental, tem o dever de enfrentar as suas significações, percorrer e reler o caminho da sexualidade humana construído por ela.

O problema é que a Teologia não está acostumada a lidar com um sujeito instável, ao contrário, comporta-se como uma ciência jurídica, onde as exceções não são viáveis. Isoladamente não seria capaz de compreender a diversidade sexual, colocar a complexa sexualidade humana de volta na pauta da religião cristã e de confrontar as premissas da heterossexualidade.

lidade principalmente nas definições de gênero, pois “gênero requer crença: não causa surpresa que a descrença no gênero esteja na base de muitos pecados.” (ALTHAUS-REID, 2008, p.106). Mas, a Teoria *Queer* se permitiu esse confronto. Ao se apropriar dessa instabilidade ela rompe com as barreiras das leis escritas que modulavam as identidades sexuais e se recusa a admitir quaisquer identidades homogêneas às opções sexuais diferentes e com os gêneros ensaiados.

Nasce então, como hipótese de rejeição às formas naturalmente impostas de (hétero)sexualidade, a fusão entre a reflexão teológica, por se considerar a fixação do sexo e do gênero fruto da religião judaico-cristã, e a perspectiva desconstrutiva *queer*, tão abrangente quanto as formas de desejo e sexo existem: a Teologia *Queer*, que pode ser considerada como um “complexo resultado de uma reflexão teológica que considera aquilo que as diferentes construções da sexualidade e do gênero têm a dizer sobre nossa compreensão de Deus, do amor e da comunidade.” (ALTHAUS-REID, 2008, p.110). Nesse escopo, a Teoria *Queer* fornece dados importantes à Teologia como a reflexão sobre o pressuposto da heterossexualidade como uma identidade sexual universal e estável, “parte de uma ordem (sacralizada) natural” e de que a “percepção hegemônica da identidade sexual contribuiu, ao longo da história, para consolidar estruturas opressoras de relações de poder na igreja e nas teologias cristãs” (ALTHAUS-REID, 2008, p.110).

A Teologia gay considerada precursora da Teologia *Queer*, identificam a heterossexualidade como uma ideologia que contribuiu muito não só para criar uma estrutura de violência, mas também para ignorar a experiência religiosa dos não-heterossexuais, que perseguiram o direito de exercer sua fé e crença publicamente, mesmo não compactuando com o modelo normativo sexual imposto por elas. Se a homossexualidade é tão inventada quanto a heterossexualidade e por ela também formatada, esta só existe pela repugnância àquela, logo ambas não são categorias fixas da natureza biológica humana, mas invenções culturais religiosas, o que permite a confluência de inúmeras outras identidades não-heterossexuais. É nesse momento que se dá a ruptura entre os fundamentalistas cristãos e os cristãos desacoplados de Slavoj Zizec. A solidificação da Teologia *Queer* como uma nova forma religiosa de fé cristã que visa o desencobrimento da diversidade sexual e a eleva ao maior nível de espiritualidade como uma das formas de demonstração da existência de Deus só poderá se dar pelo “desligamento” presente nos ensinamentos de Cristo que considera o “núcleo subversivo do legado cristão como base de uma política de emancipação universal” e critica o violento ataque pós-moderno de uma espiritualidade vazia e raivosa:

A resposta é que o “desligamento” cristão não é uma postura contemplativa interior, mas sim o trabalho ativo do amor que necessariamente leva à criação de uma comunidade alternativa. Além disso, em claro contraste com o “desligamento” carnavalesco fascista das regras simbólicas estabelecidas, que funciona como transgressão inerente da ordem simbólica, o desacoplamento cristão propriamente dito suspende não tanto as leis explícitas, mas seu obsceno suplemento espectral implícito. (ZIZEC, 2015, p. 117).

A proposta da Teologia *Queer* é interromper a lógica circular do preconceito e da discriminação que demoniza a sexualidade “anormal” para restabelecer o verdadeiro amor primitivo de Cristo mantendo a liberdade individual às variadas sexualidades no contexto cristão. O “desacoplamento” cristão propõe uma morte simbólica para a Lei, pela subversão da “palavra de Deus”, para o que é teoricamente obrigatório na ordem divina, e um renascimento de dentro da mesma ordem subvertendo-a (atirar em si própria) para que as premissas cristãs possam de fato ressurgir como um elo de religamento religioso e não o contrário. A Teologia *Queer* visa não só uma nova conceitualização da sexualidade sob a perspectiva religiosa, retirando-lhe o caráter maligno, mas também, recolocar o gênero num espaço de indefinição, o que só pode ser feito se a masculinidade de Deus for revista. Não só para isso, mas redefinir o gênero de Deus é uma forma também de questionar o predomínio do androcentrismo e as metáforas patriarcais sobre todos os modos de vida, herdado da história da religião cristã. Evidentemente, inexitem metáforas capazes de designar o gênero ou o sexo de Deus, cuja complexidade é inerente ao caráter de qualquer divindade criada. Mas, repensá-la permite novas maneiras de captar a realidade do verdadeiro elemento divino e enriquecer a sua ingerência na história da sua relação com a humanidade.

Se a heterossexualidade é, de fato, um construto religioso judaico-cristão, inferido ao homem na história pelas tradições culturais ocidentais e consolidado pela perpetuação da ingerência negativa da igreja nas relações sociais da sociedade, é preciso restabelecer o modo de exercer essa religiosidade subvertendo sua ordem natural de dentro dela, por um “desacoplamento” cristão, utilizando-nos do conceito *queer* sobre as questões teológicas de sexualidade. Assim torna-se urgente que “a Teologia passe a confrontar hermeneuticamente com a irrupção do sujeito sexual na história da mesma forma como os liberacionistas se confrontaram com a irrupção da igreja dos pobres ou dos desgraçados da história” (ALTHAUS-REID, 2008, p.107). Não há espaço para desconstruirmos, a partir de uma hermenêutica/teológica/antropológica, a homossexualidade enquanto pecado e desestruturar esse construto equivocado da religião cristã, como idealizo. Mas, fica a pergunta que poderá impelir a um pensamento transgressor da ordem heterossexual comprovadamente imposta pela moral judaico-cristã: como um Deus, uma criação divinizada para dar forma às hipóteses do bem e do amor ao próximo, pode ser tão egocêntrico, para criar seres humanos, propositalmente, com uma pulsão natural para descumprir seu desígnio sexual heteronormativo e transgredir sua Lei?

É essa contradição que, infelizmente, ainda sustenta a fé do cristianismo: a capacidade que ele tem de criar a moral para gerar o desejo de transgredi-la. A Teologia tradicional reafirma a transcendência divina no topo da relação com o homem e distancia a criatura do criador, sem autoredenção, sublinhando a onipotência de Deus e tornando-o regulador da conduta humana, da sua sexualidade e principalmente de todas as relações de poder existentes dentro da sociedade. A Teologia *Queer* irá colocar essa Teologia e, por resultado, as igrejas cristãs do século XXI em crise, pois ela resiste a definições simples e rígidas e fez a

opção por lançar seu olhar para a margem da heterossexualidade e como tal se mostra como uma teologia desconstrutivista, que questiona o sistema da lógica binária do cristianismo, ressignificando todas as estruturas de pecado existentes: é, pois, deixar Deus ser muito mais do que nossas bestas ideologias que o tem aprisionado, ao longo do curso da história, a partir de nossas percepções de sacralidade.

O “desacoplamento” Cristão se dá pelo religamento espiritual genuíno e é justamente a maneira de combater a exclusão e o exercício distorcido da fé cristã retomado pela igreja primitiva. (ZIZEC, 2015). É ressuscitar o verdadeiro propósito da origem da crença cristã que é capaz de ser *Queer* e lançar sua policromia deificada sobre a sociedade que é plural, dinâmica, histórica e diversificada, sobre todos os povos e nações, independente de padrões normativos, especialmente quando esse formato é utilizado na produção de leis dentro do Estado, constitucionalmente laico.

É preciso desmascarar as ideologias sexuais presentes na teologia que tanto fomentam as disputas de poder e criam obstáculos à realização plena da religiosidade e da sexualidade, pela própria teologia. A Teologia *Queer* é a prova de que é mais perturbador aceitar a existência de Deus, e, ao mesmo tempo, produtivo, reconfigurar a religião a partir dela própria, revelando a possibilidade de um novo paradigma religioso, de fé e de crença. A Teologia *Queer* é, por fim, um método conciliatório entre religiosidades, espiritualidades e sexualidades

Conclusão

É para tantos cristãos que ousaram retomar o controle da sua sexualidade, da sua corporeidade, e de seus mais profundos desejos, audaciosamente, pela corrente e inadiável necessidade de se tentar demonstrar que a diversidade sexual e de gênero não afrontam a Deus e não podem legitimar ações de repúdio da igreja, que a Teologia *Queer* se molda. Paradoxalmente, se molda, para que o legado do cristianismo possa ser retomado por todos quantos sentem possuir o direito à fé e crença cristãs.

A construção cultural-histórica-religiosa foi fundamental ao desenvolvimento da sacralização dos corpos e à institucionalização do modelo de família advindo das tradições judaico-cristã heteronormativas, eurocêntricas e androcêntricas. Esse formato binário representado pela masculinidade atribuída a Deus como “pai” é a metáfora que está intimamente ligada com o desenvolvimento de uma estrutura eclesiástica centrada no homem, neste caso no pater famílias, seguindo, desta forma a estrutura social, política e econômica do oikos (casa) greco-romano dos primeiros séculos da Era Cristã. (MUSSKOPF, 2007, nº 230) e é de posse dessa projeção que a não heterossexualidade pós-moderna se torna o pecado (mal) principal do homem e fruto de perseguição religiosa em pleno século XXI. Em uma missão

com raros precedentes teológicos, que visa incorporar à fé e à crença no Deus cristão o direito de liberdade de escolha sexual e a diversidade de identificação de gênero, não somente de modo inclusivo, mas realocadas no âmbito religioso cristão, vistas como parte legítima do corpo de Cristo. Livres de toda condenação sexual veiculada pela religião cristã.

A heteronormatividade impede o pleno exercício indiscriminado da religião cristã por todos aqueles que a buscam. A revelação trazida pela Teologia *Queer* nos apresenta o Rosto “policrômico” de Jesus, colorido, diversificado, que reflete a pluralidade da humanidade, que representa a multidão de aspirações, e não o rosto monocromático, excludente e discriminatório, unilateral, tendencioso, que tentam atribuir a Ele, um rosto de uma só cor, de uma só forma, que represente e reflita apenas um determinado grupo ou nação, ou apenas uma “moral”. Não pertence ao legado cristão da era primitiva, na forma nebulosa como se encontra hoje. Sempre quando definimos uma forma fixada para um símbolo religioso, automaticamente excluimos todos os demais que não se identificam com a forma imposta. Por isso, o cristianismo atualmente se vale da forma monocromática de Jesus que reflete sua luz somente sobre um determinado grupo de pessoas “eleitas”, “escolhidas” por Deus desde a fundação do mundo, e que seguem os padrões legalistas criados pela ordem eclesiástica, sem os quais não haveria significado na fé.

Assim, não é proposta deste trabalho esgotar as discussões que envolvem a questão *queer* na sua forma teológica, mas reconstruí-la como uma nova forma metodológica de pensar a teologia para além das identidades de sexo e gênero, subvertendo o *Opus Dei* e a fé cristã que deixa de ser a categoria máxima da imposição sacralizadora do sexo heteronormativo. A Teologia *queeriana* vem reinterpretar a alternatividade das sexualidades humanas e sua acomodação ao cristianismo.

Toda essa alteração se insere numa perspectiva que busca interagir a religiosidade e a sexualidade ressignificando a fé cristã numa fusão sexual *queer* para deixarem a ambiguidade, onde um termo invariavelmente exclui o outro. Nesse sentido, a proposta *queer* em campo teológico aparece como uma espécie de instrumento de paz numa era histórica da religiosidade em contraponto aos direitos humanos, e que, portanto, os tornam indissociáveis. A Teologia *Queer* é o verdadeiro símbolo do “desacoplamento cristão” de Slavoj Žižek: o legado do cristianismo que nos foi deixado precisa ser recuperado. A sexualidade será apenas uma via de ressurgimento dos verdadeiros valores cristãos. É o rosto policrômico de Jesus, a sexualidade *Queer* de Deus e o não-gênero do Espírito Santo - é a revelação da santa Trindade, fundamento modulador da religião cristã, que mais nos dá prova da não-heteronormatividade, do poli-amor de Deus.

Referências

ALTHAUS-REID, Marcella Maria. *Sobre Teoria Queer e Teologia da Libertação: a irrupção do sujeito sexual na teologia*. In *Concilium: Revista internacional de teologia*, n. 324, p. 104 a 120. Petrópolis: Biblioteca Redentorista, 2008.

BERKINS, Lohana. Un itinerário político del travestismo. In: MAFFIA, Diana. *Sexualidades migrantes: géneros y transgenero*. Buenos Aires: Librería das Mujeres, 2009, p. 143-156.

HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs e mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Deus é pai ou mãe: uma reflexão*. Revista do Instituto Humanistas-Unisinos On Line, São Leopoldo, 06 ago. 2007. Ano 8, nº 230. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1189&secao=230> Acesso em: 20 nov. 2015.

PENEDO, Susana Lopes. *El labirinto queer: la identidad em tempos de neoliberalismo*. Barcelona, Madri: Egales, 2008.

SESBOÛÉ, Bernard. WOLINSK, J. *História dos dogmas. Tomo I. O Deus da salvação: (Séculos I a VIII)*. São Paulo: Loyolas, 2002.

TRAVÉZ, Diego Falconi. La leyenda negra marica: una crítica comparatista desde el sur a la teoría *Queer* hispana. in _____ **Resentir lo queer em América Latina: diálogos desde/com el sur**. Barcelona: EGALES, 2014, p. 81-116.

ZIZEC, Slavoj. **O absoluto frágil ou porque vale a pena lutar pelo legado cristão?** Trad. Rogerio Bertoni. 1^o ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

Deus parcial: um diálogo entre Jürgen Moltmann e Jon Sobrino sobre sofrimento e esperança no discurso sobre o Deus dos pobres.

Rogério Guimarães de Almeida Cunha¹

RESUMO

No atual contexto brasileiro de supressão de direitos, de uma cultura de ódio subjacente à falácia da meritocracia, diante da flagrante negligência para com políticas públicas de inclusão social, de justiça, em última análise, esta nossa comunicação procura refletir sobre as seguintes questões: como o entendimento da parcialidade de Deus contribui para o encontro com o Deus vivo em meio ao sofrimento imposto pela pobreza? Por onde caminha a esperança que convoca o cristão e toda humanidade à solidariedade libertadora com quem sofre a partir de sua compreensão de Deus? Seguindo a metodologia de revisão bibliográfica das temáticas do sofrimento e da esperança cristã em Jürgen Moltmann e Jon Sobrino, apontamos uma noção de Deus como Aquele que não é imparcial, nem um juiz cego atento aos pormenores da Lei. Mas o Deus que, na vida, morte e ressurreição de Jesus se mostra parcial, justificador, atento aos sofredores, destacando o espírito de suas leis que é a humanização do ser humano. O resultado dessa comunicação é uma reflexão sobre a imagem de Deus – cujo rosto é descoberto pela opção preferencial pelos pobres da teologia da América Latina – como aquele que toma partido pelo pobre, pelos excluídos e faz dessa sua parcialidade a matiz de sua universalidade; e também sobre a esperança que brota dessa noção de Deus, na linha da escatologia performativa, entendendo a esperança cristã como aquela capaz de gerar fatos libertadores.

Palavras-chave: Pobre. Deus parcial. América Latina. Esperança. Escatologia Performativa

Introdução

A noção de Deus marca profundamente o agir do fiel como esperança ou desesperança, solidariedade ou fatalismo egoísta. Na noção de Deus está contida uma noção de esperança; no conhecimento de Deus, uma práxis correspondente (cf. CUNHA, 2017, p. 92). Nesta pesquisa nos ocuparemos da compreensão Deus como Aquele que toma parte de um lado da história, conforme nos indica a Revelação. Estudaremos esta parcialidade de Deus no contexto da pobreza como sofrimento, dialogando com a Teologia Latino-americana da Libertação a partir de um de seus expoentes, Jon Sobrino, e com o teólogo da Esperança, Jür-

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: rogerio.gac1980@gmail.com.

gen Moltmann. Nossa pesquisa é escatológica, na linha da escatologia performativa, partindo da noção do Deus dos Pobres, que é parcial, que faz dessa parcialidade a dimensão de Sua universalidade salvífica, para se chegar a uma noção de esperança cristã que se traduz em solidariedade libertadora. Nossa pesquisa se divide em duas partes: num primeiro momento, a questão da parcialidade de Deus nas temáticas do sofrimento e da esperança, concluindo com a temática da esperança da cruz e dos povos crucificados.

1. A questão da parcialidade de Deus nas temáticas do sofrimento e da esperança

A pobreza como sofrimento é um fator de desumanização que vitimiza a maioria da população. Fome, acesso restrito a tratamento especializado de saúde e carência de recursos básicos da saúde, ensino e escolas precarizados, insegurança, desemprego, déficit habitacional, preconceitos e humilhações. Estes e tantos outros são os sofrimentos enfrentados pelos pobres. Ainda que não conste em sua Constituição, no Brasil se tem a impressão de que ser pobre é ser criminoso. As manchetes dos jornais deixam isso muito claro. Como se não bastasse, ser pobre também é pecado. Grupos ultraconservadores do cristianismo vociferam ódio aos pobres e aos agentes cristãos da libertação. (Trazemos à memória os atuais enfrentamentos do Pe. Julio Lancelotti, o pároco do povo de rua, contra grupos fundamentalistas católicos e os fanáticos da extrema direita brasileira, “bolsonaristas”, e por aí vai...). No fundo, paira sobre os pobres o preconceito de que a situação de desumanização em que vivem é por culpa própria, embora “na América Latina, é resultado de decisões históricas tomadas pelas potências conquistadoras europeias no século XVI e prosseguidas por seus descendentes” (JOHNSON, 2008, p. 100. Tradução nossa).

Ao retomar os dados da Revelação cristã sabemos que Deus escolhe um dos lados da história: o lado dos mais fracos para a partir deles humanizar a todos, ou seja, para salvar. Neste sentido, em que o discurso sobre Deus e sobre a esperança se torna relevante ao mundo atual? Em que o atual contexto toca na compreensão de Deus da esperança da fé cristã?

Tradicionalmente se veio cultivando uma noção de Deus como apático, sem mundo, o que produziu um mundo sem Deus, o teísmo cristão e o ateísmo de protesto (cf. MOLTSMANN, 2014, pp. 257-283). Trata-se de uma imagem de Deus oriunda da inculturação da fé cristã no helenismo. No entanto, a teologia foi redescobrendo a noção de Deus da Revelação cristã, sobretudo a partir das grandes catástrofes do século XX. O Deus cristão é Amor. “Nesse sentido, sim, ele é passível. Mas sofre em seu amor, que outra coisa não é senão a superabundância do seu ser” (MOLTSMANN, 2011, p. 37). Sofrer por amor, tomar partido, não é uma fraqueza, ou algo que venha a desqualificar Deus como Deus. Em Seu amor e por ser Amor, e de modo distinto da criação, Deus sofre. A fé cristã não tangencia o sofrimento, pois preserva no núcleo de sua pregação a morte do Filho na cruz.

Por sua vez, na sua luta por libertação, os pobres também foram entendendo que Deus não é imparcial nas questões de miséria. No dizer de Elisabeth Johnson:

como Criador e governante supremo deste mundo, o Deus da vida quer que todas as criaturas cresçam e se desenvolvam. Quando as pessoas são oprimidas, se esmaga o desejo de Deus para o mundo. Em resposta, o Deus vivo toma uma decisão que implica conflito: colocar-se do lado dos oprimidos em sua luta por vida. (JOHNSON, 2008, p. 103. Tradução nossa.).

Deus não é neutro, o sofrimento da pobreza clama aos céus porque é uma pergunta a Deus: onde está Deus diante das realidades de sofrimento que a pobreza estrutural impõe a milhões de pessoas? No dizer de A. Queiruga, “Jesus está, de modo incondicional, ao lado das vítimas diante do mal que as oprime. Sua vida é, por essência, oposição às forças do mal” (QUEIRUGA, 1999, p. 126). Para a fé cristã, o Deus vivo está ao lado dos que sofrem, sofrendo com os abandonados, solidário e libertador. A esperança que brota dessa imagem de Deus leva o cristão a superar o dualismo “Reino de Deus *versus* mundo”, e a se envolver nas lutas por libertação dos oprimidos, na luta por humanização contra todas as estruturas de desumanização, inclusive as religiosas, pois o Reino de Deus é vocacionado a realizar-se aqui e agora, ainda que na tensão escatológica de plenitude. Se a Revelação cristã apresenta um Deus que sofre por superabundância do seu Ser, que é Amor, é porque este mesmo Deus se autorrevela parcial. “Precisamente nesta parcialidade se revela a benevolência do amor divino como universal, porque inclui as não-pessoas, que, segundo os ricos e poderosos, não contam” (JOHNSON, 2008, p. 104. Tradução nossa.). A opção pelos pobres da Igreja na América Latina é uma opção profético-escatológica no sentido de que denuncia as injustiças e suas causas, e se coloca no *front* de batalha, ao lado dos pobres e com eles, na luta contra as estruturas da desumanização, pois encontra no crucificado ressuscitado o sim de Deus ao projeto de Jesus, a plena identificação de Deus com sofrendores por sua libertação.

2. A esperança da cruz e dos povos crucificados

Em sua teologia da cruz, Jürgen Moltmann trabalha a temática da Cruz como crítica e base da fé cristã. Afirma que o uso da cruz que diverge das opções dessa mesma cruz é um fator alienante para a fé e de irrelevância da mensagem da cruz para o mundo. A morte de Cristo na cruz, qualificada como consequência da missão do Filho em seu testemunho do Reino de Deus, nada tem de romântico, porque é a tragédia do triunfo da desumanização, agravada no abandono do Filho pelo Pai que se silencia (Cf. MOLTSMANN, 2014).

O Crucificado se identifica com os abandonados e sofrendores deste mundo e, vice-versa, os sofrendores e abandonados se identificam com o crucificado. Ainda que se tenha usado

a mensagem da cruz como justificação do sofrimento no mundo, como manutenção do *status quo* onde os pobres e sofredores devessem padecer passivamente à espera da bem-aventurança no outro mundo, “o Cristo dos pobres sempre foi o Crucificado. O que eles veem nele? [...]. Eles encontram nele o irmão que saiu de sua forma divina e que tomou a forma de um escravo (Fl 2), para estar com eles e para amá-los” (MOLTMANN, 2014, pp. 73-74). Tal identificação, na linha de Jürgen Moltmann, é portadora de esperança ativa, inaugura um agir esperançado, no viés de uma escatologia performativa, pois a Igreja é chamada a entrar na luta dos pobres contra as estruturas de injustiça, em linguagem teológica, a trabalhar pelo Reino de Deus, a assumir a opção preferencial de Deus pelos pobres. No dizer de Jürgen Moltmann, “a igreja do Crucificado vai precisar, em concordância com a contradição da cruz, tornar-se parcial e tomar partido nos conflitos sociais e políticos nos quais ela se encontra e está envolvida” (MOLTMANN, 2014, p. 78), se quiser comunicar a salvação a todos, aos perversos e aos desumanizados.

O silêncio do Pai diante do clamor de Cristo é o modo da Sua presença enquanto Deus junto aos sofredores, ao ponto de o Seu silêncio dar eco ao clamor de quem sofre, para que este seja ouvido, e para que seja visto. O romper as trevas com a luz do Ressuscitado é o sim, o aonde estava Deus diante da cruz de Cristo: em seu futuro libertador, que ratifica as opções do crucificado, que requer da Igreja de Cristo a solidariedade com quem sofre, a perceber que eles são Igreja, povo de Deus a caminho. “Por isso, a teologia cristã precisa ser pensada no contexto deste povo e com este povo e assim, ela é uma teologia contemporânea, quando ela pensa, concretamente, nos sofrimentos destes tempos, em e com os sofredores desta sociedade” (MOLTMANN, 2014, p. 45).

Tomar posição por uma imagem de Deus que brota do crucificado que vive significa apontar para a vida de Jesus Cristo como sinal escatológico, suas ações e palavras concretas como gestos profundos de amor e misericórdia que brotam do coração do Pai que sofre a morte de seu Filho e que o justifica no Espírito, que sofre a morte prematura de sua criação e a salva na cruz e ressurreição de Jesus. Significa testemunhar essa vida de Cristo, optar por ela. No dizer de Cesar Kuzma: “para aqueles que decidem pelo caminho de Jesus, propõe-se uma vida de seguimento, na qual devem, primeiramente, optar por Cristo; depois, optar pelas opções de Cristo e, por fim, assumir as consequências dessa opção” (KUZMA, 2014, p. 178).

Jon Sobrino aprofunda esta questão a partir da compreensão dos povos crucificados como lugar do conhecimento do Deus crucificado: “Deus está presente na cruz de Jesus, diz Paulo. Deus está presente nos empobrecidos deste mundo, diz o capítulo 25 de Mateus” (SOBRINO, 1994, p. 364). A mútua identificação do crucificado com os crucificados, para usar a linguagem de Sobrino, avança para lugar de revelação mesma de Deus: “Estar ao pé da cruz de Jesus e estar ao pé das cruces da história é absolutamente necessário para conhecer o Deus crucificado” (SOBRINO, 1994, p. 364).

Como lugar da revelação de Deus, como presença sacramental de Deus, os crucificados da história tornam-se, também, salvação para toda a humanidade:

já não se trata, como em muitos lugares do AT e no NT, de afirmar a parcialidade de Deus em defesa dos pobres e das vítimas, e sim que os escolhe e faz deles o instrumento principal de salvação, como o é Jesus em sua dupla missão de anunciador do reino e de vítima na cruz. Em palavras atuais, trata-se do mistério de que a salvação vem “de baixo”, de que o que é fraco e pequeno neste mundo foi escolhido para salvar (SOBRINO, 1994, p. 373).

Que Deus toma partido pelos ultrajados, desumanizados, pobres e descartados disso não se tem dúvidas: os evangelhos narram que Jesus toma refeição com pecadores, toca os leprosos, veio para o que está perdido, está escatologicamente presente nos vulneráveis (cf. Mt. 25, 34-45). A parcialidade de Deus é a condição de possibilidade da universalidade salvífica do Seu amor libertador. Com a citação acima, Jon Sobrino aponta para uma questão ainda mais profunda: este povo crucificado é o instrumento principal de salvação. J. B. Metz afirma que existe da parte de Deus “uma transcendência para baixo, ao lugar de onde não existe mais que o desespero ou justamente o grito desde o profundo” (METZ, 2007, p. 105. Tradução nossa). J. Moltmann entende que o “conhecimento de Deus é assim um conhecimento que impele para frente – não para cima – para coisas ainda não válidas, não existentes” (MOLTMANN, 2005, p. 157). Memória e futuro se atualizam, conforme nosso entendimento de Sobrino, no povo crucificado. Se na cruz se revela a humanidade desumanizada assumida pelo Filho e transfigurada na humanidade querida por Deus pela ressurreição do crucificado, o povo crucificado é ativamente instrumento de salvação em sua luta por libertação, mas o é também passivamente, seja porque o Reino de Deus é uma ação libertadora a partir dele, em esperança, seja porque nessa cruz coletiva o mundo pode se ver como num espelho, desumanizado, ultrajado, falido, podendo assim clamar por justiça, se empenhar por ela, acolher a Graça que o salva de sua decadência desde dentro, que informa e *performa* nova criação, nova ação, novas relações, nova esperança.

Em suma, a esperança do povo crucificado é um dado fundamental para a esperança cristã, se compreendemos o alcance sacramental da revelação da salvação de Deus a partir desse povo. De fato, essa esperança é o que resta desse povo, que não tem liberdade, não tem túmulo pois é desaparecido, “desovado em lixeiras”, em cemitérios clandestinos (cf. SOBRINO, 1994, p. 370); não tem nação, pois foge das guerras e da fome; não tem nome, pois aparece apenas em frias estatísticas. É a esperança de poder viver no dia seguinte, de passar a noite fria enquanto se aguarda o nascer do sol para poder, de novo, lutar por sua sobrevivência. O que lhes resta é a esperança. E o que resta a todo o mundo é a sua esperança. É o legado dos pobres ao mundo opulento, morto e mortal. É a esperança que se traduz em solidariedade, que se mostra ativa. “Esperança contra toda esperança”, o lema do Cardeal Arns que lutou bravamente contra a ditadura militar no Brasil. É a “esperança do impossível” que

se faz história e se atualiza, e que recorda o estado de *ainda* não-salvação a este mundo *já* redimido e que, por sua vez, mobiliza as esperanças na esperança do Reino.

O sofrimento reclama uma nova postura da humanidade, principalmente daqueles que professam a fé em Cristo. A descoberta do Deus vivo pelos pobres é a chave da teologia da América Latina. Esta descoberta traz um novo olhar que rompe o círculo vicioso da apatia no discurso sobre Deus e a passividade informativa da esperança cristã. Segundo Elisabeth Johnson, de cuja citação finalizamos este tópico,

“descer da cruz os povos crucificados, não nos enganemos, não é somente ética, embora se fosse meramente isso, já seria algo importantíssimo. Tampouco esta práxis está fundamentada unicamente na compaixão humana que sente a dor alheia e trata de aliviá-la, embora isto tem que ser valorizado enormemente. O fundamento último da práxis com os olhos postos nos pobres é nada mais, nada menos, que o Deus vivo” (JOHNSON, 2008, p. 117. Tradução nossa.).

Conclusão

O Deus vivo e verdadeiro toca e é tocado pela vida do homem e da mulher, toma partido, apaixonadamente, pela vida e Vida plena deles e de toda criação. Esta Sua face ilumina a escuridão do sofrimento, ampara, recolhe no seu mais íntimo, e o transforma. No crucificado Deus alcançou os esquecidos, os pobres, os sem-vez, fez uníssonos aos seus gemidos. Deus não é apático, mas desce, caminha com Seu povo, liberta e faz a experiência da libertação, pois condiciona Sua glória à libertação de sua criação. Deus se revela ao ser humano em Sua superabundância de ser, que é Amor, e um Amor que não descansa enquanto não ouvir o cântico dos remidos, dos libertos.

A escatologia performativa lança nova luz sobre a realidade da proximidade do Reino de Deus, do futuro inaugurado na ressurreição do Crucificado. A proximidade do Reino de Deus deve perpassar toda a existência cristã como condição de futuro da fé e, a partir de seu olhar, como condição de futuro de toda a humanidade, de toda a criação. A metáfora do Deus dos pobres, que caracteriza a noção latino-americana do Deus vivo e verdadeiro, é relevante. O recrudescimento das condições de pobreza, os retrocessos políticos na América Latina, a crescente aversão aos pobres na pessoa dos migrantes requer da teologia um discurso e uma práxis libertadores, como resposta a Deus e de Deus diante dos sofredores que “batem à nossa porta”.

Referências

CUNHA, Rogério Guimarães de Almeida. Escatologia do amor: a esperança na compreensão trinitária de Deus em Jürgen Moltmann. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Uni-

versidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017, fl 108.

JOHNSON, Elizabeth. La búsqueda del Dios vivo: trazar las fronteras de la teología de Dios. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2008.

KUZMA, Cesar Augusto. O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica. São Paulo: Paulinas, 2014.

METZ, Johann Baptist. Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Milaño (Cantabria): Sal Terrae, 2007.

MOLTMANN, Jürgen. O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. São Paulo: Academia Cristã, 2014.

_____. Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. 3ª ed. rev. e atual. São Paulo: Loyola; Teológica, 2005.

_____. Trindade e reino de Deus: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2011.

QUEIRUGA, Andrés Torres. Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999.

SOBRINO, Jon. Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1994.

Fé e política no pensamento teológico de Kierkegaard: Para uma análise crítica da nossa realidade contemporânea.

Agnaldo da Silva Vieira¹

RESUMO

Esta comunicação abordará fé e política no pensamento teológico de Kierkegaard, a partir da sua obra “Temor e Tremor”. Procurará mostrar como o seu pensamento nessa área continua relevante para compreendermos a relação de religião, ética e política na contemporaneidade, em especial na realidade brasileira. Pois, apesar de Kierkegaard não trabalhar especificamente o conceito política em sua obra *Temor e Tremor*, é possível fazer uma leitura que possibilita interpretar no seu estágio ético que a política está dentro desse estágio. Isto partindo do pressuposto de que não existe ética sem atuação política. Seja a ética privada dos costumes pessoais e familiares ou a ética pública da ação do cidadão na *polis* (cidade). Portanto, essa comunicação buscará relacionar esses dois conceitos (fé e política) no pensamento do teólogo e filósofo dinamarquês, que se colocou frontalmente contra a religião de Estado do seu país, uma vez que para ele a religião de Estado pervertia o real sentido da fé e experiência cristãs. Porque onde o Estado (Poder Político) diz que todos são cristãos, não pode mais existir verdadeiro cristianismo; onde a(s) Igreja(s) diz(em) como deve ser a política a verdadeira política é degenerada. Por fim, vale ressaltar que a metodologia utilizada aqui será a pesquisa bibliográfica.

Palavras-Chave: Fé. Política. Kierkegaard

Introdução

Abordar fé e política² no pensamento teológico de Kierkegaard é um desafio, não tanto no que tange ao conceito de fé, uma vez que a fé e o verdadeiro cristianismo são a sua preocupação fundamental. Apesar do teólogo não trabalhar especificamente o conceito política em sua obra *Temor e Tremor*, é possível fazer uma leitura que possibilita interpretar no seu estágio ético que a política está dentro desse estágio. Isto partindo do pressuposto de que não existe ética sem atuação política. Seja a ética privada dos costumes pessoais e familiares ou a ética pública da ação do cidadão na cidade. Por isso, para Kierkegaard, “o

¹ O autor é Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio e doutorando em teologia pela mesma instituição. E-mail: agnaldovieira@hotmail.com

² Política: Tudo aquilo que diz respeito aos cidadãos e ao governo da cidade, aos negócios públicos. A filosofia política é assim a análise filosófica da relação entre os cidadãos e a sociedade, as formas de poder e as condições em que este se exerce, os sistemas de governo, e a natureza, a validade e a justificação das decisões políticas. In: JAPIASSÚ, Hilton, MARCONDES, Danilo. Dicionário Básico de Filosofia, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 215.

herói trágico é a figura ética pagã por excelência. As ações de Agamenom, Brutus e Jefté são todas eticamente defensáveis. Seus casos envolveram um conflito entre seus deveres como pais e seus deveres como cidadãos” (GOUVÊA, 2009, p. 230). Desse modo, se a ética se preocupa com os direitos e deveres do ser humano não é correto achar que possa existir uma ética sem elementos políticos. Se para Aristóteles o homem é um animal político, é correto afirmar também que o ser humano é um animal ético por excelência, porque ética e política estão estritamente relacionadas.

1. Fé e política no pensamento kierkegaardiano

Quando Kierkegaard, por exemplo, critica a união de Igreja e Estado na Dinamarca de seu tempo, ele está fazendo política ao procurar provar aos religiosos e políticos que a fé não pode pertencer ao poder político (ao Estado). Para ele, a natureza da fé é espiritual e divina, enquanto a política é natural e mundana. Ao citar a filosofia do direito do Hegel, que é a sua filosofia política, no problema III de Temor e Tremor, Kierkegaard está querendo mostrar que a fé não pertence à ética³, ao direito ou à política, como se da política fosse, ao contrário, o lugar da fé é no quarto secreto, no privado e no silêncio. A política ou a sociedade interessa saber apenas que alguém do oculto ou do secreto (de fé) está aí. Pois se a fé age acima do geral, isso inclui dizer também que a fé atua acima da política, porque a política reside no geral. Para Kierkegaard, seguindo a tradição cristã, a fé não pertence à ética, é a ética que pertence à fé. Porque a ética nasce da convivência da comunidade religiosa que originou todas as normas éticas e organizou a conduta das pessoas. Não obstante, a ética ter sua origem na religião, com os códigos e tratados de boa convivência humana, como os “dez mandamentos” da tradição judaico-cristã ou o código de Hamurabi⁴, considerado o tratado de leis mais antigo que a humanidade tem conhecimento.

O desafio que está em questão no pensamento teológico de Kierkegaard, portanto, é como o religioso pode relacionar dialeticamente a fé e a política na vida cotidiana. Agora a preocupação deste capítulo é tentar desenvolver uma ideia de que é possível uma convivência razoável entre fé e política no pensamento do teólogo dinamarquês. Segundo *Silentio* havendo um dever absoluto para com Deus, o paradoxo de fé é estabelecido e o indivíduo passa a viver acima do geral (das normas e padrões político-sociais) numa relação absoluta com o absoluto, como Abraão fez. Abraão amou primeiro a Deus e as demais coisas lhes foram acrescentadas.

Em *Temor e Tremor*, o silêncio de Abraão demonstra que a sua fé vive no oculto em completa oposição ao mundo. De outro lado, as justificativas dos heróis trágicos expressam

³A ética aqui tratada é a ética-primeira como pensam Almeida e Valls. In: ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro L. M. Kierkegaard. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

⁴ Para maior conhecimento: GUIMARÃES, Deocleciano Torrieri (Org.). Código de Hamurabi, São Paulo: Rideel, 2006.

que a manifestação ética é pública, por isso política. Pois “o ético é o exposto, o manifesto. A linguagem ética é a linguagem pública” (GOUVÊA, 2009, p. 251). Logo, a relação da fé oculta com a política é um desafio para Kierkegaard, no entanto, o ser humano de fé enquanto viver neste mundo terá que responder politicamente, seja ativamente ou tendo uma postura apolítica, como por vezes Kierkegaard é acusado de ter, por acreditar que o Indivíduo de fé não encontra respaldo no campo político. Isso se explica, segundo Gouvêa, porque para Johannes de Silentio,

não há salvação mediada pela ética, pela sociedade, ou mesmo pela igreja. Salvação exige que cada um se torne “indivíduo singular” perante Deus. Uma pessoa de fé é uma pessoa que tem uma relação direta e pessoal com Deus. A pessoa de fé é, de uma perspectiva cristã, a pessoa que encontrou Deus em Jesus Cristo e cuja vida foi transformada por este encontro. Esta relação tem como objeto o “paradoxo” de Deus como ser humano, e requer que o crente se torne um “contemporâneo” de Jesus através de uma vida de discipulado. Ainda que em Temor e Tremor a pessoa de fé seja indistinguível de qualquer “burguesão despreocupado” (spidsborger no texto dinamarquês), no veronímico Prática do Cristianismo, por exemplo, a pessoa que sabe que ser um seguidor vai colocá-lo em oposição ao mundo (GOUVÊA, 2009, p. 258).

Agindo assim, o ser humano de fé ama primeiro a Deus, e a partir desse amor a Deus sua atuação no mundo é definida, inclusive, a sua relação política. O ser humano que é guiado pelo Espírito Santo de Deus, tem todas as dimensões da sua vida perpassada pela presença de Deus. O religioso paradoxal sabe que “o mundo não é tão divino que o verdadeiro seguidor possa se amalgamar plenamente em seus valores” (GOUVÊA, 2009, p. 258). Ele sabe que sua salvação só depende de sua relação de fé com Deus. Portanto, qualquer tentativa de mediação ética, social e política para a salvação do ser humano será pura tentativa vã, pois na visão kierkegaardiana somente o criador divino pode salvar a sua criação. Assim, o ser humano sem Deus está completamente perdido se sua esperança estiver na política, como muito acreditam. Portanto, a relação do cristão com a fé e a política deve ser sempre de forma paradoxal. Johannes de Silentio tratando do herói trágico como símbolo do ser humano ético, sendo Sócrates o seu mais excelente exemplo, diz que,

o herói trágico, favorito da ética, é o homem puro; também posso compreendê-lo e tudo o que ele faz passa-se em plena claridade. Se vou mais longe tropeço sempre com o paradoxo, quer dizer, com o divino e o demoníaco porque o silêncio é um e outro. O silêncio é a armadilha do demônio; quanto mais ele é mantido mais o demônio é terrível; mas o silêncio é também um estádio em que o Indivíduo toma consciência da sua união com a divindade (KIERKEGAARD, 1988, p. 163).

O herói trágico é um político por natureza. Aliás, toda a construção da tragédia grega tinha como objetivo explicar a construção política das cidades gregas. Os heróis trágicos eram heróis políticos, pois a tarefa deles era salvar o seu Estado ou suas normas éticas, por isso eles eram exaltados e admirados por sua coragem. Silentio diz que o herói trágico é o favorito da ética, pois ele cumpre o propósito da ética pública, isto é, dos padrões político-sociais vigentes. Já o silêncio do religioso é uma grande armadilha, porque ele não se mostra, mas se oculta no mistério de Deus. Não por acaso, Johannes defende que o silêncio é o estágio do Indivíduo tomar consciência da sua relação com Deus, através de Cristo Jesus. No duplo movimento do crente ele se relaciona com Deus e depois volta para o segundo movimento de relacionamento com o mundo, mundo este que não pode ser outro senão o político. Por isso, a obra *Temor e Tremor* deixa pista para se pensar que a fé pode ressignificar a ação política do cristão no mundo, a partir da ética cristã, no estágio religioso. Pois, o que Johannes de Silentio está pensando nesta obra é a insuficiência da ética-primeira ou ética hegeliana diante da verdadeira fé.

Para Silentio, “Aristóteles conta na Política uma anedota referente aos distúrbios ocorridos em Delfos causados por uma história de casamento” (KIERKEGAARD, 1988, p. 163). Silentio conta essa anedota para tratar da importância do silêncio (estético ou religioso) e da fala (ética). A anedota aborda o fato de um noivo ter sido informado pelos áugures (sacerdotes), em cima da hora das bodas, que uma desgraça aconteceria depois do casamento. Diante de terrível profecia o noivo cancela o casamento e matem-se em silêncio sobre o motivo do rompimento nupcial. Para Silentio, a estética admitiria que o noivo se calasse, “no entanto a ética ordena ao noivo que fale” (KIERKEGAARD, 1988, p. 165). A fala, portanto, tem em si um caráter público e coletivo, já o silêncio pode ter um valor estético ou religioso. Porque quanto ao noivo “o seu heroísmo consiste, então, essencialmente em renunciar à magnanimidade estética, que, neste caso, não poderia ser suspeita da ponta de vaidade que oculta o secreto, porque ele deve ver claramente que causa a desgraça da jovem” (KIERKEGAARD, 1988, 165).

O fato de Kierkegaard citar a Política de Aristóteles mostra que sua crítica à ética-primeira como um fim em si mesmo contempla a perspectiva política, à medida que sua preocupação é mostrar que o herói trágico cumpre bem o desejo ético-político, mas mata a sua autêntica subjetividade. Voltando ao noivo:

o seu silêncio não teria, como motivo, a vontade de entrar como Indivíduo em uma relação absoluta com o geral, mas no fato de ter entrado como Indivíduo numa relação absoluta com o absoluto. Deste modo poderia, suponho, achar ali o repouso, enquanto seu magnânimo silêncio seria constantemente perturbado pelas exigências da ética (KIERKEGAARD, 1988, p. 166).

Para o dinamarquês a ética despreza o silêncio e exige a manifestação. O noivo recusa

celebrar o casamento por causa das exigências éticas. Diferentemente, Abraão abriu mão da ética e da política, para entrar na dimensão espiritual (estádio religioso) que o homem natural (homem ético) não consegue entender. O fato de Abraão subir com Isaque e descer com Isaque e formar uma grande nação indica que sua fé foi capaz de realizar a vontade de Deus, pois passou na prova de fidelidade a Deus. Portanto, Abraão foi capaz do movimento da fé e do movimento da política, porque a formação de uma nação constitui uma ação política. Se tratando de Abraão a fé conduziu o seu fazer político como o patriarca do povo judeu. Por causa disso, não se pode esquecer que fé e política eram elementos inseparáveis dos povos antigos. Isso vale para o povo judeu e para o povo grego.

Ao trazer as tragédias gregas para Temor e Tremor, Kierkegaard, quer fazer um paralelo entre a tradição grega e a tradição judaico-cristã. A primeira que tem uma relação com a política e a mítica sempre no campo da imanência; a segunda que separa transcendência e imanência em categorias diferentes. Abraão tem uma fé transcendente que extrapola os limites da ética imanentista para se relacionar com Deus. Para o religioso paradoxal, somente depois da experiência de fé o ser humano pode agir politicamente no mundo. Seguindo Abraão, compreende-se que a fé sempre precede à ética e a política. Assim, quando a ética pede a manifestação ela tem um aspecto político, isto porque ela pretende responder a coletividade. Por outro lado, a fé não tem essa mesma preocupação de responder ao público, uma vez que ela atua no campo do privado e oculto. A fé não se preocupa a priori com o político ou público. O religioso paradoxal não está interessado em saber o que a opinião pública pensa dele. Ele age segundo a sua fé em Deus por isso se silencia na relação com o absoluto. Se a fala assume aqui uma dimensão ético-política, o silêncio do religioso tem um caráter de fé incondicional e transcendental a Deus.

2. Uma crítica kierkegaardiana à nossa realidade contemporânea

Na perspectiva de Abraão, segundo Kierkegaard, primeiro vem a fé, depois a ética e a política. No entanto, isso não significa que o homem ou a mulher de fé não possa atuar politicamente no mundo. Esse é o duplo movimento da fé que reestabelece a relação com Deus e lança o indivíduo de volta ao mundo; e felizmente ou infelizmente não existe um mundo que não seja político. Assim, o cristão deve viver nesse mundo dialeticamente entre a fé e a política. Aliás, “a tese de Kierkegaard, de que a subjetividade é a verdade, quer dizer implicitamente que a verdade tem sua essência no processo vivo da fé” (ADORDO, 2010, p. 311). Portanto, não há dúvida que Kierkegaard viveu dialeticamente e paradoxalmente a interioridade e a exterioridade; a fé e a política. Ainda que de forma contraditória ao negar a coletividade em nome da individualidade e da fé. Contudo, é possível pensar que isso não passa de uma ironia kierkegaardiana na mesma linha daquela que ele diz não ser cristão para afirmar que era cristão, num Estado confessional em que todos eram cristãos.

Assim, para Kierkegaard a fé deve governar a postura política do crente. Antes de o cristão ser político ele é uma existência “em virtude do absurdo”, da fé paradoxal. Ele era sensível às ideologias políticas de seu tempo e as combateu quando elas queriam manter sequestrado, o cristianismo, pertencente a Jesus Cristo. Ele defendia que a fé de Abraão deve ser assumida e encarnada por todo aquele que quer tornar-se cristão. Quanto à sociedade terá que aceitar o indivíduo inconfundível que “sou eu”. Kierkegaard tinha em mente que a esperança do cristão para este mundo (temporal) é relativa, enquanto a esperança na eternidade é absoluta. “A esperança, que Kierkegaard coloca frente à ‘seriedade do eterno’, não é, porém, outra senão a da realidade encarnada da redenção”. Portanto, Kierkegaard tinha a mesma fé do apóstolo Paulo: “Se esperamos em Cristo só nesta vida, somos os mais miseráveis de todos os homens” (I Coríntios 15.19). Os cristãos vivem neste mundo com a fé, a esperança e o amor do reino de Deus; e o reino de Deus não se compara ao reino dos homens. Isso não se trata de uma negação radical do mundo, mas de uma reapropriação do mundo através da perspectiva da fé cristã. Desse modo, Kierkegaard desejava que o sujeito humano deveria ser inegociavelmente emancipado da tutela das massas, do Estado e da religião oficial. Desejou até o fim da vida que as pessoas experimentassem a verdadeira fé cristã, sem caricatura ou máscara da religiosidade pagã, autodenominada cristã. Sua paixão pelo cristianismo moveu toda a sua vida para que as pessoas tornassem-se cristãs genuinamente pela fé, nunca por uma adoção política da Igreja estatal. Sua crítica político-social tinha como objetivo alertar as pessoas de seu tempo e de hoje que elas precisavam pensar por si próprias, não permitindo ser condicionadas por ninguém.

Conclusão

É inegável que o pensamento teológico de Kierkegaard, portanto, continua relevante na atualidade, principalmente porque as questões religiosas têm tomado um lugar de proeminência no mundo. Os conflitos políticos com pano de fundo religioso tem trazido grande preocupação para os pensadores da política e da religião. Quando se pensa no cenário político brasileiro, por exemplo, faz-se necessário uma crítica kierkegaardiana de forma diferente. Pois, na época de Kierkegaard a Igreja luterana era a igreja de Estado. O Estado mantinha forte influência sobre a Igreja da Dinamarca. No cenário brasileiro, percebe-se algo inverso que são algumas igrejas exercendo forte influência no Estado e em suas políticas públicas. Percebe-se que mesmo o Estado brasileiro sendo laico há interferência desordenada de alguns líderes religiosos, ávidos pelo poder político. Esses líderes mantêm uma visão política altamente fisiológica com o objetivo de aprovarem propostas confessionais num Estado laico, escancarando a vergonha de um segmento que deveria pelos princípios cristãos pensar em transformações estruturais para o bem do país. Por fim, não existe fé nesse cenário e, a política que existe é completamente pervertida.

Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund. Kierkegaard: a construção do estético. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro L. M. Kierkegaard. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. A palavra e o silêncio. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2009.

GUIMARÃES, Deocleciano Torrieri (Org.). Código de Hamurabi. São Paulo: Rideel, 2006.

JAPIASSÚ, Hilton, MARCONDES, Danilo. Dicionário Básico de Filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano. São Paulo: Nova Cultura, 1988.

O batismo como fonte da missão dos fiéis

Antônio Rogério Veríssimo Duarte¹

RESUMO

A Igreja Católica, marcada pela grande abertura proporcionada pelo Concílio Vaticano II, tem refletido sobre a vida e missão dos fiéis leigos e leigas, presentes no mundo. Pelo sacramento do batismo se estabelece a dignidade do fiel em Cristo e se fundamenta sua participação na missão da comunidade cristã. Através de revisão bibliográfica e como fruto de nossa pesquisa de mestrado, nesta comunicação mostraremos como a Igreja entende a importância dos batizados enquanto membros atuantes e o papel destes no mundo a partir da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Deste modo, apresentaremos o batismo como fonte dos ministérios da Igreja compreendida como novo Povo de Deus. Por fim, refletiremos sobre a missão e exercício do sacerdócio comum dos fiéis embasados no decreto conciliar *Apostolicam Actuositatem*. Missão esta recebida através do batismo que os torna participantes no múnus “sacerdotal, profético e real” de Cristo, mas que ainda hoje fica a desejar em diversas práticas pastorais atuais.

Palavras-chave: Povo de Deus. Batismo. Sacerdócio comum dos fiéis. Missão.

Introdução

A Igreja deste tempo contemporâneo, marcada pela grande abertura oriunda do Concílio Vaticano II, tem refletido intensamente sobre a vida e missão dos fiéis na Igreja presente no mundo. O batismo é integrado, nessa reflexão, como a base estrutural que norteia o processo vivencial do cristão. Sendo ele o primeiro sacramento que se recebe e marca a entrada da pessoa na vida eclesial, faz-se necessário uma boa compreensão de seu significado e as consequências de tal apreensão para as práticas pastorais.

Buscaremos apresentar o batismo como o gerador da Igreja, compreendida aqui como novo Povo de Deus e que tem sua estrutura visível formada por ministérios. Reconhecendo a missão desta Igreja enquanto presença de Jesus, anunciadora do Reino e que chega a esse anúncio através dos ministérios do sacerdócio comum dos fiéis (exercido por todos os batizados) e o sacerdócio ministerial ou hierárquico (ordenado).

Por fim, refletiremos sobre a missão e exercício do sacerdócio comum dos fiéis. Missão recebida através do batismo que os torna participantes no múnus “sacerdotal, profético e real” de Cristo. Reconhecimento já realizado pelos documentos do Concílio Vaticano II,

¹ Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE. Email: rogeriose2011@hotmail.com; antoniorvduarte@gmail.com

mas que ainda ficam a desejar em diversas práticas pastorais da atualidade.

1 O Batismo: a Igreja e os ministérios

O batismo é o modo de entrada dos neófitos na Igreja. Nele é constituída a Igreja como novo “Povo de Deus” que caminha rumo à salvação. No batismo, e por ele, todas as pessoas são chamadas a união com Cristo no seu mistério no sentido de formar a Igreja. Esta, por sua vez, não existe para si mesma, mas sim como instrumento de Deus para reunir as pessoas n’Ele. É o Espírito Santo o guia que ilumina a ação da Igreja para que ela seja sinal do Reino que vai acontecendo e se estendendo no mundo.

A ação do Espírito Santo forma a Igreja como povo congregado na Trindade. Tendo seu fundamento na palavra de Jesus ao pregar a boa nova da vinda do Reino prometido. Reino que já está presente nas palavras e obras de Cristo. A Igreja tem a missão de, como representante de Cristo na terra, “anunciar e instaurar em todas as gentes o reino de Deus, e constituir ela própria na terra o germe e o início deste reino. Entretanto, no seu lento crescer, aspira ao reino perfeito, e com todas as suas forças espera unir-se ao seu Reino na glória” (Lumen Gentium, n. 5).

Formada pelos batizados a Igreja é vista com muitas imagens figurativas nos textos bíblicos. Nesses textos ela é apresentada como redil das ovelhas, das quais Cristo é o pastor e dá sua vida por elas (Jo 10,11-15; 1Pd 5,4). Como lavoura e campo de Deus (1Cor 3, 9), como edifício de Deus (1 Cor 3,10), como corpo de Cristo, etc. Vista como analogia ao corpo, a Igreja, possui muitos membros que são unidos pelo batismo. Da mesma forma como o corpo que possui muitos membros e cada membro possui uma função no corpo, também a Igreja, corpo eclesial, é formada de muitos membros com ministérios próprios. Com essa estrutura de serviço a Igreja é chamada na pobreza e, frente a momentos de perseguição, a comunicar aos homens a salvação (LG. n. 7-8).

Para cumprir sua missão na terra a Igreja tem sua estrutura visível formada por ministérios. Esses ministérios tem por base uma Igreja constituída como “raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, povo de particular chamado a proclamar as maravilhas de Deus” (1 Pd 2,9). Os ministérios são: o do sacerdócio comum dos fiéis (exercido por todos os batizados) e o sacerdócio ministerial ou hierárquico (ordenado), que embora distintos ordenam-se um para o outro. Assim, o sacerdócio ministerial é investido para organizar e reger o povo sacerdotal, bem como, a oferecer o sacrifício eucarístico na pessoa de Cristo em nome do povo. Os demais fiéis, pelo sacerdócio comum, “tomam parte na oblação da Eucaristia, exercem o sacerdócio na recepção dos sacramentos, na oração e na ação de graças, no testemunho de uma vida santa, na abnegação e na caridade operante” (LG 10).

2 Missão e exercício do sacerdócio comum dos fiéis

A Igreja sempre reconheceu o papel de participação na missão de Cristo que o sacramento do batismo traz ao que é Batizado. Participação explicitada no rito da unção pós-batismal onde se diz: “querida criança, que o Espírito Santo te consagre com este óleo, para que participes da missão do Cristo, sacerdote, profeta e rei. Agora que você faz parte do povo de Deus, siga os passos de Jesus e permaneça nele para sempre” (Rito do batismo para criança, p. 31).

O Concílio Vaticano II, antecedido por uma série de reformas, buscou aprofundar o tema do exercício do sacerdócio comum dos fiéis na vida da Igreja. Sua intenção era, dentre outras, dar maior autonomia e expressão aos fiéis leigos e leigas. A retomada deste tema se faz oportuna pela própria situação eclesial da Igreja neste período em que vivemos.

Neste sentido, já no próêmio do decreto *Apostolicam Actuositatem* os padres conciliares afirmam:

O sagrado Concílio, querendo tornar mais intensa à atividade apostólica do Povo de Deus, dirige-se solícitamente aos fiéis leigos, cujas funções, próprias e inteiramente necessárias na missão da Igreja, já recordou noutros lugares... Os nossos tempos exigem não menor zelo dos leigos; pelo contrário, as circunstâncias atuais reclamam, da parte destes, um apostolado mais fecundo e absolutamente mais vasto (AA, n.1-2).

O reconhecimento da missão dos fiéis leigos pela Igreja aparece explicitamente nesse decreto conciliar. Da mesma forma, aparece em outros documentos conciliares do Vaticano II como: na *Lumen Gentium* (nn. 30.33-36), na *Sacrossanto Concilium* (nn. 26-40), *Unitates Redintegratio* (nn. 5-12), dentre outros.

Essa volta para a missão dos fiéis leigos acontece com a retomada da concepção da Igreja como “Povo de Deus”. Povo constituído pela totalidade de seus membros que a ele pertence em vista do batismo. Batismo que, por sua vez, dá igualdade e dignidade a todos os membros da Igreja, diversa em seus ministérios (sacerdócio ministerial e sacerdócio comum), é unida na missão.

A tarefa dos leigos é a plena e consciente participação na missão da Igreja expandindo o Reino de Cristo na terra. Portanto, para esse apostolado todos são destinados em função do batismo. “Os leigos [...], tornados participantes do tríplice múnus sacerdotal, profético, e real de Cristo, realizam na Igreja e no mundo a parte que lhes cabe da missão de todo povo de Deus” (AA 2,2). Essa participação dos fiéis leigos nesse tríplice múnus se dá concretamente na compreensão e vivência deles.

A compreensão do múnus profético de Cristo – do qual todos os cristãos partici-

pam – é a difusão do testemunho de cristãos de uma vida de fé e caridade e o oferecimento a Deus dos sacrifícios de louvor. É ainda, seu sentido sobrenatural da fé e seus meios de relação entre a comunidade dos fiéis e a Palavra de Deus.

A participação no sacerdócio de Cristo – “múnus sacerdotal” – é o que faz da Igreja povo sacerdotal. E compreende dois sentidos. O primeiro é a vida cristã ser verdadeiro culto a Deus, o seguimento de Jesus, a vivência de fé e de esperança e caridade dos fiéis. E em segundo sentido, todos são aptos a participarem de forma ativa e consciente dos sacramentos e, em especial, da Eucaristia, memorial e presença da vida entregue de Jesus ao Pai e aos irmãos, culminado em sua morte e ressurreição.

O múnus real diz respeito às relações de vida e de missão que a Igreja tem com o Reino de Deus, dimensão central na vida e missão de Jesus. “O reino diz respeito a todos: às pessoas, à sociedade, ao mundo inteiro; trabalhar pelo reino significa reconhecer e favorecer o dinamismo divino que está presente na história humana e a transforma”² (RM 14).

Todos os que compõem a Igreja individualmente ou em conjunto participam das três dimensões da missão, cada um, porém, em suas condições de vida. A vivência dessas dimensões no mundo é para os leigos a realização da parte que lhes cabe como Povo de Deus. Ao “exercer a sua atividade apostólica para a evangelização e santificação dos homens, os leigos vivem seu próprio apostolado como fermento e entusiasmo” (AA 2, 2).

Desse modo, fica claro o desejo da Igreja “hierárquica” em fazer os leigos coadjuvantes no intuito de cumprir a sua missão na evangelização e construção do Reino. O campo do apostolado é amplo, abrindo para os leigos diversas áreas para a missão. Como por exemplo, àquele das comunidades da Igreja, da família, dos jovens, assim como, do ambiente social e da esfera nacional e internacional.

Considerações

Nossa reflexão parte do pressuposto de que através do batismo é conferida a Igreja uma missão que estabelece a participação de todos aqueles que foram batizados. Tal percepção, presente neste mundo globalizado e marcado pelo consumismo, pela perda dos valores e descrença nas Instituições, ajuda a comunidade eclesial a refletir na necessidade de unir suas forças para continuar sua missão de ser “Sal e Luz” do mundo. Além disso, os constantes apelos do papa Francisco a uma Igreja em saída nos instigam a refletir em como melhorar nosso papel, que é serviço, no contexto de desesperança de nossa sociedade.

Todo batizado é chamado a ser promotor da justiça e dignidade humana. Isto se dá através do reconhecimento de que o batismo nos enxerta no mistério salvífico de Cristo. A

² In. Almeida, Antônio José de. *Redemptoris Missio* n. 14.

Igreja, como estrutura visível de sua presença atuante na história, é convidada a retomar seu caráter missionário em todos os agentes que a compõem.

Sendo ela, Povo de Deus é constituída em sua maioria por leigos, possuindo uma minoria de ministros ordenados ao seu serviço. Essa minoria, muitas vezes sobrecarregada na gestão de tantas tarefas administrativas, perde-se no ativismo, justamente pela própria excelência administrativa, relegando o trabalho pastoral para um segundo plano. Frente à grande abertura do Concílio Vaticano II cresceu de forma bem visível na Igreja à consciência da identidade e da missão do leigo. Contudo, o papa Francisco nos recorda na *Evangelii Gaudium*:

a tomada de consciência da responsabilidade laical que nasce do Batismo e da Confirmação não se manifesta de igual modo em toda parte em alguns casos, porque não se formaram para assumir responsabilidades importantes, em outros por não encontrar espaço em suas Igrejas particulares para se exprimir e agir devido ao clericalismo que os mantém a margem das decisões (EG n. 102).

Dentre as inúmeras dificuldades perceptíveis na ação do leigo na contemporaneidade, observa-se que vivem apenas restritos ao um engajamento interno na Igreja. Muito embora, tenhamos na Igreja, por outro lado, leigos realmente engajados e cumprindo de maneira exemplar seu compromisso de cristão. Neste sentido o documento de Aparecida nos adverte que para eles cumprirem melhor a sua missão: “necessitam de sólida formação doutrinária, pastoral, espiritual e adequado acompanhamento para darem testemunho de Cristo e dos valores do Reino no âmbito da vida social, econômica, política e cultural” (DAP, n.212).

Outra dificuldade que precisa ser superada é a do clericalismo. Nesse sentido o papa Francisco na Jornada Mundial da Juventude, aqui no Brasil alertava: “O pároco clericaliza, o leigo lhe pede, por favor, que o clericalize, porque, no fundo, lhe resulta mais cômodo”³. O fenômeno do clericalismo na ideia do papa acontece também pela falta de maturidade e de liberdade cristã.

Assim, em vista a superação destas dificuldades, percebemos a necessidade de uma vital e prática conversão pastoral das nossas estratégias e estruturas pastorais. Ideia esta que na Igreja do Brasil está ganhando força e precisa ser realmente aplicada e vivida por todos os que a compõem. Enfim, para tornar essa conversão possível é urgente desencadear um processo formativo sistemático para a compreensão de cada membro da Igreja como sujeito eclesial, sejam os que exercem o ministério sacerdotal ordenado, sejam os fiéis leigos.

3 In. Pronunciamentos do Papa Francisco no Brasil. p. 75.

Referências

ALMEIDA, Antônio José, **Apostolicam Actuositatem: texto e comentário**. São Paulo: Paulinas, 2012 (coleção revisitar o concílio).

CNBB, Comunidade de comunidades: uma nova paróquia – A conversão pastoral da paróquia. Brasília: CNBB, 2014.

CNBB, **Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas**. 13 ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. **Sacramentário**, São Paulo: Paulus, 2008.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus, 2007.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II, Lourenço Costa (Org.). São Paulo: Paulus, 1997. (Documentos da Igreja)

LOPES, Geraldo, **Lumen Gentium: texto e comentário**. São Paulo: Paulinas, 2011 (coleção revisitar o concílio).

PAPA FRANCISCO, **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium** – A alegria do Evangelho. Brasília: CNBB, 2013.

PRONUNCIAMENTOS DO PAPA FRANCISCO NO BRASIL. São Paulo: Loyola, 2013.

O protagonismo do laicato na política: um clamor do Papa Francisco.

Robson Ribeiro de Oliveira Castro¹

RESUMO

Neste artigo abordaremos o tema “o papel dos leigos e leigas na política” que é uma das propostas do ano do laicato. Francisco nos convida a repensar a atuação dos leigos e leigas na no mundo, principalmente na esfera pública. Os cristãos são convidados a sair do comodismo e ir ao encontro do outro, ou seja, se colocar em saída e evangelizar. Ao assumirem sua participação na política, conforme pede Francisco, devem lutar em prol da dignidade humana e dos direitos inalienáveis de cada homem e mulher. O leigo deve ter em mente a política como um ser político (Aristóteles) e não fazer política apenas partidária. Assim assumirá o seu protagonismo e sua missão de ser sal e luz (Mt 5, 13-14). Para tanto, utilizaremos de textos, pronunciamentos e documentos do Papa Francisco que versam sobre a importância de leigos e leigas na política, além de propor uma análise do “ser político” e da sua missão na atualidade.

Palavras-chave: Papa Francisco. Política. Leigos. Igreja em saída. Protagonismo.

Introdução

Ao assumir o pontificado em 2013, o Papa Francisco se mostrou atento aos necessitados e, desde a sua posse, tem convidado os líderes a pensarem a política como um bem para todos, sendo esta, antes de qualquer coisa, um serviço. Francisco é um chefe de estado atuante que se propõe a ouvir o clamor de seu povo. Atento às necessidades de todos, o Papa sempre buscou um diálogo com aqueles que detém o poder para seguir seu projeto de evangelização: a sua atuação na política é imprescindível para abrir as “amarras” de uma sociedade excludente.

Nesta proposta e como desdobramento, os cristãos leigos e leigas são convidados a seguir o projeto de atuação no mundo pautado em uma Igreja peregrina. É mister apresentar o rosto do laicato frente à situação nos evidenciada hoje, onde muitos leigos se clericalizam e esquecem da sua real e principal atuação: no mundo.

¹ Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE em Belo Horizonte (2017). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3978298298863886>. E-mail: robsonrcastro@yahoo.com.br

1. Francisco e a política a serviço

Após a sua posse, Francisco se colocou à disposição diante dos necessitados, pois, a exemplo do Santo de Assis, queria se despír de todas as mazelas do mundo e viver para os que mais precisam.

O legado de Francisco, já completados cinco anos de sua eleição, não foge à proposta e percebemos que toda sua ação é voltada para os menos favorecido e, principalmente, a “Igreja em saída” (FRANCISCO, 2013c, n. 20), aquela que se torna a primeira, indo ao encontro do outro. Desta forma nos apresenta um novo espírito missionário coloca a Igreja em movimento, constantemente em saída para ter a capacidade da cultura do outro.

O atual Bispo de Roma carrega consigo suas origens, iniciando uma mudança apostólica pautada na simplicidade do cotidiano que consiste nos pequenos atos de atenção e acolhimento. Em sua primeira homilia, após sua eleição, afirma que o verdadeiro poder é o serviço. “Não esqueçamos jamais que o verdadeiro poder é o serviço, e que o próprio Papa, para exercer o poder, deve entrar sempre mais naquele serviço que tem o seu vértice luminoso na Cruz”. (FRANCISCO, 2013a).

Sua proposta e atenção se volta para os pequeninos pois nos alerta para os perigos de uma Igreja fechada em si mesma. Neste escopo acrescenta a sua proposta de atuação de uma Igreja viva missionária e evangélica, para assumir para si a dor do outro. “Prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças.” (FRANCISCO, 2013c, n. 49.)

Leigos e leigas devem observar a sua conduta e se colocarem ao serviço do outro. Esta proposta enaltece a participação de leigos e leigas que se colocam ao serviço na política sendo ele em prol do bem comum que garanta os direitos básicos para todas as pessoas, famílias e grupos sociais. (cf. FRANCISCO, 2017).

Nesta ótica o bem comum, se caracteriza como um apêndice da realidade da política, sendo eu deveria ser a bandeira a ser defendida por todo e qualquer líder político. “A política não deve submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia.” (FRANCISCO, 2015, n. 189).

Para se viver uma Igreja em saída no intuito não de ensinar, mas para aprender, é mister se colocar no lugar do outro, pois só assim conseguiremos nos atentar para a realidade por ele vivida. Por isso, Francisco enaltece o serviço na política e assevera em outro momento que: A política é antes de mais nada serviço; não deve atender a desejos individuais, mas pensar no bem de todos. (cf. FRANCISCO, 2017).

No atual cenário mundial é o poder econômico que governa, há uma realidade muito

dura: a perda do poder dos Estados em prol de um capital financeiro e um jogo de poder que descarta o ser humano. O ser humano tornou-se um ser de descarte, não tendo nenhum valor caso não produza algo, esta realidade adocece a sociedade, faz enfraquecer os laços sociais e compromete o bem comum.

“O século XXI, mantendo um sistema de governança próprio de épocas passadas, assiste a uma perda de poder dos Estados nacionais, sobretudo porque a dimensão econômico-financeira, de carácter transnacional, tende a prevalecer sobre a política.” (FRANCISCO, 2015, n. 175)

O leigo como integrante do povo participava ativamente das comunidades e se envolve diretamente nas organizações político-sociais. É importante ressaltar que a sua participação é imprescindível na vida da sociedade. “Compete à política e às várias associações um esforço de formação das consciências da população.” (FRANCISCO, 2015, n. 214).

Porém, diante desta realidade, leigos e leigas devem assumir esta postura, uma vez que isso não ocorre, os governos agem sem regulamentação. “Dado que o direito por vezes se mostra insuficiente devido à corrupção, requer-se uma decisão política sob pressão da população.” (FRANCISCO, 2015, n. 179)

Cabe aos cidadãos cobrarem e agirem frente às realidades apresentadas. Ainda nesta ótica, Francisco convida a repensar a situação, pois é necessário de uma “política que pense com visão ampla e leve por diante uma reformulação integral, abrangendo num diálogo interdisciplinar os vários aspectos da crise.” (FRANCISCO, 2015, n. 197).

Não é possível viver ou se relacionar sem que leigos e leigas se formem. A proposta do serviço passa imprescindivelmente na transformação de atitudes, vinculadas a vida. Francisco, em um encontro com professores e alunos de instituições que são mantidas pelos Jesuítas, apresenta o seu posicionamento, se preocupa com o próximo e com a realidade de cada grupo social.

Em seu pronunciamento, afirma que devemos nos envolver na política, estar atento ao próximo e não fazer como Pilatos, que lavou as mãos e não quis participar de toda a situação. A política é uma forma de exercer a caridade, senão uma das maiores formas de se expressar a preocupação com o outro. Assevera ainda ao afirmar que é um dever do cristão atuar na política, uma vez que os valores cristãos devem ser o discurso para que viver uma política do bem comum. (cf. FRANCISCO, 2013b).

Em outra fala, Francisco nos convida a “reabilitar a dignidade da política” (FRANCISCO, 2017), recuperar esta dignidade parte da necessidade de se colocar homens e mulheres íntegros e idôneos como líderes políticos, pautando suas ações nas relações humanas do dia-a-dia.

Ao se propor a pensar uma forma de “curar” os problemas políticos, econômicos e sociais, Francisco é esperançoso pois deseja ver uma outra realidade e, isso só será possível através do encontro com o transcendente. “Estou convencido de que, a partir de uma abertura à transcendência, poder-se-ia formar uma nova mentalidade política e econômica que ajudaria a superar a dicotomia absoluta entre a economia e o bem comum social.” (FRANCISCO, 2013c, n. 205)

2. O laicato chamado ao protagonismo

Com a transformação do pensamento, que ganha maior fôlego após o Concílio Vaticano II, encontramos o laicato consciente e comprometido com a realidade do mundo. Desta forma, com esta mudança de pensamento leigos e leigas são encarados como membros atuante e participantes da Igreja, diante da sua realidade e sua profissão.

O Documento 105 da CNBB recorda os ensinamentos de Jesus, lembrando que os cristãos são sal e luz do mundo. (Cf. Mt 5,13-14). Diante desta proposta e diante da necessidade, a Igreja vê que o laicato tem a sua atuação de forma singular, dentro da sua realidade, no lar e na profissão que exerce.

Este documento também trata do caminho dos leigos e leigas na política. Diz o texto da Conferência dos Bispos do Brasil: “no mundo da política, sendo missão do cristão leigo direcionada de modo especial para a participação na construção da sociedade, segundo os critérios do Reino, três elementos são fundamentais: formação, espiritualidade e acompanhamento” (CNBB, 2016, n. 263).

Como cristãos, somos convocados a assumir a nossa condição de discípulos de Cristo e acima de tudo o nosso protagonismo, com o objetivo de sermos sujeitos eclesiais. Francisco ao discursar aos participantes no Encontro de Políticos Católicos organizado pelo Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) e pela Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL), afirma que o serviço do cristão é o mesmo de Cristo, que veio para servir e não ser servido, além disso, apresenta o serviço como um sacrifício e dedicação aos outros, assim como deveria ser na política. (cf. FRANCISCO, 2017)

É importante observar o posicionamento do leigo frente às dificuldades, não se fechar, mas assumir seu protagonismo, atento à sua missão fora da Igreja nos diversos campos de atuação. “É necessário que os leigos católicos não permaneçam indiferentes à vida pública nem fechados nos seus templos, nem sequer que esperem as diretrizes e as recomendações eclesiais para lutar a favor da justiça, de formas de vida mais humanas para todos.” (FRANCISCO, 2017). O documento da CNBB ainda afirma que:

A partir da sua vocação específica os cristãos leigos e leigas vivem o seguimento de Jesus na família, na comunidade eclesial, no trabalho profissional, na multiforme participação na sociedade civil, colaborando assim na construção de uma sociedade justa, solidária e pacífica, que seja sinal do reino de Deus inaugurado por Jesus de Nazaré. (CNBB, 2016, n. 11)

Os Cristãos Leigos e Leigas, atentos ao chamado do Evangelho para ir e anunciar a boa nova, são protagonistas da Evangelização em todos os ambientes e lugares, principalmente ao difundirem os direitos e deveres de todos promovendo a dignidade de cada indivíduo.

A dignidade de cada pessoa humana e o bem comum são questões que deveriam estruturar toda a política econômica, mas às vezes parecem somente apêndices acrescentados de fora para completar um discurso político sem perspectivas nem programas de verdadeiro desenvolvimento integral. (FRANCISCO, 2013c, n. 203)

Com esta consciência de sujeitos eclesiais, a CNBB deseja também que se anime “a todos os cristãos leigos e leigas a compreenderem a sua própria vocação e missão e atuarem como verdadeiros sujeitos eclesiais nas diversas realidades em que se encontram inseridos, reconhecendo o valor de seus trabalhos na Igreja e no mundo.” (CNBB, 2016, n. 10). Um laicato atuante e comprometido só conseguirá se colocar desta forma se assumir sua fé e amadurecer sua proposta evangélica, pois, cada um dos batizados é um protagonista da evangelização, não se deve pensar que apenas alguns membros são qualificados, isso é um erro, todos são, de maneira igualitária membros de uma Igreja viva. (FRANCISCO, 2013c, n. 120).

O trabalho dos leigos e leigas deve ser pautado em um reconhecimento de sua função na sociedade. Ao sair em busca dos seus ideais e laborar para se sustentar, o ser humano deve ter a atenção voltada sempre para Cristo, que se apresenta como fiel ao projeto de Deus.

Considerações finais

Antes mesmo de ser Papa, Bergoglio fez mais com suas ações do que com suas palavras. A Igreja, diante da mudança no papado, assume o carisma de Francisco e sua proposta de uma “Igreja em Saída”, acima de tudo, atenta ao anúncio do Evangelho. Francisco preocupado com a atuação de homens e mulheres na política lança mão de discursos prontos e fala naturalmente em união e diálogo.

Na política ele se coloca à frente dos pequeninos àqueles que Cristo convida a partilhar da sua mesa, não se preocupa apenas em estar com eles, mas convive com eles e con-

vida aos governantes e lideranças a assumirem o espírito evangélico para que possam assim seguir o estrangeiro que passou por Nazaré e se colocou no mundo servindo a todos. Francisco, enquanto líder político, sabe onde deve chegar a misericórdia de Deus e, com a intenção de tentar mediar os conflitos sociais que assolam a sociedade, não mede esforços para lutar contra as mazelas do mundo e os problemas do dia-a-dia.

Leigos e leigas devem se espelhar nas palavras de Francisco e no seu exemplo, para seguir em frente e fazer da sua vocação um chamado à santidade. É imprescindível criar nos leigos e leigas a sua proposta de atuação no mundo, pautando suas ações no evangelho de Cristo que assume para si a sua proposta de homens e mulheres atuantes e grandes defensores de uma sociedade mais humana.

Francisco é categórico ao afirmar o seu desejo pelo serviço e a sua missão é difundir o Evangelho. Tem a preocupação da Igreja se fechar em si mesma e nos alerta para os perigos do mundo. Por isso a participação dos leigos e leigas no dia-a-dia das comunidades é, acima de tudo, atenta aos que mais necessitam.

Os Cristãos leigos e leigas são convocados a assumirem seu papel e se organizarem para transformar a sociedade, sempre pautando suas ações nos princípios evangélicos e da Doutrina Social da Igreja. Para tanto, deve-se buscar um caminho atento aos leigos e leigas, capacitá-los e colocá-los diante da realidade e do seu protagonismo.

Referências

CNBB. **Documento 105.** Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade: Sal da Terra e Luz do Mundo (Mt 5,13-14). São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO. **Homilia do Papa Francisco.** Santa missa da imposição do pálio e entrega do anel do pescador para o início do ministério petrino do Bispo de Roma. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.html>. 2013a. Acesso em: 01 jun. 2018.

FRANCISCO. **Respostas do santo Padre Francisco às perguntas dos representantes das escolas dos jesuítas na Itália e na Albânia.** Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130607_scuole-gesuiti.html>. 2013b. Acesso em: 01 jun. 2018.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium:** sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013c.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si:** sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.

FRANCISCO. **Mensagem vídeo do Papa Francisco:** aos participantes no Encontro de Políticos Católicos organizado pelo Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) e pela Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL). Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20171201_videomessaggio-cattolici-inpolitica.html>. 2017. Acesso em: 01 jun. 2018.

O ser humano a partir do Deus da Encarnação: consequências pastorais.

Gilberto Dias Nunes¹

RESUMO

No contexto atual, a interlocução entre religião, ética e política surge como uma grande oportunidade para o fomento de debate teológico no espaço público. A compreensão do ser humano a partir do Deus da Encarnação e as suas consequências pastorais deve abrir horizontes que possam apontar caminhos de uma convivência pacífica entre as pessoas no sadio convívio social. Indagamos: frente ao contexto de ódio e discórdias instalado na sociedade hodierna, quais alternativas a Ciência da Religião tem ao seu dispor para contribuir com um mundo melhor? Objetivamos fomentar uma reflexão que possa apontar para uma melhor compreensão do ser humano como alguém participante do Deus Encarnado e que, por conseguinte, torna-se capaz de assimilar a imagem desse Deus como um Ser todo-poderoso no amor, não um Deus preocupado em julgar ou condenar, como foi tantas vezes difundido pela “teologia do medo”. A partir dessa nova compreensão de ser humano e de Deus, somos desafiados a purificar continuamente a imagem de Deus como um Deus absolutamente preocupado em salvar o ser humano, em ser o seu aliado. Os resultados esperados consistem nessa consciência da necessidade de captarmos a verdadeira imagem de um Deus-Doação, despin-do, assim, qualquer atributo que vá contra os atributos do Deus misericordioso desvelado no Homem de Nazaré.

Palavras-chave: Deus. Ser humano. Encarnação. Espaço público. Pastoral.

Introdução

Após o contato com a literatura teológica de autores, como Adolphe Gesché, Joseph Moingt, Afonso García Rubio e Joel Portella Amado, a compreensão de ser humano a partir do Deus da Encarnação amplia-se significativamente.

No contexto atual, a interlocução entre religião, ética e política surge como uma grande oportunidade para o fomento de debates teológicos no espaço público. A compreensão do ser humano a partir do Deus da Encarnação e as suas consequências pastorais deve abrir horizontes que possam apontar caminhos de uma convivência pacífica entre as pessoas no sadio convívio social. Indagamos: frente ao contexto de ódio e discórdias instalado na sociedade hodierna, quais alternativas a Ciência da Religião tem ao seu dispor para contribuir

¹ Mestrando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP. Bolsista da CAPES-PROSUC. E-mail: pe.gilbertocss@gmail.com

com um mundo melhor?

A partir da problemática apresentada, objetivamos fomentar uma reflexão que possa apontar para a compreensão do ser humano como alguém participante do Deus Encarnado. Assimilando-se, assim, a imagem de Deus como um Ser todo-poderoso no amor, não um Deus preocupado em julgar ou condenar, como foi tantas vezes difundido pela “teologia do medo”. É uma nova compreensão que nos desafia a purificar continuamente a imagem de Deus como um Deus absolutamente preocupado em salvar o ser humano, em ser o seu aliado.

Entendemos que é fundamental ressaltar, desde o início, a necessidade de captar a imagem de Deus como puro amor e doação, para então difundi-la amplamente, despendo-se de qualquer atributo contrário a essa nova compreensão do Deus da Encarnação, que também tem os atributos de amoroso e misericordioso. Essa imagem de Deus possibilitará, também, refletir sobre uma nova compreensão de ser humano.

1 Cultura moderna: conflitos entre teólogos e cientistas

Sabemos, por meio da história da salvação, que o cristianismo dialogou muito bem com a evolução do pensamento na Idade Antiga e na Idade Média, porém, as descobertas científicas que se descortinam desde o início da modernidade, inicialmente, não foram bem recebidas. Demorou bastante tempo para que a Igreja Católica passasse de uma atitude de condenação para uma atitude de diálogo e reconciliação com o pensamento moderno.

Ao invés de se abrir, de maneira crítica, ao novo mundo descortinado pela ciência e pela cultura moderna, a teologia ficou fechada na repetição das teses do passado e procurou se defender, mediante atitudes agressivas e condenatórias, da penetração na Igreja, da nova visão do mundo e do ser humano. O resultado era de se esperar: um duro conflito foi vivido entre teólogos e magistério eclesial, por um lado, e cientistas e pensadores modernos, por outro (RUBIO; AMADO, 2012, p. 19).

Para abrir-se ao diálogo, existia a necessidade da superação do conflito entre a teologia da encarnação e a filosofia moderna na compreensão da humanidade de Jesus de Nazaré.

A teologia da encarnação, desde o período patrístico e de maneira mais ontológica no período escolástico, multiplicou as precauções para defender a humanidade de Jesus, em tudo semelhante à nossa. Mas, para a filosofia moderna, a natureza humana é intrinsecamente marcada por sua temporalidade e sua pertença à história, dois aspectos ligados um ao outro (MOINGT, 2010, p. 56).

Percebe-se um conflito entre cientistas e teólogos, seja no uso da linguagem ou no método de cada ciência: “A linguagem da ciência, o conhecimento científico, é bem distinto da linguagem e do conhecimento próprios do teólogo. E, decerto, o método é também muito diferente” (RUBIO; AMADO, 2012, p. 23). Um grande avanço em direção à superação desse conflito e abertura para o diálogo se dá quando, tanto cientistas quanto teólogos, passam a ter clareza e respeito pelo objeto de estudo de sua área de reflexão.

O cientista trabalha as realidades deste mundo, de maneira indutiva, realizando reiteradas experiências, verificações e comprovações empíricas [...]. O objetivo do cientista é explicar o *como* e o *quando* dos eventos naturais. Já o teólogo trabalha sobre a fé, no nosso caso a fé cristã, sobre os enunciados da fé e sobre a experiência da fé. O objeto da teologia é transcendente, no sentido forte do termo. Em definitivo, esse objeto é Deus. O teólogo procura, à luz da fé cristã, o *porquê* e o *para que* da vida humana e do cosmo, o Sentido Último e mais profundo da realidade (RUBIO; AMADO, 2012, p. 23).

Neste sentido, Adolphe Gesché (2003b, p. 32), ao definir teologia como “*discurso-sobre-o-homem-que-fala-de-Deus*”, ajuda-nos a compreender que a teologia é um discurso marcado pela experiência da fé e o fenômeno da fé não pode ser esgotado pelas ciências humanas.

Assim como os discursos psicológicos e sociológicos sobre uma obra de arte, por mais pertinentes que sejam, deixam espaço para um cerne irreduzível chamado beleza e que pede um discurso estético, do mesmo modo a fé não se deixa abarcar inteiramente pelas ciências humanas e reivindica ser reconhecida em sua especificidade *irreduzível*. Assim como um discurso sociológico ou psicológico sobre o amor nunca chegará a revelar o seu último segredo, do mesmo modo esses discursos [...] não podem pretender abarcar tudo aquilo que se tem a dizer sobre a fé, sobre o crente, sobre o ser-humano-que-fala-de-Deus (GESCHÉ, 2003a, p. 23).

Contudo, na Igreja Católica, até a modernidade, foi muito presente a figura de um Deus onipotente, todo-poderoso e severo. Joseph Moingt (2010, p. 259) esclarece que o ateísmo moderno é um desencantamento com o deus filosófico, não com o Deus da revelação. Urge, portanto, deixar de lado o deus da filosofia, o deus abstrato com seus atributos de onisciência, onipotência; o deus espírito puro, perfeito... para refletir a partir da imagem do Deus-Amor, o Deus todo-bondoso, revelado no Deus da Encarnação: “Deus deixa de ser inteligível quando se quer manter lado a lado seus dois atributos de todo-poderoso e de todo-bondoso” (MOINGT, 2010, p. 259). Essa nova visão do transcendente, acreditamos, possibilitará novos debates teológicos no espaço público.

No que se refere ao pensar filosófico, o cristianismo aceitou o enorme desafio que representava a racionalidade filosófica grega, algo necessário ao dinamismo evangelizador. Mas, na medida em que a teologia foi aceitando o terreno do Ser para expressar a fé em Deus criador-salvador, foi-se afastando da perspectiva histórica própria da revelação bíblica. Os atributos aplicados ao Ser divino – onipotência, onisciência,

eternidade, imutabilidade etc. – tornaram difícil perceber e aceitar a presença reveladora, criadora e salvadora no interior do nosso mundo e da nossa história. Deve-se reconhecer que essa imagem apresenta uma grande dificuldade para ser relacionada com o Deus que se revela na história humana e no cosmo. O Deus comum dificilmente se articula com o *Deus-conosco* e *para-nós*, próprio da revelação mediante Jesus Cristo (RUBIO; AMADO, 2012, p. 31).

1.1 Mudança de mentalidade e de atitude: abertura para o diálogo com as ciências

Quando se tem uma clara definição do que é teologia e qual é seu objeto de estudo, surge a possibilidade de dissipar conflitos e abrir-se ao diálogo respeitoso com outras ciências. Nos tempos hodiernos, sabemos que se faz necessário uma atitude de humildade e complementariedade entre os diversos saberes que aí estão a serviço da humanidade para proporcionar vida digna ao ser humano. Na modernidade, “a investigação científica e o trabalho teológico não têm por que entrar em conflito” (RUBIO; AMADO, 2012, p. 24). Nesse caminho, não podemos prescindir de um diálogo sincero no campo das teorias da criação e da evolução, bem como entre fé e razão que, sem dúvida, irá contribuir para a maturidade na fé e qualidade de vida da humanidade. Isso se faz por meio de uma mudança de mentalidade e de atitude.

Entendemos que as mudanças, tanto de mentalidade quanto de atitude, são possíveis por meio de uma ampla cosmovisão, que implica em repensar conceitos e definições da reflexão teológica, como, por exemplo, repensar a imagem de Deus, pois, na atualidade, com o avanço da ciência, a Igreja é questionada sobre seus conceitos e imagem de Deus.

São muitos os cientistas que sustentam que as características básicas da evolução (a grande quantidade de mudanças aleatórias, a seleção natural e a enorme quantidade de tempo necessária para o processo evolutivo) tornam supérflua a imagem de Deus. Esse posicionamento leva a teologia atual a repensar a imagem de Deus (RUBIO; AMADO, 2012, p. 29).

Julgamos necessário resgatar a imagem do Jesus histórico que viveu em Nazaré, o Deus Encarnado, o Cristo que morreu e ressuscitou, o Deus Salvador. Por muito tempo, o deus da religião e da razão que foi aceito e transmitido pela jovem Igreja tornou-se o pano de fundo de toda uma geração de seguidores sob a cosmovisão teocêntrica. Nesse contexto, a teologia afastou-se da perspectiva histórica que é protagonista da percepção da presença reveladora, criadora e salvadora, do *Deus-conosco* e *para-nós*, a partir da história de Jesus de Nazaré. Na atualidade, assimilar e difundir a grandiosidade da realidade do *Deus-conosco* e *para-nós* faz toda a diferença na vida do cristão e da comunidade de fé, e consiste em um grande desafio.

Nesse caminho, a própria linguagem litúrgica da Igreja Católica precisa ser repensada, como, por exemplo, “Deus Todo-Poderoso, Deus Onipotente, Deus Eterno...”. Essa mudança é necessária, em prol do Deus de Jesus de Nazaré: o *Deus-conosco* e *para-nós*. Faz-se necessário voltar-se para o Deus revelado em Jesus de Nazaré, o Deus que se revela na história humana e no cosmo, o Deus revelado como amor gratuito e incondicional, o Deus relacional, que vem ao encontro do ser humano e dá sentido à existência humana: “o fundamento último de tudo quanto existe, especialmente do ser humano, está na ação criativa amorosa de Deus” (RUBIO; AMADO, 2012, p. 27). É uma imagem de Deus marcada pela misericórdia e bondade: Ele é “lento para a cólera e cheio de amor” (Sl 103,8). Pois “Deus é amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1Jo 4,16). O avanço dessa compreensão brota de um olhar místico e atento, captado a partir do papel fundante do elo amoroso e relacional da Trindade:

É, pois, urgente repensar a criação em uma perspectiva trinitária para que ela preencha de novo o papel de caminho do homem para Deus que a Revelação lhe atribui, e encontrar para isso o elo entre o ato criador e as relações de origem que estruturam a existência trinitária de Deus (MOINGT, 2010, p. 237).

Essa belíssima passagem de Joseph Moingt aponta claramente para a necessidade urgente de olhar o mundo com o olhar de fé trinitária, a fim de que o ser humano desperte a sua vocação para a convivialidade; que seja capaz de se deslocar do egocentrismo para a solidariedade que combate o mal: “o mal constitui uma forte objeção pessoal, social e evolutiva. Não deve ser encarado de maneira abstrata” (RUBIO; AMADO, 2012, p. 41), mas, sim, deve ser concretamente combatido, pois, “na revelação judaico-cristã, Deus se manifesta como adversário radical do mal” (GESCHÉ, 2003a, p. 65).

O Deus bíblico é antimal (cf. Queiruga). A atitude de Deus em relação ao mal vem expressada em Jesus Cristo, Deus feito limitação humana (cf. Jo1,14), submetido às limitações do mal (cf. Hb 4, 15), mas sempre em oposição ao mal e do lado das vítimas. O mal é para ser combatido. O Filho encarnado na finitude humana rompe, desde dentro da finitude, a impotência [...]. É, sobretudo, na cruz de Jesus que aparece o quanto Deus é contrário ao mal. É um Deus que luta contra o mal não com discursos, mas assumindo-o em Jesus Cristo com uma solidariedade total [...]. Nessa luta, conta com a nossa liberdade, por ele sempre respeitada (RUBIO; AMADO, 2012, p. 42-43).

Entendemos que atingindo esse patamar de compreensão da vida, a questão do mal já não terá mais a mesma compreensão condenatória, pois Deus, além de um adversário do mal, também é um aliado incondicional do ser humano: um Deus relacional, um Deus Trinitário, um Deus Salvador, que “não pede para ser poupado. Por ser um Deus de Salvação, ele corre os riscos da humilhação” (GESCHÉ, 2003a, p. 23). Enfim, a possibilidade dessa nova compreensão da imagem de Deus e de ser humano a partir do Deus da Encarnação conduzirá

o ser humano para uma *práxis* vital e eclesial que defenderá e promoverá a vida ameaçada, subjugada. Essa concepção traz em si, uma série de possibilidades para a reflexão no campo pastoral. Apresenta o ser humano como ser livre, amado e corresponsável pelo bem-estar do seu semelhante. O ser humano é “essencialmente o ser que tem necessidade de alteridade para se compreender e se medir” (GESCHÉ, 2003a, p. 26).

2 Consequências pastorais

Compreendemos que a existência humana, a partir dessa nova compreensão, passará essencialmente à iniciativa própria de fomentar o bem que o ser humano é destinado a realizar. O ser humano passará de uma atitude de culpar o Deus todo-poderoso no amor para a atitude de um ser potencializado, que, junto com esse Deus amoroso, combaterá o mal e promoverá o bem. Por isso, insiste Afonso García Rubio, o “mal pode ser superado e vencido, de maneira ainda limitada, mas real, no hoje da história e do cosmo, mediante a prática da justiça, do amor efetivo e do cuidado responsável face ao meio ambiente” (RUBIO; AMADO, 2012, p. 43). Nesse sentido, chega-se à conclusão de que o mal é um acidente, uma desgraça, uma irracionalidade que não faz parte da criação, que deve ser combatido e evitado.

O mal surge essencialmente *como* aquilo que não foi previsto. *Como* uma surpresa [...]. Para o Gênese, permanecendo no texto e, portanto, em uma leitura hermenêutica, *o mal é aquilo que não foi previsto*. Nessa narrativa da criação, o mal não só não foi criado, mas não se fala dele: ele não pertence ao plano, à idéia da criação (*Gn 2,18*). Isso significa que o mal é desprovido de sentido. Que ele é, para a teologia da criação, um irracional absoluto (GESCHÉ, 2003a, p. 23).

A partir desta compreensão, a culpabilidade, que tanto afeta o ser humano, já não faz parte de uma realidade imbatível. O ser humano, criado por Deus, é convidado a colaborar na coconstrução do seu ser e do reinado do Deus Criador e Salvador: “Tornar-se aquilo que somos, realizar, pela nossa existência, o chamado de nossa essência: é assim que se entende a antropologia cristã, antropologia da vocação” (GESCHÉ, 2003b, p. 77). Assim, a compreensão da imagem de um Deus relacional apresenta-nos um novo conceito de Deus: “a partir da fé na Trindade, a ‘relação’ passa a ser considerada tão divina quanto a substância ou natureza [...]. Na realidade, o ser mesmo de Deus é relacional” (RUBIO; AMADO, 2012, p. 23). Essa compreensão de Deus-relação recuperado pela teologia atual é fundamental para o “diálogo crítico com a perspectiva científica evolutiva”:

A Teologia atual recupera a percepção de que Deus criador é o Deus-Relação, o Deus-Comunidade, o Deus-Amor, o Deus-Trindade. Supera-se, assim, a velha separação

dualista entre Criador e o Salvador. Na ótica cristã, o Deus Salvador é o mesmo Deus que cria. A fé em Deus criador é repensada a partir das relações trinitárias, relações mútuas de amizade e de comunhão (RUBIO; AMADO, 2012, p. 33).

Enfim, a compreensão desse novo conceito de Deus-Relação nos abre para novas reflexões: “o Deus da encarnação é o mesmo Deus da criação. A criação já é o começo da salvação” (RUBIO; AMADO, 2012, p. 38). É um convite a compreender a existência de Cristo “anterior à história de Jesus sob o modo de uma proexistência” (MOINGT, 2010, p. 70), ou seja,

[...] uma existência-para-outro, enquanto ele ainda não vive para si mesmo, mas puramente para nós e de maneira bem real, porque já infunde na humanidade a vida dos filhos de Deus em todos os que esperam nele, e mais longinquamente naqueles que sua vinda predispõe a crer nele (MOINGT, 2010, p. 70).

Considerações finais

Portanto, o ser humano, criado pelo amor relacional da Trindade, é convidado a viver esse amor relacional com seu criador no amor com seu semelhante. Essa compreensão do ser humano a partir do Deus da Encarnação não deve gerar conflito entre o pensamento teológico e o científico, pois não parte somente da fé do ser humano no Deus-Trindade, o Deus-Relação, Deus Salvador que assume a carne humana, quando “o verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14), mas envolve a relação entre os seres humanos, que, abertos ao diálogo, como seres relacionais, superam o egoísmo, o isolamento e a autossuficiência, que anteriormente lhes impediam de ver o outro em sua dignidade humana, de filhos amados do Deus Criador e Salvador.

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2010.

GESCHÉ, Adolphe. O mal. São Paulo: Paulinas, 2003a.

GESCHÉ, Adolphe. O ser humano. São Paulo: Paulinas, 2003b.

MOINGT, Joseph. Deus que vem ao homem: da aparição ao nascimento de Deus. Volume II – Aparição. São Paulo: Loyola, 2010.

RUBIO, Afonso García; AMADO, Joel Portella (Orgs.). Fé cristã e pensamento evolucionista: aproximações teológico-pastorais a um tema desafiador. São Paulo: Paulinas, 2012.

Os novos deuses sacrificialistas do neoliberalismo.

Daniela Leão Siqueira¹

Introdução

A questão da violência social é preocupação de todas as civilizações. Trata-se de um componente natural do comportamento humano. Uma vez despertado, o desejo violento produz certas mudanças corporais que permanecem por certo tempo, com o objetivo de preparar homens para a luta. Não se trata de um mero reflexo, sendo que é mais difícil apaziguá-lo do que o desencadear, principalmente nas condições de tensão da vida em sociedade. Para René Girard, o desejo é a grande mola propulsora da violência que, uma vez instalada, só pode ser contida por um instância superior que transcenda a sociedade, capaz de arbitrar soberana e independentemente, cuja palavra não seja questionada.

Na teoria de Girard, nas sociedades primitivas tal instituição era a religião. Sacrifícios eram oferecidos por deuses que exigiam a imolação das vítimas a fim de que sua ira fosse aplacada. Tais ritos sacrificiais eram justificados por uma teologia que convencesse a comunidade tanto da veracidade da exigência, quanto da culpa da vítima oferecida, para quem era canalizada a ira intestina de todos. Esse é, muito resumidamente, o mecanismo do bode expiatório, escondido sob o manto da teologia sacrificial. Assim, explica Girard, a culpa da vítima é o que menos importa; o importante é dar uma válvula de escape para violência intestina, que é de todos e está em todos. Por isso a boa vítima é aquela que não será vingada, sob pena da instauração do ciclo infundável da vingança.

Na modernidade, tal sistema parece ter sido abandonado porque o controle da violência está a cargo do sistema judiciário. Girard propõe ser o judiciário e não o avanço tecnológico que constitui a diferença essencial entre o primitivo e o moderno. “Como não representa nenhum grupo particular e está a serviço de todos (embora cada vez menos), pode-se falar em soberania e independência da autoridade judiciária. Não há contestação de sua palavra. Atua de forma a limitar a violência a represália única, cujo exercício é confiado a uma autoridade soberana e especializada em seu domínio”. Também a partir de uma teologia que obscureça seu funcionamento, sua função é racionalizar a vingança e, a partir de um processo ritual que segue o princípio da culpabilidade, retribuir a culpa ao culpado. (conf. GIRARD, 1990, pp.29)

¹ Mestranda na UMESP – PPGCR e-mail: daniela.leaosiqueira@gmail.com

Em certa dimensão, sistema sacrificial e sistema judiciário têm a mesma função mas, enquanto o rito sacrificial apazigua o desejo de violência, o rito judiciário – cuja autoridade está associada a um poder político forte, com a dupla função de opressão e liberação – é mais eficaz porque cura o desejo de violência.

Mas Girard adverte: um sistema de controle da violência não exclui o outro. Sacrifícios são oferecidos quando o caráter social da instituição transcendente, qualquer que seja ela, começa a desaparecer. Nesses casos, são oferecidos aos mais variados fins, não sendo estranho que seja exigido até para a prosperidade material. A vitimização humana está sempre à espreita, e nunca desaparece o risco de se mergulhar em mecanismos dominados por uma lógica sacrificial. (conf. GIRARD, 2011, pp.21-41)

Esse estudo parte da hipótese que atualmente a instituição do Judiciário tem perdido sua condição representativa. Sua autoridade tem sido cada vez mais questionada, o que ofusca seu caráter de instituição transcendente. A consequência disso é a necessidade de sua substituição, já que ela tem papel essencial na tarefa de proteger a civilização humana. Propomos o exercício de analisar a instituição do mercado como possível substituto.

Ao colocarmos em diálogo o pensamento de Friedrich Hayek – considerado o maior sistematizador filosófico do neoliberalismo - e Jung Mo Sung – teólogo da libertação e crítico da teoria do neoliberal, analisaremos qual a proposta teológica para o controle da violência social caso o mercado assuma a função de julgador / apaziguador: a partir da restituição da culpa ao culpado ou do rito sacrificial?

Palavras chave: Justiça social, neoliberalismo, sacrifício, Hayek

1 Desejo mimético no neoliberalismo:

Na teoria de Girard, o desejo, mola propulsora da violência, é mimético e móvel. Assim, o sujeito deseja o mesmo objeto possuído ou desejado por seu modelo, sempre com algum grau de inconsciência. Estando ambos em domínios relacionais diferentes (mediação externa, onde os objetos do modelo estão inacessíveis ao sujeito), não haverá conflito direto para aquisição do objeto. Por isso a mediação externa pode ser positiva.

O problema está nos casos de mediação interna (quando os objetos do modelo estão acessíveis ao sujeito), pois há possibilidade da rivalidade irromper. Na situação em que modelo e sujeito se tornam rivais, os objetos desaparecem no calor da concorrência e a preocu-

pação passa a ser a derrota do adversário.

Para quem os assiste, se duas pessoas estão lutando pelo mesmo objeto, então este parecerá mais valioso. Essa valorização tende a atrair mais e mais pessoas, o que torna o objeto irrelevante, apenas uma desculpa para a escalada da disputa violenta. (GIRARD, 2011, pp. 80-88)

Hayek reconhece o mimetismo humano e valoriza seus benefícios. Considera que somente de uma posição avançada se tornam visíveis os novos desejos e possibilidades, uma vez que a maior parte dos bens que buscamos são coisas que desejamos porque outros já as tem. Nessa perspectiva, a desigualdade entre os estilos de vida promove a geração do progresso, pois algumas coisas que a maioria das pessoas deseja só podem ser oferecidas a poucos, tornando-se acessíveis a todos apenas mediante novos progressos. (conf. HAYEK, 1983, pp.43-45)

Ao reconhecer a rivalidade que pode irromper a partir do mimetismo, Hayek considera que os desejos despertados pela civilização ocidental devem representar apenas um estímulo para renovados esforços rumo ao progresso e que, apesar de parecer cruel, é preciso aceitar o fato de que não é possível garantir que os bens desejados se tornem automaticamente acessíveis a todos, como pretendem os invejosos dos países mais pobres, “subdesenvolvidos”, pelo resto do mundo, ao invocarem a justiça social. “O alto nível de insatisfação faz com que a maioria desses países esteja determinada a tomar o que considera seu direito, mas se equivocam quando acreditam que essa meta possa ser alcançada mediante uma redistribuição da riqueza, motivo pelo qual essa prática deve ser abandonada”. (HAYEK, 1983, p.52)

Para Girard, o que atinge a época moderna é a oferta de modelos que é bem maior e já não há diferenças de classe em matéria de desejo, ou seja, não há mais mediação externa. As pessoas que se encontram no patamar social mais baixo desejam o mesmo que as pessoas situadas no patamar mais alto têm. Com isso, as relações sociais se dão no nível de mediação interna.

Jung Mo Sung alerta para o fato de que “é preciso ter claro que numa sociedade de consumo como a nossa a pressão para consumir cada vez mais não é meramente um problema de ‘materialismo’, na medida em que as pessoas são julgadas e situadas na sociedade em função do seu padrão de consumo. A identidade pessoal está hoje profundamente ligada ao consumo. Para ser reconhecido com ‘ser’ é preciso ‘ter’ determinados bens de consumo. Quando alguém busca consumir a mesma mercadoria consumida pelos ‘modelos’ da sociedade, não está buscando simplesmente ter algo, mas sim está buscando ‘ser’ alguém” (SUNG, 2002, p. 39)

Nessa perspectiva, sem nos atentar para a complexidade da sociedade contemporâ-

nea, poderíamos encontrar facilmente uma solução: alterar o padrão de consumo pela mudança dos modelos a serem imitados e, conseqüentemente, dos desejos a serem perseguidos. Mas essa não é tarefa fácil. Por isso Sung diz que falar em mudança de desejo é aproximar-se do campo da espiritualidade, do tema da conversão no campo da teologia. (SUNG, 1998, pp. 73-104)

2 Teologia de Hayek e a crítica de Jung Mo Sung

Hayek diz, na obra *Direito, legislação e liberdade*, escrita “para ser um equipamento intelectual como uma saída de emergência para o momento em que o colapso das instituições existentes se tornar inequívoco”: (HAYEK, 1985, vl.III, XV):

Até hoje julgamos estar fazendo o bem simplesmente quando o fazemos para satisfazer necessidades específicas de pessoas conhecidas, e na verdade achamos melhor ajudar um faminto que conhecemos que atenuar a extrema necessidade de uma centena de desconhecidos; mas, em geral, na realidade fazemos maior bem quando buscamos o lucro. (...) O que quer que um empresário tencione fazer com os lucros obtidos, sempre beneficiará mais pessoas ao visar ao maior lucro possível do que o faria se estivesse empenhado em satisfazer as necessidades de pessoas conhecidas. A mão invisível do mercado faz com que o benefício dos progressos modernos cheguem aos lares mais pobres, que nem sequer conhece. (HAYEK, 1985, vl.II, p.172)

Para Sung, a teologia proposta por Hayek da fé no mercado leva seus adeptos a acreditarem que ele (o mercado) gerará sempre o melhor resultado. Se até agora o sistema de mercado não solucionou os problemas sociais da maioria da população mundial é por culpa dos que, em nome da justiça metas social, impedem a liberdade total do mercado. “Ou seja, não importa qual o tipo de problema econômico ou social, a resposta é sempre mais mercado e menos metas e políticas sociais do Estado e da sociedade”. (SUNG, 2015, p.47)

Segundo Sung, de tanto sermos bombardeados com essas ideias, elas invadiram nossas mentes e atuam em nós (sem que tenhamos consciência disso), provocando desesperança e angústia. Por isso é importante criticar essa tese de que fora do mercado não há salvação.

A afirmação neoliberal só tem sentido baseada em uma fé idolátrica, que absolutiza e dá caráter de providência divina a uma instituição humana: o mercado. E após reivindicar e sequestrar qualidades divinas, exige sacrifícios de vidas humanas. (SUNG, 2015, p.46)

Ao tratar desse tema, em seu livro *Crítica da razão utópica*, Franz Hinkelammert men-

ciona a seguinte declaração de Hayek²:

Uma sociedade livre requer certas morais que, em última instância, são reduzidas à manutenção de vidas: não à manutenção de todas as vidas, porque poderia ser necessário sacrificar vidas individuais para preservar um número maior de outras vidas. Portanto, as únicas regras morais são as que levam ao cálculo de vidas: a propriedade e o contrato. (HINKELAMMERT, 1984, p.101)

Sung diz que o principal efeito da escolha de servir ao ídolo que exige sacrifícios é que o sofrimento dos pobres e das vítimas das relações de dominação deixam de ser consequências a serem combatidas para tornarem-se castigos de uma divindade encarnada no sistema. (conf. SUNG, 2005, pp.29-53)

Dessa forma, tornou-se essencial revelar que a enorme concentração de renda em nossa sociedade é constituída a partir de sacrifícios de vidas humanas, oferecidos como necessários à manutenção da sociedade de consumo. Sendo o parâmetro para a escolha das vítimas a serem sacrificadas é propriedade contrato, os pobres podem ser sacrificados para a preservação de “um número maior de outras vidas”.

A ausência dessa discussão é o sinal de que a vacina neoliberal está fazendo efeito: não se consegue enxergar a crueldade nesse processo. Aplauda-se a riqueza e esquece-se as mortes que ela provoca.

Conclusão

Diante da idolatria do mercado promovida pela teologia neoliberal, os cristãos precisam assumir a verdade do Evangelho promulgada por Jesus: o Deus verdadeiro não pede sacrifício, mas misericórdia!

Hoje, a realidade é que a humanidade está presa a um sistema de concentração de renda de níveis indecentes³, fazendo com que milhões de pessoas vivam infelizes e na miséria, condenadas à morte. Na sociedade contemporânea as relações sociais estão imbricadas com as relações econômicas, motivo pelo qual a manutenção da vida é dependente de recursos financeiros, os quais só estão disponíveis no mercado.

Uma vez que os mecanismos próprios do mercado capitalista tendem a excluir os menos competitivos, deixar de participar do mercado é um entrave para a manutenção de suas

² Artigo publicado no jornal *El Mercurio*, de Santiago, Chile, em 12 de abril de 1981.

³ No mundo, 1% da população detém 20% da riqueza. Ver em <https://g1.globo.com/economia/noticia/oxfam-critica-concentracao-indecendente-de-riqueza-no-mundo.ghtml> acessado em 17/04/18.

vidas a partir de desdobramentos como acesso à saúde, educação e moradia. Se até agora a distribuição da riqueza feita pelo mercado ainda não contemplou “os lares dos mais pobres”, ao contrário do que prega a ideologia neoliberal, a intervenção dos governos no mecanismo do mercado através de tributação para conceder habitação, saúde e educação é uma questão de sobrevivência para os excluídos (que é a grande maioria da população mundial). De outra maneira, a lógica sacrificial da concentração de renda e a consequente exclusão do mercado continuarão aumentando de forma indecente.

É preciso enfrentar o argumento neoliberal de Hayek com a motivação de preservação e defesa da vida face a um sistema indecente que sacrifica vidas humanas porque deixa morrer por miséria. Essa luta é uma questão de sobrevivência de todos, porque, do ponto de vista da vítima, sacrifício é assassinato!

Referências

- GIRARD, René – *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- GIRARD, René – *Evolução e conversão*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- HAYEK, Friedrich – *Os fundamentos da liberdade*. São Paulo: Visão, 1983.
- HAYEK, Friedrich – *Direito, legislação e liberdade*. São Paulo: Visão, 1985.
- HINKELAMMERT, Franz - *Critica de la razón utópica*. São José: DEI, 1984.
- SUNG, Jung Mo – *A idolatria do capital e a morte dos pobres: uma reflexão teológica a partir da dívida externa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- SUNG, Jung Mo – *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- SUNG, Jung Mo – *Sujeito e sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SUNG, Jung Mo – *Sementes de esperança*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SUNG, Jung Mo – *A graça de Deus e a loucura do mundo*. São Paulo: Reflexão, 2015.

Política promove cidadania; politicagem forma “mendigos”

Aldo Fernandes da Rocha¹

RESUMO

A temática desta comunicação resulta da percepção da realidade política vivida no município de Irituia, Estado do Pará, onde moro e atuo como Sacerdote, cuja situação se repete em tantos municípios do País. Esta comunicação contém 5 partes: uma introdução que reflete a percepção da realidade da maioria dos municípios brasileiros, e a pergunta a respeito de uma possível reversão da atual situação política do país. A seguir, encontra-se uma fundamentação sobre a política como ação que nasce da fidelidade às origens familiares e eclesiais em que o cidadão inicia sua caminhada de Fé (1). Nesta reflexão teremos a contribuição de três Papas que nos apontam linhas de atuação política em seus documentos, quais sejam: Paulo VI, Bento XVI e Francisco. Segue-se uma reflexão sobre a manutenção da esperança e o combate à produção de “mendigos políticos”, originados pela práxis da “politicagem” (2). Na quarta parte, temos uma proposta de conversão em vista da práxis de santidade política (3). Na conclusão, estimulamos a Comunidade familiar e eclesial a promoverem a conversão dos seus membros e a práxis do combate à corrupção, com atuação política honesta e radicada nos valores do Reino de Deus. Concluimos que esta Comunicação poderá contribuir para a reflexão da Teologia Política, e a Doutrina Social da Igreja.

Palavras-chave: Política. Cidadão. Caridade. Práxis. Santidade.

Introdução

Na Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, o Papa Paulo VI disse que “a política é uma maneira exigente, se bem que não seja a única, de viver o compromisso cristão, a serviço dos outros” (PAULO VI, 1971, n. 46). Mais comumente, esta expressão de Paulo VI tem sido traduzida simplesmente assim: “A política é forma sublime do exercício da caridade”.

Se o cidadão cristão inicia sua formação básica à vida política numa comunidade favorável à maturidade integral dos seus membros, também em sentido político, podemos esperar que, consciente da urgência de sua vocação e missão cristã, de atuar como “sal da terra e luz do mundo”, a pessoa poderá exercer seu ministério na comunidade política com a capacidade profética e crítica, mesmo que tal atuação provoque confrontos e desconfortos, dado que a atual estrutura governamental e a mentalidade difusa estejam marcadas pela corrupção. Mas, considerando o sombrio panorama político brasileiro, é possível promover uma política sadia, feita por homens e mulheres que se atrevam a atuar de modo emancipado e

¹ Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

“asséptico”, possivelmente desmantelando os esquemas de corrupção que só têm minado a esperança dos eleitores e a credibilidade institucional do Estado?

Com esta comunicação, queremos refletir criticamente sobre a atuação político-governamental percebida nos municípios brasileiros, cuja atuação de considerável número de homens e mulheres eleitos para o exercício dos poderes executivo e legislativo, tem promovido uma vergonhosa e insuportável “politicagem”, favorável somente à promoção dos interesses particulares, oligárquicos e de grupos fechados, sem compromissos comunitários e populares. Se a política sadia promove o exercício da cidadania, levando os eleitores à corresponsabilidade no desenvolvimento do município, a politicagem – por outro lado – gera “mendigos políticos”, ou seja, cidadãos corrompidos por promessas e favores eleitoreiros.

1. Política como ação que nasce da Fé

Como arte de fazer o bem integral para uma comunidade, o conceito e as atividades políticas não de ser adquiridos pelo cidadão ou cidadã desde muito cedo, e a partir da educação na Fé, que sua família há de lhe dar. Assim, política tem diretamente a ver com a dinâmica do desenvolvimento familiar da pessoa humana, cuja história será orientada pela mente e *ethos* da administração, privada e pública, e do uso e destino dos bens. É evidente que uma pessoa terá maior ou menor fascínio por ações honestas ou corruptas de acordo com o ambiente familiar e eclesial em que foi formada. Daí que políticos honestos provêm de ambientes em que a verdade e a justiça tenham prevalecido como norma de conduta, grupal e pessoal; por outro lado, políticos corruptos tiveram frequente experiência de ações desonestas e moralmente comprometedoras.

Se a Fé, desde cedo na família, e amadurecida com a pessoa na comunidade eclesial, claramente lhe propõe princípios de sadia e respeitosa convivência, no trato do que é pessoal ou coletivo, do que é “meu” ou do que é “nosso”, da responsabilidade pessoal e institucional, então será formada na consciência da pessoa a virtude da cidadania no exercício daquela exigente e nobre caridade que Paulo VI se referia em sua Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*. A este ponto, a família e a Igreja possuem irrenunciável e fundamental responsabilidade tarefa na formação do futuro político da pessoa; esta poderá ser alguém que pensa e age sempre em vista do bem dos outros, sem defender seu próprio e imediato interesse. Todavia, faltando esta orientação, a família vê naufragada sua missão de formar políticos no sentido mais original do termo. A “polis” é formada por “políticos”, assim como a família, sistema de serviços, é formada por cada um dos “famulus”, os servidores. Por isso, é sempre prioritária a formação e acompanhamento de famílias, pois delas dependem os futuros sócios e artífices do bem comum. A sociedade e sua estrutura político-governamental terão a decisiva marca daquilo que se fizer das famílias.

Sendo geradora da sociedade, a família é também a realidade básica da Igreja. Assim como a família é miniatura da sociedade, a família é também a Igreja doméstica e se constitui na terra como o gérmen e o princípio do Reino” (CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen Gentium*, 3.). Na formação iniciática da vida cristã, tanto a Catequese como a Liturgia e os demais meios de educação à Fé de crianças e adolescentes hão de subsidiar pais, mães e responsáveis pela condução de crianças, adolescentes e jovens rumo ao exercício da caridade que nasce da fé, e de sua concretização nas virtudes cidadãs, inclusive na decisão de se afiliar a partidos para assumir candidaturas aos cargos de governo. Jesus Cristo é o fundamento da Fé cristã. No mistério de sua morte e ressurreição, o cidadão cristão pode encontrar os fundamentos e razões para crer (*credere*, de onde provém *dar o coração* e *dar a vida* pelo bem dos outros). Tal assertiva ilumina particularmente os responsáveis diretos da formação de pessoas nas famílias, escolas, e demais comunidades onde se formam os cidadãos. Na homilia de início de seu pontificado, Bento XVI se referia a São João Paulo II, quando disse ao iniciar também o seu pontificado em 1978: “Não tenhais medo. Abri de par em par as portas a Cristo”. E Bento XVI prosseguiu, comentando: “O Papa dirigia-se aos fortes, aos poderosos do mundo, os quais tinham medo que Cristo pudesse tirar algo ao seu poder, se o tivessem deixado entrar e concedido a liberdade à fé” (BENTO XVI. *Homilia de Sua Santidade Bento XVI*. Praça de São Pedro, 24.abr.2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html. Acesso em: 13.mai.2018). De fato, a Fé em Cristo há de contribuir para banir da comunidade o “domínio da corrupção, da perturbação do direito, do arbítrio”, e manter o que “pertence à liberdade do homem, sua dignidade, à edificação de uma sociedade justa” (IBIDEM).

Schillebeeckx, referindo-se à “ética autônoma” libertadora em contexto de fé, diz que a “espiritualidade da ética dos cristãos [...] está na vida teologal: no acordo com Deus; numa vida na fé, esperança e caridade, que se celebra na liturgia, se medita criticamente na fé e na contemplação e se pratica na vida diária do cristão” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 51). Portanto, da fé professada, nasce uma sadia práxis política, consoante com o Reino de Deus, portadora de uma esperança realista no Deus que age em nossa história para a libertação do homem em sua sociedade, agir este que é visibilizado no agir ético e do político, benfazejo para todos, especialmente quando está radicado na mensagem e na prática de vida de Jesus, que se preocupou com os pobres e os oprimidos, a ponto de, por fidelidade ao Pai, conhecer o sofrimento e o martírio. Um cidadão bem formado em sua Fé em Jesus Cristo poderá, conseqüentemente, adquirir uma decisiva práxis do reino de Deus, “em solidariedade com todos os homens e, precisamente nela e por causa dela, em opção partidária por pobres e oprimidos, contra a opressão praticada por homens poderosos e por estruturas que lesam os homens” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 52). Da educação à práxis política, radicada na Fé, nascem cidadãos livres e proativos. Tal exercício de liberdade e combate à corrupção nobilita a política, que se renova por dentro e a partir da conversão de cada cidadão político, para que o tecido governamental e social obtenham igualmente uma atuação humanizadora das

políticas públicas, da assistência social, e das iniciativas do progresso público e coletivo.

2. “Sim” à esperança ativa; “não” à “mendicância política”

Em sua visita à Colômbia, no dia 6 de janeiro de 2017, o Papa Francisco encontrou com jovens em situação de risco, assistidos pelo “projeto Idipron”, do Instituto distrital para a proteção da infância e da juventude. Na ocasião, o Papa pronunciou suas primeiras palavras em terra colombiana: “Continuai a ir em frente! Não vos deixeis vencer, não vos deixeis enganar, não percais a alegria, não percais a esperança, não percais o sorriso” (PAPA FRANCISCO. *Não perder a esperança*. Em Bogotá a primeira mensagem do Papa confiada à Colômbia. Disponível em: <http://www.osservatoreromano.va/pt/news/nao-perder-esperanca>. Acesso em 13.Mai.2018). Com frequência, o Papa tem convocado toda a Igreja e a humanidade a dizer com a vida um “sim” generoso à esperança, mantendo-a viva sobretudo na consciência de quem foi vitimado de algum modo, político-social e ideológico, ou que vive angustiado pelo medo, fome, desemprego, insegurança, perseguição e escassez de recursos para produzir, e viver com liberdade e paz.

A esperança ativa e conseqüente atuação política combatem o assistencialismo, o clientelismo eleitoreiro, e qualquer dependência em qualquer medida, o engano dos pobres, que se tornam alvo de politiquieiros mercenários de votos que prometem favores, por vezes até de tipo sexual. A Nação e o mundo acompanham, perplexos os atuais resultados dos processos judiciais que investigam os corruptos, muitos dos quais já estão presos ou acusados, em seus esquemas mafiosos, os quais possuem agentes infiltrados em todos os setores da vida política, dos mais humildes municípios periféricos, aos mais sofisticados, “blindados” e bem pagos cargos dos “servidores” que trabalham nos poderes públicos, estaduais e federais.

A corrupção reclama um combate articulado e estrutural, que se inicie logo nas famílias e comunidades, e se instaure uma vigilância, amparada na lei da “ficha limpa”, a fim de que sejam denunciados os que enganam pobres, analfabetos, e os mais vulneráveis do ponto de vista político e eleitoral. Neste combate, a Igreja, munida de estruturas úteis para o profético combate à corrupção, tem tarefa urgente e inescusável: combater a corrupção com a denúncia dos crimes aos órgãos competentes, o acompanhamento dos processos, a exemplar punição dos condenados, a cobrança da devolução do que foi subtraído do erário público e sua justa aplicação nas políticas básicas municipais. Se fracassar o combate à corrupção, os corruptos continuarão agindo livremente. Sem articulação, continuaremos a lamentar a produção em massa de “mendigos políticos”, ao invés de cidadãos livres e honestos. A promessa eleitoreira da geração de empregos, doação de bens e instalações públicas de órgãos sociais e assistenciais, como escolas, postos de saúde e hospitais, postos policiais, mas também a construção e reforma de estradas, pontes, açudes, poços artesianos, refeitórios populares,

praças, e tantos outros itens que estimulam o “apetite” do “consumidor politiquero” mantém viva a produção de “mendigos”, que são cidadãos ávidos de melhoramentos em sua condição pessoal e particular de vida, ou de sua propriedade, a fim de obter a garantia, ainda que periódica, de uma vida melhor, por quanto tempo o candidato consiga se manter no poder.

Uma práxis politiquera produz “mendigos politiqueiros”, cidadãos ideologicamente escravizados, capazes de retroalimentar e reproduzir o mesmo mal. Como por osmose ideológica e prática, esta politicagem alcança comunidades eclesiais, grupos, indivíduos, dispostos a tudo para obterem algum benefício particular ou que garantam a eleição do candidato que carrear divisas para seus projetos na área de sua atuação politiquera. Os Pastores e Pastoras do Povo de Deus precisam manter frequente vigilância sobre os fiéis líderes de comunidades, pastorais, movimentos e serviços na Igreja, pois estes se tornam alvo desejado e presa fácil dos infiltrados agentes politiqueiros mais insanos e escondidos, como também mais selvagens e ferinos na defesa de sua práxis imoral. Se como para a defesa da cidadania e de uma práxis política sadia impõe-se gastar a própria vida, também os “politiqueiros” estão dispostos até ao crime para eliminar pessoas que lhes combatam.

3. Por uma santidade na Política

Na solenidade de São José de 2018, o Papa Francisco publicou a Exortação Apostólica *Gaudete et Exultate*, sobre a chamada à santidade no mundo atual. Na introdução, o Papa recorda o que Jesus disse aos que são perseguidos ou humilhados por causa dele: “Alegrai-vos e exultai” (Mt 5,12), e que o Senhor “quer-nos santos e espera que não nos resignemos com uma vida medíocre, superficial e indecisa” (PAPA FRANCISCO, 2018, n. 1). O Papa recorda a todos que “a santidade é o rosto mais belo da Igreja” e que, “para ser santo, não é necessário ser bispo, sacerdote, religiosa ou religioso” (IDEM, n. 9 e 14). Dentre tantos estados de vida, também a política é lugar de santidade. Com efeito, diz o Papa: “Estás investido em autoridade? Sê santo, lutando pelo bem comum e renunciando aos teus interesses pessoais” (IDEM, n. 14), pois é a graça santificante batismal que frutifica na pessoa comprometida com a sadia política (cf. Gl 5,22-23).

À luz da temática da santidade, o Papa Francisco comentou cada uma das bem-aventuranças evangélicas, e as indicou como práxis de santidade. Para o Papa Francisco: “ser pobre no coração... reagir com humilde mansidão... saber chorar com os outros... buscar a justiça com fome e sede... olhar e agir com misericórdia... manter o coração limpo de tudo o que mancha o amor... semear a paz ao nosso redor... abraçar diariamente o caminho do Evangelho, mesmo que nos acarrete problemas... isto é santidade” (PAPA FRANCISCO, 2018, n. 70; 74; 76; 79; 82; 86; 89; 94). Tais bem-aventuranças se constituem na mística cidadã política de quem se empenha na vivência da cultura da santidade.

Conclusão

A história política e social do Brasil foi marcada pela tentação de corrupção, que se expressou nas mais variadas ações politiqueras dos que assumiram o governo em todos os períodos: colonial, imperial e republicano. Ao longo do tempo, somente cresceram os escândalos de desvios de dinheiro dos cofres públicos para contas e obras particulares, envolvimento de autoridades no pagamento de propinas, e todas as degenerescências morais que desacreditam a política no País.

A santidade é o valor de conversão ao bem do outro e da caridade. Certamente, em meio a tantas pessoas de conduta reprovável, estão também muitas outras capazes de purificar as estruturas com uma vida moral, profissional e espiritual reta e santa, heroica e admirável. Nossas Comunidades Cristãs se veem na urgência de promover a santidade política e despertar o fascínio pela prática da honestidade, da verdade e da justiça em tudo e em todos. Somente dessa maneira, a poluição que tomou conta do cenário político e governamental poderá aos poucos conhecer uma força contrária, de resistência e militância, de proposição e testemunho, de pessoas formadas numa outra escola e escala de valores: os valores do Reino de Deus, que se antecipa para dentro da história, ao mesmo tempo em que os discípulos missionários de Jesus Cristo assumem com confiante ousadia seu ministério nas tarefas públicas, e alimentam sua Fé na Comunidade familiar e eclesial de origem.

Referências

COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1991.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate sobre a chamada à santidade no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2018.

SCHILLEBEECKX, Eduard. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

Documentos eletrônicos:

PAPA BENTO XVI. *Homilia de Sua Santidade Bento XVI*. Praça de São Pedro, 24.Abr.2005. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html. Acesso em: 13.mai.2018

PAPA FRANCISCO, *Não perder a esperança*. Em Bogotá a primeira mensagem do Papa confiada à Colômbia. Disponível em: <http://www.osservatoreromano.va/pt/news/nao-perder-esperanca>. Acesso em 13.Mai.2018.

PAPA PAULO VI. *Carta Apostólica Octogesima Adveniens. Ao Senhor Cardeal Maurício Roy*,

Presidente do Conselho dos Leigos e da Pontifícia Comissão “Justiça e Paz” por ocasião do 80º aniversário da Encíclica Rerum Novarum. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html. Acesso em 13.Mai.2018.

Uma aproximação teológico-sistemática sobre a liberdade humana.

Renato Alves de Oliveira¹

RESUMO

A liberdade tem uma dimensão eletiva, enquanto capacidade de escolha entre objetos finitos, e uma dimensão entitativa como faculdade que a pessoa possui de dispor de si em vista de sua realização pessoal. Liberdade e pessoa são conceitos reciprocamente relacionados. A liberdade humana é finita, condicionada, situada e contextualizada. No campo teológico, a liberdade está relacionada com Deus e supõe a capacidade de tomar uma postura diante dele. A liberdade é compreendida desde e para Deus. Deus está no fundamento e no horizonte do exercício da liberdade. Trata-se da faculdade do definitivo e do eterno. Jesus é a expressão máxima da liberdade cristã.

Palavras-chave: Deus, Pessoa, Liberdade.

Introdução

Para a antropologia grega a liberdade humana é um luxo escasso, precário e caríssimo. É um troféu a ser penosamente conquistado e que está constantemente ameaçado pelas forças da natureza ou pelo capricho dos deuses. Não é algo pacificamente adquirido. É fruto de uma transgressão de normas e leis. A liberdade é um bem a ser desfrutado precariamente por pouco tempo. Compreende-se a liberdade como uma conquista e não como um dom. Na visão da antropologia teológica, a liberdade é um dom e uma vocação. O ser humano é criado na e para liberdade. Somente um Deus livre pode criar o ser humano para a liberdade. Sendo livre, o ser humano pode se posicionar diante de Deus, da criação e dos outros.

Quais são as características da liberdade humana? Trata-se de uma faculdade eletiva ou entitativa? O que significa o seu caráter situado e contextualizado? Qual o vínculo entre pessoa e liberdade? Qual a relação da liberdade divina e a liberdade humana? Deus está na origem e no fim da liberdade humana? Jesus Cristo é a expressão máxima da liberdade humana?

1. Algumas características da liberdade humana

A liberdade humana foi compreendida historicamente como uma *faculdade eletiva*.

¹ Doutor em Teologia, PUC Minas, praobh@yahoo.com.br

Referia-se à capacidade de escolher diante de uma pluralidade de possibilidades. A liberdade enquanto faculdade eletiva se refere à escolha de uma possibilidade, de um bem ou alguma coisa exterior ao sujeito que elege. A liberdade humana é também uma *faculdade entitativa* no sentido de uma atitude que a pessoa possui para dispor de si em vista de sua realização. Não é a possibilidade de fazer o que eu quero, mas entitativamente é capacidade de ser si mesmo, de se autoeleger e de compor a própria identidade. Trata-se de uma autodecisão em vista de uma autorealização. É escolha de si mesmo com o escopo de construir a própria personalidade e o seu próprio destino. É a faculdade fundacional do ser. Não é uma liberdade baseada em eleições provisórias, mas que tende ao definitivo, ao permanente e ao ser (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 187; RAHNER, 2007, p. 196). A liberdade enquanto faculdade entitativa se refere à sua dimensão interna à qual está subordinada a faculdade eletiva. Uma vez que o ser humano opta e elege a si mesmo em vista de seu fim realizacional, ele passa a escolher objetos, coisas e caminhos. O ser humano para ser livre tem que ser capaz de responder por si mesmo, assumindo sua existência responsabilmente. Liberdade implica responsabilidade, capacidade intransferível de dar resposta.

O ser humano nasce em um contexto geográfico, cultural, social, econômico, religioso e genético que lhe é dado previamente. Esta situação pré-existente e anterior à existência do ser humano é determinante e condicionante para o exercício de sua liberdade. Não existe uma liberdade pura e blindada de qualquer condicionamento contextual. A liberdade é sempre contextualizada e situada. O fato de a liberdade estar submetida a condicionamentos não a destrói, mas demonstra seu caráter finito, delimitado e contingencial. Os determinismos são, ao mesmo tempo, limitadores da ação da liberdade e também o terreno e a condição de possibilidade da própria liberdade. O ser humano como um ser limitado, concreto e delimitado pelo seu contexto, não pode possuir uma liberdade que seja ilimitada, autárquica, absoluta. A liberdade humana é real, porém delimitada. Uma liberdade que almeje ser ilimitada, irrestrita, despregada da realidade humana, prescindindo do em torno existencial, será ilusória, romântica, desumana. O exercício da liberdade para ser humano será sempre condicionado, situado e determinado. Para ser livre, o ser humano precisa dos condicionamentos prévios. Sem o estímulo das situações impostas, a liberdade humana seria descontextualizada, ilusória e irreal (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p.190-191).

A ação da liberdade se dá pela mediação da realidade concreta e finita. Além dos pressupostos externos (cultural, social, religioso, econômico etc.) e internos (biológicos, subjetivos, ontológicos, éticos etc.) ao sujeito, verifica-se uma mediação do tempo, do espaço, do corpo e da história do ser humano. A ação da liberdade finita se dá pela mediação dos condicionamentos e determinações do mundo. Por isso, a liberdade humana é circunscrita no marco do tempo, do espaço, da delimitação do corpo e da sua inserção na história do ser humano. Enquanto possui uma natureza corpórea, inserida no mundo, a liberdade humana se exercerá no seio dos atos concretos da existência mundana que ocorrem no tempo, no espaço e em meio à multiplicidade de eventos históricos e sociais. A liberdade é uma reali-

dade mediada, encarnada e imersa no mundo. Embora se exerça na multiplicidade do existir finito, a liberdade humana é una e expressa a unidade do ser do sujeito. A liberdade se refere a um sujeito inteiro e uno na unidade de sua realização em toda a sua existência. Esta noção da liberdade não consiste numa realidade extrínseca ao sujeito como se fosse algo que ele possui e pudesse carregar em seu peregrinar humano, mas trata-se de uma dimensão interna e constitutiva do ser pessoal do sujeito. Assim, dizer pessoa humana significa dizer uma subjetividade livre que tem posse de si mesma. O objeto da liberdade, no sentido genuíno, é o próprio sujeito. Neste sentido, os objetos e situações que o sujeito experimenta no seu existir no mundo estão sempre a serviço da liberdade e são mediadores do ser do sujeito situado no tempo e no espaço.

A liberdade humana não pode ter uma postura de neutralidade diante de Deus, mas deve tomar uma posição. Por isso, a liberdade pessoal consiste na possibilidade de uma tomada de posição diante de Deus que implica em responsabilidade e consequência. Uma postura afirmativa ou negativa diante de Deus consiste numa posição verdadeira ou falsa diante dos bens finitos os quais procedem de Deus em virtude da orientação necessária do espírito para o absoluto em que se apoia a liberdade. A realização da liberdade diante de Deus passa necessariamente pela relação com os objetos finitos. Sem a liberdade, o ser humano não se situaria diante de Deus como um sujeito operante e responsável, parceiro e interlocutor, e também não poderia ser diante de Deus um sujeito de culpa e nem de redenção. A ausência da liberdade humana tomaria o ser humano um objeto e não um sujeito diante de Deus (RAHNER, 2002, p. 242).

Por que Deus criou o ser humano livre, enquanto sujeito de ações e de responsabilidade, o ser humano pode se posicionar diante dele. Deus, ao criar o ser humano livre, corre o risco de ser rejeitado, porque o ser humano é capaz de dizer «não» para Deus. E Deus deve acolher e respeitar a posição do ser humano, como consequência de criá-lo livre. A liberdade humana é um patrimônio inviolável no qual Deus não pode tocar nem interferir. Deus deixaria de ser Deus e se tornaria um tirano eterno e o homem deixaria de ser homem e se tornaria um fantoche ou um súdito servidor da vontade divina, se Deus interferisse e violasse a liberdade humana.

A liberdade humana tem um fundamento teológico. Como ser livre, o ser humano não pode permanecer indiferente diante de Deus. Mas, fazendo uso de sua liberdade, deve ser capaz de acolher ou recusar Deus, a realidade-fundante do ser humano e, por consequência, de sua liberdade.

O exercício da liberdade pessoal se dá em comunhão com o exercício de outras liberdades (social, política, religiosa...). Não é possível pensar uma concepção de liberdade que prescindia das demais liberdades. A liberdade é um conceito englobante. A liberdade política é um mito sem a liberdade econômica. A garantia da liberdade civil, que consiste no conjunto dos direitos que a sociedade reconhece aos cidadãos, deve ser um pressuposto necessário

para que o indivíduo possa exercer sua liberdade pessoal. Não existe liberdade pessoal sem liberdade social. Tem que haver uma sincronia no exercício da liberdade de modo que um ser humano livre seja reflexo de uma sociedade livre. Não haverá um ser humano livre enquanto os demais não forem livres. Enquanto existir *alguém* sendo reduzido a *algo* (objeto, coisa, etc.), degradando sua dimensão pessoal, não haverá verdadeiramente liberdade. A liberdade pessoal é inseparável da libertação universal. A liberdade, como autodecisão por mim mesmo em vista de uma realização, será autêntica, fiel, comprometida, ativa, caso consista na eleição pelos demais seres humanos. Enquanto o ser humano padecer a escravidão, a violação, a desqualificação, por regimes políticos, sistemas econômicos e instituições civis ou religiosas, os demais seres humanos padecerão a mesma situação. A libertação de todas as liberdades pode criar condições melhores para o exercício efetivo da liberdade (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 193-194).

A liberdade possui dois níveis de ação: opção fundamental e liberdade concreta. O ato da liberdade como opção fundamental ou intenção radical se refere à escolha global que norteia todas as decisões, as orientações e os valores das escolhas setoriais do sujeito. É decisão última que perpassa todas as decisões penúltimas do modelo de existência do sujeito. É uma autodestinação unificante do sujeito na direção de uma meta última em relação a todas as metas parciais e possibilidades circunstanciais. A opção fundamental está relacionada com o sentido da vida da pessoa, com o horizonte último sobre o qual está sedimentado o seu existir, com a perspectiva englobante que recolhe numa unidade os múltiplos e fragmentários aspectos da existência e os reconduz à construção do eu como sujeito livre. A opção fundamental pode ter um caráter explícito/temático ou implícito/irreflexo. A liberdade concreta consiste nas escolhas cotidianas que o sujeito faz diante das situações vitais do existir. A liberdade concreta concentra sua ação entre as situações penúltimas, agindo em correspondência ou desarmonia com o horizonte último para o qual a liberdade está radicalmente inclinada, enquanto opção determinante de seu ser e sua vontade (FORTE, 1999, p. 300).

A liberdade não é um atributo que vem do externo sendo acoplado ao sujeito. A liberdade não é outorgada ao sujeito por uma instituição ou por alguém. *O sujeito não tem, mas é liberdade.* Não se trata de um recurso sobre o qual o sujeito se apropria, mas se refere a uma faculdade estruturante do existir do sujeito. Não é o estado, a religião ou a sociedade que concede a liberdade ao sujeito, mas ele já o é livre por si mesmo, pelo simples de ser pessoa. O sujeito já nasce livre. É um elemento constitutivo do seu existir. A liberdade é uma faculdade que emerge do interior do sujeito. O sujeito não é provisória ou circunstancialmente livre, mas, desde o seu nascimento até o morrer, ele é totalmente livre. O sujeito deve tomar posse da liberdade que o constitui.

A lei moral não implica numa restrição à ação da liberdade. Na realidade, a lei moral pressupõe a liberdade. Só é possível seguir uma lei moral quando se realmente livre. Caso uma lei moral deva ser seguida sob coação ou observância forçada, isso consiste numa pos-

tura contrária ao princípio da liberdade. Nenhuma lei moral deve ser seguida sob regime de coação, porque infringe o princípio da dinâmica da liberdade. Um princípio só pode ser seguido retamente quando se é livre para aderir a ele. A lei moral está orientada para o fim essencial da pessoa: sua realização autêntica (RAHNER, 2002, p. 244).

2. Reflexões teológico-cristãs sobre a liberdade humana

Antes do surgimento do ser humano, no palco da criação, a liberdade já se fazia presente no ato criador de Deus. Todas as criaturas são livremente chamadas à existência. As criaturas são criadas na e para a liberdade. Deus não concebe exteriormente a liberdade às criaturas, mas elas são criadas para a liberdade. O ser humano é criatura que tem consciência de seu estado de liberdade. Deus e o ser humano são duas realidades pessoais, duas alteridades e duas liberdades que se encontram frente a frente. Deus é um tu para o ser humano o qual, por sua vez, é um tu para Deus. Somente porque o ser humano foi criado na e para liberdade pode estabelecer uma relação dialogal com Deus. A liberdade divina, relacionando-se com a humana não a destrói ou subestima, mas fundamenta e permite seu exercício.

Na visão cristã, crer e fazer a experiência da liberdade são uma mesma e única coisa. Para o cristianismo, a liberdade é uma livre decisão sobre si mesmo. Trata-se de uma modalidade de liberdade que é uma decisão e uma encomenda. A liberdade consiste na absoluta aceitação do mistério absoluto de Deus. Porém, Deus não consiste num objeto entre os objetos particulares do mundo finito. Ele não é um objeto disponível para ser escolhido como ocorre com a faculdade eletiva da liberdade. Deus não é um objeto finito e pontual, mas aquele mistério de desabrocha para o ser humano no ato absoluto de sua liberdade. Deus é aquele, cuja essência da liberdade chega à sua única consumação essencial (RAHNER, 2007, p. 196).

A noção teológica de liberdade humana significa, por um lado, que a pessoa é autoidentidade e determinação fundamental de si mesma e, por outro, que essa identidade é assegurada por Deus como dom. A pessoa recebe o seu existir como um dom e livremente vai paulatinamente modelando o seu existir. A liberdade sinaliza a modalidade humana de se relacionar com Deus. A questão teológica da liberdade humana está em pensá-la dentro da criação e dentro da finitude criada. A liberdade é exercida numa existência recebida e não escolhida. Por isso, terá que se remontar inevitavelmente mais além de si mesma para encontrar seu sentido e seu significado. Neste sentido, a liberdade finita do ser humano tem que se remontar até Deus. A liberdade humana encontra motivação e justificativa para o seu exercício na sua relação com Deus. Entre a liberdade humana e a divina há um desnível ontológico porque o ser humano não é livre como Deus o é. A liberdade de Deus não conhece condicionamento e nem determinação como a liberdade humana. No entanto, a relação com

Deus não se opõe à liberdade humana, mas a supõe e constitui (COLZANI, 2001, p. 408-412).

Teologicamente, a liberdade é entendida desde e para Deus. A relação entre Deus e a liberdade humana é possível de ser entendida porque o ser humano é um ser de transcendência. Trata-se de um aspecto originário do ser humano que pertence à sua estrutura ontológica. O ser humano como ser de transcendência encontra-se relacionado, ainda de forma atemática e irreflexa, pelo mistério absoluto de Deus. A liberdade está relacionada com caráter transcendental do espírito humano. Trata-se de uma faculdade originária presente no espírito humano. Por isso, o caráter teológico da liberdade está presente na essência da liberdade, já que em cada ato livre do ser humano Deus está dado atematicamente como fundamento e instância última que sustenta os atos humanos. Em cada ato da liberdade Deus é buscado atemática e realmente. Assim, na experiência da liberdade e na relação com a finitude, o ser humano degusta em que consiste o real mistério atemático, inabarcável e inabrangível de Deus (RAHNER, 2007, p. 197). Deus, na sua liberdade soberana, é o lugar da possibilidade concreta da liberdade humana. A liberdade de Deus não é uma concorrente da liberdade humana. A liberdade divina está na raiz e torna possível a liberdade humana. É a liberdade divina que a faz existir e a liberta.

Na visão cristã, a liberdade não pode ser entendida somente desde Deus ou como faculdade referida a ele como horizonte que sustenta toda ação eletiva, mas também como uma liberdade que está diante dele e se posiciona. A liberdade é capaz de posicionar de forma negativa ou afirmativa diante de Deus. A possibilidade do “não” da liberdade significa a possibilidade do rechaço de Deus, o “objeto” mais originário desejado pela liberdade. No entanto, essa possibilidade não existe enquanto um puro ser possível de possibilidade, mas enquanto possibilidade real. A ação da liberdade não comporta somente uma possibilidade do “sim” dito a Deus. Se assim fosse, a liberdade não seria livre, mas uma faculdade determinística e condicionada teologicamente. A autêntica liberdade não supõe uma postura de neutralidade diante do bem e nem diante de Deus.

No campo teológico, a liberdade é uma autodisposição do sujeito em direção à definitividade. O ser humano livre é aquele que se possui a si mesmo, realizada e definitivamente. Através da liberdade, o ser humano se determina e se dispõe de si de forma inteira e definitiva. A liberdade é uma liberdade de ser e isso significa que ela não é uma faculdade periférica ou marginal, mas uma determinação transcendental do ser mesmo do ser humano. Em sua dimensão transcendental, a liberdade é a capacidade de se autoescolher, dizendo sim ou não para si mesmo. É uma decisão a favor ou contra si mesmo. A liberdade é uma eleição enquanto autoeleição que pode ser na direção de uma autorealização na relação com Deus ou uma autonegação diante dele. De forma livre, o ser humano dispõe de si, tomando uma posição definitiva diante de Deus. A liberdade é capacidade de uma decisão irrepetível e definitiva. É possibilidade de decidir de uma forma definitivamente válida. Liberdade é a capacidade do eterno. Em um ato livre, subjaz uma índole irrevogável, autêntica, fiel e comprometida. A

liberdade tende à irreversibilidade (RAHNER, 2007, p. 200-203; RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 192-193).

No sentido teológico, a liberdade é também capacidade dialógica de amor entre Deus e o ser humano. A liberdade é a autoconsumação do ser humano que consiste na consumação total de seu ser diante de Deus. A autoconsumação da liberdade consiste na autorealização diante de Deus. A liberdade é capaz de se perder, se condenando, ou de se ganhar, se salvando, diante de Deus. As duas possibilidades, salvação e condenação, envolvem o ser humano todo e de forma definitiva. Essas duas possibilidades dizem respeito à capacidade de aceitação ou de recusa do amor originário de Deus. A oferta amorosa de Deus pode ser aceita ou recusada pelo ser humano.

A vocação do ser humano para o amor encontra sua realização plena quando se vincula ao amor fontal e originário de Deus. As ações humanas buscam, ainda que de forma atemática e irreflexa, o amor insaciável de Deus. A liberdade humana se realiza é na abertura dialógica com a liberdade divina. O ser humano não se encontra diante de Deus como uma subjetividade fechada, mas como alguém que interpelado por Deus no centro de seu ser pessoal. Na medida em que o ser humano se abre para essa interpelação de Deus e se põe à sua disposição, alcança sua subjetividade, sua independência e sua liberdade fundamental. A liberdade humana tem uma relação de autonomia e dependência da liberdade divina. Como o ser humano recebe de Deus o seu ser, logo há uma relação de dependência ontológica em relação a ele. Na relação criatura-criador, existe uma dependência do ser humano em relação a Deus, não escravizante, mas libertadora e personalizante. A criatura é, simultaneamente, dependente e livre. A autonomia significa que o ser humano recebe o ser de Deus como um dom para ser livre, logo o ser humano pode livremente estabelecer uma relação com Deus. Por isso, há um diálogo amoroso entre a liberdade humana e a divina. Na verdade, o ser humano nunca é mais livre do que quando responde com amor à oferta de amor (RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 201).

Outro aspecto teológico da liberdade refere-se à sua condição de mistério. A liberdade é mistério porque, teologicamente, é compreendida desde e para Deus, o mistério incompreensível. Deus é o mistério inabarcável e inabrangível com o qual a liberdade está relacionada. Como Deus é mistério, logo a liberdade estando relacionada com ele também é captada pela índole misteriosa. Deus está na origem e no fim do exercício da liberdade humana. A índole misteriosa da liberdade está presente em cada um dos atos do ser humano. Cada ato livre do ser humano participa do mistério da liberdade. A dimensão misteriosa da liberdade se refere à sua dimensão interna e subjetiva e não diz respeito aos aspectos objetivos dos atos livres (RAHNER, 2007, p. 207-210).

Outro aspecto teológico da liberdade enquanto humana e criada se refere à sua imersão numa situação de culpa. Renegando a Deus, o ser humano se desagrega de si, perde o seu vigor e descamba para uma situação de não-liberdade, ou seja, de escravidão, de pecado e de

morte que configuram um estado de perdição do qual não pode mais se reerguer sozinho. O condicionamento situacional da liberdade, segundo a fé cristã, está caracterizado por uma condição de culpa em razão do pecado original e da concupiscência. A doutrina do pecado original e a doutrina da concupiscência significam que não têm para a liberdade humana uma situação e uma condição material para sua realização que não estejam determinadas pela culpa da presente na história humanidade. O pecado original e concupiscência feriram, porém não destruíram a liberdade humana. A decisão moral da liberdade sempre está marcada pela situação de culpa que não pode ser eliminada da história da humanidade. Neste sentido, todas as ações da liberdade estão condicionadas e determinadas por uma situação originária de culpa (RAHNER, 2007, p. 210-212).

Outro aspecto teológico da liberdade trata de sua libertação em Cristo. Em Jesus Cristo, a liberdade é definitivamente libertada. A graça que liberta é a graça de Jesus Cristo. Nele e na sua obra redentora foi concedida a libertação da humana decaída pela culpa de Adão. A história da experiência da liberdade para com Deus é, portanto, uma história de revelação e salvação. Esta experiência se deu pela mediação de Jesus Cristo. Jesus Cristo, penetrando no tecido da condição humana, através da encarnação, assumiu a condição humana marcada por sua situação de pecaminosidade. Assim, a liberdade chagada pelo pecado foi definitivamente libertada por Cristo. Em Cristo, a liberdade humana é libertada. Nele, a liberdade humana atinge a sua forma alta. Essa autêntica liberdade cristã ocorre porque o amor de Deus, que se manifesta no Filho feito carne, se faz livre porque onde está o seu Espírito aí também está liberdade. A liberdade é libertada da tirania do pecado, da lei e morte (RAHNER, 2007, p. 212-213). A liberdade cristã possui uma estrutura escatológica no sentido que ela deve esperar, junto com toda a criação, ser redimida de modo definitivo da escravidão para participar da liberdade da glória dos filhos de Deus.

Conclusão

A liberdade é uma dimensão estruturante e constituinte da pessoa humana. A liberdade não é um aspecto adicional, agregado ou externo à pessoa, mas sua vocação e sua dimensão latente e pulsante. A liberdade é aspecto outorgado à pessoa, mas uma expressão fundacional do seu ser. Dizer pessoa é dizer pessoa livre. A pessoa não tem, mas é liberdade. A liberdade é uma forma de nomear a pessoa. A pessoa é expressão da liberdade criativa de Deus. Somente um Deus livre pode criar livremente a pessoa. Deus cria a pessoa na liberdade e para o exercício da liberdade. A liberdade divina e a humana se encontram em Jesus Cristo o qual é a expressão da liberdade de Deus para as pessoas e expressão da liberdade humana para Deus.

Referências

COLZANI, Gianni. Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001.

FORTE, Bruno. L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999.

RAHNER, Karl. Teología de la libertad. In: RAHNER, Karl. Escritos de Teología, v. VI, Madrid: Cristiandad, 2007, p. 195-213.

RAHNER, Karl. Dignidad y libertad del hombre. In: RAHNER, Karl. Escritos de Teología, v. II, Madrid: Cristiandad, 2002, p. 231-257.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. Imagen de Dios. Santander: Sal Terrae, 1988.

Uma igreja em saída e a relação com a resistência da cruz: Moltmann e Francisco.

Marcelo Massao Osava¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar o sentido que a cruz representa para os cristãos no mundo de hoje a partir da obra de Jürgen Moltmann “O Deus Crucificado”, sobretudo no capítulo II “A resistência da cruz contra suas interpretações”, fazendo uma relação com a Igreja em saída solicitada pelo Papa Francisco. A cruz continua sendo um dos maiores sinais de contradição dentre os vários que encontramos no cristianismo, como por exemplo, quem quiser ser o primeiro que seja o último; aquele que perder a sua vida vai encontrá-la; bem aventurados os pobres etc. Na cruz testemunhamos um Deus que se fez homem, permanecendo Deus, e levado à morte. Mas um Deus que morre? Não é possível imaginar uma contradição maior. O que essa mesma cruz quer dizer para os cristãos nos dias de hoje? Estamos apenas diante de um objeto de culto? Reverenciamos somente a cruz pela cruz ou o significado que ela carrega a partir Daquele que nela foi pregado? É uma cruz autêntica que implica necessariamente um compromisso, não apenas religioso, mas social e político, aos que a veneram, ou é uma cruz somente suspensa no ar que nem sequer toca o chão de nossa realidade? O sentido que a cruz carrega encerra-se nas Igrejas ou está indo além, para fora do considerado ambiente religioso? O capítulo II da obra de Moltmann “O Deus Crucificado” lido na perspectiva desta Igreja em saída solicitada pelo Papa Francisco, pode ser uma das repostas para as perguntas acima.

Palavras chave: Jürgen Moltmann, Papa Francisco, Cruz.

Introdução

Ao entrarmos em uma Igreja é bem provável que um mesmo símbolo esteja presente em todas: a cruz. Colocada normalmente no centro do templo, chama atenção aos que entram e é motivo de reverência ou outros gestos, como por exemplo, levando as pessoas a traçarem sobre si o “sinal da cruz” em nome da Trindade. Encaramos na cruz a imagem daquele que “carregou sobre si as nossas dores”, conforme o livro do profeta Isaías (cf. Is 53, 4). Sem contar que durante a Semana Santa a cruz ocupa um lugar central na piedade dos fiéis, de um modo muito particular na Igreja Católica, onde a celebração da Via Sacra (Jesus carregando a cruz rumo ao Calvário) durante o período que antecede a Páscoa é uma prática comum. Muitos fiéis carregam no dia a dia uma cruz no peito, ou possuem uma pendurada em suas casas, trabalho, automóveis etc. de modo que a cruz, simplesmente como um objeto, faz parte do dia a dia de muitos cristãos. Por isso, que de acordo com Moltmann (2011, p.52),

¹ Mestrando em Teologia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. marcelorb@gmail.com

“o cristianismo foi, com razão, designado como a ‘religião da cruz’”. Mas o que esta mesma cruz tem a dizer de concreto na vida dos cristãos? Em si, a morte de Jesus, conforme Varone (2001, p. 13) “em seu dado bruto, histórico, um simples suplício como os milhares e milhões de outros que a violência infligiu, inflige e infligirá aos homens”. Mas Jesus mereceu tal pena por ser mais um alienado aos problemas sociais e políticos de sua época? Morreu de forma tão cruel por estar fechado em si mesmo e alheio ao sofrimento do outro? Ou, pelo contrário, passou pela morte de cruz exatamente por estar ao lado dos que não tinham vez nem voz na sociedade e foi condenado por tomar partido e lutar contra um sistema que colocava a lei acima do homem? Moltmann (2011, p. 59) declara que “os cristãos que não têm o desejo de fugir desse Crucificado, provavelmente não o compreenderam suficientemente”.

1. A morte na cruz

Interessante destacar que para os israelitas, ser pendurado em uma cruz era sinal de maldição da parte de Deus e fazia com que tal crucificado fosse banido do meio do povo. A própria Sagrada Escritura atesta esse comportamento: “Maldito todo aquele que é suspenso no madeiro” (Dt 21, 23). Então ser levado para a crucificação era motivo mais do que suficiente para desejar um afastamento e repulsa ao que era crucificado, pois o mesmo se tornava um “objeto impuro”, digno de abominação aos olhos dos demais. Morrer na cruz era considerado, de acordo com Moltmann (2011, p. 53) “um atentado contra os bons costumes”. Conciliar então um Deus que se encarna e morre crucificado como um blasfemo e revolucionário, abandonado, era um grande absurdo, uma situação inimaginável. Pode um Deus morrer? Que contradição maldita! Aquele que era considerado o Messias pelos seus seguidores, agora é posto e elevado em uma cruz. O que fazer então? Não resta mais nada, a não ser afastar-se dele e por isso mesmo não deve nos espantar o fato de que no momento da crucificação, aos pés da cruz, só estavam sua mãe, a irmã de sua mãe, Maria, mulher de Cléofas e o discípulo amado (cf. Jo 19, 25). Os demais fugiram com medo e vergonha, exatamente pelo fato do que a morte na cruz representava.

2. A mensagem da cruz atualmente

É uma contradição realmente se pararmos para pensar que a mesma cruz, considerada como escândalo e motivo de vergonha para os discípulos de Jesus, representasse também o surgimento do cristianismo. Mas sobre qual cristianismo estamos falando? Daquele cercado de uma religiosidade externa, de ritos e celebrações, ou do cristianismo baseado na mensagem de Jesus Cristo? Se tomarmos por opção o primeiro caso, certamente a cruz será

um belo objeto de devoção, porém não servirá de mais nada. Porém se pensarmos no cristianismo a partir da obra e vida do Nazareno, a cruz deve necessariamente ter outro significado na vida do cristão. Mas qual significado? O que de tão essencial existe na mensagem da cruz que não é possível dissociá-la do dia a dia do cristão?

Em primeiro lugar, como citado anteriormente, a cruz é sinal de contradição, pois de acordo com Paulo a “linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus” (cf. 1 Cor 1, 18). Os que fogem da cruz são todos aqueles que simplesmente não entendem o seu verdadeiro significado. De acordo com Moltmann (2011, p. 61) “ela não assegura a aprovação de ideias, esperanças e boas intenções. Ela assegura, em primeiro lugar, a dor da conversão e da mudança total. Não traz receitas para o sucesso, mas confronta com a verdade. Não é positiva nem construtiva, mas crítica e destrutiva”.

Depois, a mensagem da cruz, baseada no comportamento de Jesus, incomoda os padrões do mundo moderno, onde o prazer e o bem estar pessoal devem sempre estar em primeiro lugar. Quando o cristão toma para si a mensagem de Jesus e a transforma em meio de vida, confronta-se sem a menor dúvida com o mundo ao seu redor. “O seguimento de Jesus tem dois polos de tensão: a memória viva e atuante do passado e a resposta corajosa aos desafios atuais” (Bombonato, 2007 p. 46).

No princípio, a igreja do Crucificado era e, no fundo, ainda é a igreja dos humilhados e ofendidos, dos pobres e miseráveis, a igreja do povo. Por outro lado, ela é a igreja daqueles que se convertem de suas formas interiores e exteriores de dominação e opressão. Mas ela não é a igreja dos que se justificam interiormente e dos que dominam exteriormente. Se ela realmente se lembra do crucificado, ela não pode se deixar dominar por uma indiferença opaca e religiosa em relação às pessoas. (Moltmann, 2011 p. 77)

Todo cristão é desafiado a colocar em prática diariamente a mensagem da cruz.

3. A cruz fora das igrejas

Como então o cristão deve pensar na mensagem da cruz colocando-a em prática, não deixando com quem se transforme apenas em uma simples devoção religiosa? Claro que não estamos desprezando ou minimizando a importância que os ritos e celebrações exercem na vida dos cristãos, pois como, por exemplo, podemos desdenhar o próprio culto da cruz, ou seja, “a repetição sem sangue do acontecimento do Calvário no altar da Igreja, portanto, a presentificação de Cristo no sacrifício da missa” (Moltmann, 2011 p. 64)? O que pretendemos

refletir é como a mensagem da cruz precisa ir para além do culto e das devoções, ou falando de outra forma, como a mensagem da cruz deve estar presente também fora das Igrejas.

Todo símbolo é um convite para a reflexão. O símbolo da cruz remete a Deus; não àquele que está entre dois castiçais sobre um altar, mas ao que foi crucificado entre dois ladrões no Calvário dos perdidos, diante dos portões da cidade. Ele não apenas convida a reflexão, mas à transformação do pensamento. A cruz é um símbolo que conduz para fora da igreja e do anelo religioso para dentro da comunhão com os oprimidos e perdidos. (Moltmann 2011, p. 62).

Ou a cruz realmente transforma o pensamento dos cristãos, ou de maneira objetiva não passará de um mero símbolo que remete a Deus e só. Se a cruz não levar ao comprometimento com os “perdidos” fora da Igreja, certamente será como o sal que perdeu o sabor. Como podemos viver em uma “religião da cruz” sem assumirmos as consequências e contradições da própria cruz?

Mas não menos erram os que, pelo contrário, opinam poder entregar-se às ocupações terrenas, como se estas fossem inteiramente alheias à vida religiosa, a qual pensam consistir apenas no cumprimento dos atos de culto e de certos deveres morais. Este divórcio entre a fé que professam e o comportamento quotidiano de muitos deve ser contado entre os mais graves erros do nosso tempo. (Gadium et Spes, 43).

O distanciamento entre o que é pregado nas Igrejas e o que é vivido pelos cristãos no dia a dia de fato é uma questão dolorosa no seio do cristianismo. “O Deus cristão, pregado por Jesus Cristo, é um Deus que atua a partir de dentro, que se coloca ao lado, que está junto, que serve e que pelo seu amor pretende despertar no ser humano a vontade de servir e de amar” (Kuzma, 2012 p. 232)

4 - A igreja de Francisco

Ao assumir o pontificado, Francisco deixou bem claro o rosto que pretendia dar para a Igreja Católica: uma igreja pobre para os pobres, uma igreja missionária, em saída. Uma via de mão dupla, ou seja, a Igreja impulsionada pela mensagem libertadora da cruz vai para fora e os que estão “perdidos” veem para a Igreja, atraídos pela força da cruz que lhes foi demonstrada através de gestos concretos de acolhida, perdão, caridade etc.

Na verdade em muitas ocasiões parece que o apelo de Francisco em favor dos mais necessitados e o dever de ir até cada um deles, seja uma tarefa nova na Igreja. Sem precisar ir muito longe, podemos citar a carta encíclica “*Deus caritas est*” de Bento XVI:

A Igreja nunca poderá ser dispensada da prática da caridade enquanto atividade organizada dos crentes, como aliás nunca haverá uma situação onde não seja preciso a caridade de cada um dos indivíduos cristãos, porque o homem, além da justiça, tem e terá sempre necessidade do amor. (Bento XVI, 2005 n. 29).

A questão é que alguns apelos da Igreja ficam um pouco mais esquecidos do que outros. Francisco simplesmente vem para reacender um fogo que nunca foi apagado, mas que precisava realmente de uma “abanada” para ter a chama aumentada. O que então pretende Francisco ao falar de uma Igreja em saída? “Naquele ‘ide’ de Jesus, estão presentes os cenários e os desafios sempre novos da missão evangelizadora da Igreja, e hoje todos somos chamados a esta nova ‘saída’ missionária” (Francisco, 2013 n. 20).

Levar a cruz para fora das Igrejas é ir até aqueles que precisam e encontrar-se com os crucificados na sociedade: os marginalizados, os pobres, os sem teto, sem comida, os que já não têm sequer dignidade. Antes mesmo de ser eleito Papa, o cardeal Bergoglio, já “sonhava” com uma igreja mais missionária, que fosse realmente até as periferias existenciais. No discurso, pronunciado na Congregação Geral do Vaticano, realizada antes do Conclave, o cardeal argentino afirmava que “a Igreja está convocada a sair de si mesma e a ir em direção às periferias [...], existenciais: as do mistério do pecado, as da dor, as da injustiça, as da ignorância e da prescindência religiosa, as do pensamento, as de toda a miséria”. E depois, já como Papa, continua na mesma linha de pensamento, ao escrever a exortação apostólica *Evangelii gaudium*: “Cada cristão e cada comunidade há-de discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (20).

No dia 19 de novembro de 2017 foi celebrado o I Dia Mundial dos Pobres, e em sua mensagem Francisco destaca várias outras periferias existenciais, alertando ainda sobre o problema da indiferença, muito presente nos dias de hoje:

Conhecemos a grande dificuldade que há, no mundo contemporâneo, de poder identificar claramente a pobreza. E todavia esta interpela-nos todos os dias com os seus inúmeros rostos marcados pelo sofrimento, pela marginalização, pela opressão, pela violência, pelas torturas e a prisão, pela guerra, pela privação da liberdade e da dignidade, pela ignorância e pelo analfabetismo, pela emergência sanitária e pela falta de trabalho, pelo tráfico de pessoas e pela escravidão, pelo exílio e a miséria, pela migração forçada. A pobreza tem o rosto de mulheres, homens e crianças explorados para vis interesses, espezinhados pelas lógicas perversas do poder e do dinheiro. Como é impiedoso e nunca completo o elenco que se é constrangido a elaborar à vista da pobreza, fruto da injustiça social, da miséria moral, da avidez de poucos e da indiferença generalizada! (Francisco, 2017).

A cruz que está fora das Igrejas, citada por Moltmann no “Deus Crucificado” não poderá ser encontrada se realmente os cristãos não fizerem a experiência de colocar-se no

lugar do outro, deixando a indiferença de lado e indo realmente ao encontro dos que estão à margem da sociedade:

Na dor, experimentamos uma realidade fora de nós, uma realidade que não criamos ou imaginamos. Através dessa dor desperta um amor que não pode mais ser indiferente a tudo, mas que procura o outro, o feio, o indigno de amor para amá-lo. Na dor, cessa aquela apatia, na qual tudo é desinteressante, porque, na dor, sempre há o encontro com o igual e com o conhecido. (Moltmann, 2011 p. 62)

Na audiência geral no dia 29 de janeiro de 2018, o Papa lembrou mais uma vez sobre o perigo da indiferença:

Queridos amigos, ajudemo-nos a fazer fermentar uma cultura da responsabilidade, da memória e da proximidade, e a estabelecer uma aliança contra a indiferença, contra toda indiferença. Certamente será de ajuda o potencial da informação, mas ainda mais importante será a formação. É urgente educar as jovens gerações a envolver-se ativamente na luta contra os ódios e as discriminações, mas também em superar as contraposições do passado e nunca se cansar de procurar o outro (Francisco, 2018).

Como, diante das palavras de Francisco, não pensar então no significado que o outro deve ter na vivência da minha fé? Como encarar a cruz de Cristo apenas como um símbolo, ao olhar para fora da Igreja e constatar que milhares de crucificados estão esperando para serem descidos da cruz?

Você pode ir à missa aos domingos, mas, se não tem coração solidário, se não sabe o que acontece em sua cidade, (a fé) ou está doente ou está morta. É uma fé sem Cristo. A fé sem solidariedade é uma fé sem Cristo, é uma fé sem Deus, é uma fé sem irmãos. Há um ditado, que espero lembrá-lo bem, que representa este problema numa fé sem solidariedade: 'Um Deus sem povo, um povo sem irmãos, um povo sem Jesus'. Esta é a fé sem solidariedade. (Francisco, 2015).

O que falta para uma sociedade mais justa e fraterna? Qual a missão do cristianismo nos dias de hoje ao refletirmos nas palavras de Francisco?

Consiste em humanizar esta sociedade, ajudando a pessoa humana a encontrar o sentido da própria dignidade, de sua liberdade e de sua transcendência. Nessa luta se encontra Deus, um Deus cujo projeto do Reino é uma humanidade feliz, porque guiada pelo amor fraterno e pela justiça (Miranda, 2017 p. 163).

Estamos em uma sociedade altamente tecnocrática onde a pessoa tem cada vez menos valor e tratada como simples objeto. "Nada humaniza mais o ser humano do que o amor,

o interesse consciente pela vida dos outros e especialmente pela vida dos oprimidos” (Moltmann, 2011 p. 90).

Conclusão

Podemos concluir que, tanto Moltmann (sobretudo no capítulo 2 do “Deus Crucificado”) quanto Francisco em seus pronunciamentos e documentos, desejam que o culto da cruz ultrapasse os limites dos templos, das celebrações e ritos, e seja estendido para além do ambiente religioso. De que maneira? Indo até onde ninguém deseja ir, ou seja, nas periferias existenciais, alcançando aquelas pessoas que passam variadas privações. Pregador sobre a cruz de Cristo apenas nos púlpitos é não entender de maneira plena a mensagem e vida e obra do Crucificado, que não foi outra coisa a não se ir ao encontro do outro, doar-se pelo próximo até o fim. Uma Igreja que se diz em saída, não pode ficar apenas no simples discurso, mas tem a obrigação de levar a cruz de Cristo para fora dela mesma.

Referências

BOMBONATTO, V.I. O compromisso de descer da cruz os pobres. In: VIGIL, João Maria (Org.). Descer da Cruz os Pobres: Cristologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 37-47.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Gaudim et spes sobre a Igreja no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2002.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. A alegria do Evangelho. Sobre o anúncio do Evangelho no Mundo Atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. Discurso aos participantes na conferência internacional sobre a responsabilidade dos estados. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180129_lotta-antisemitismo.html>. Acesso em 30 de abr. de 2018.

_____. Discurso à população de Bañado Norte. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150712_paraguay-banado-norte.html>. Acesso em 01 de jun. de 2018.

_____. Mensagem para o I Dia Mundial dos Pobres. Disponível em https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso em 02 de jun. de 2018.

KUZMA, C. A ação de Deus e sua realização na plenitude humana: uma abordagem escatológica na perspectiva de Jürgen Moltmann. In: SANCHES, Mário Antônio; KUZMA, C; MIRANDA, M. F.(Orgs.). Age Deus no Mundo?: Múltiplas perspectivas teológicas. Rio de Janeiro: Puc Rio, 2012. p. 224-248.

MIRANDA, M. F. A reforma de Francisco. Fundamentos Teológicos. São Paulo: Paulinas. 2017

MOLTMANN, J. O Deus Crucificado: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2011.

VARONE, F. Esse Deus que dizem amar o sofrimento. 2. ed. Aparecida: Santuário, 2001.

GT 6 - Religião e Educação



Coordenadores:

Prof. Dr. Eulálio Figueira – PUC/SP

Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira – UFPR/PR

Ementa: Este GT organiza os estudos e pesquisas da relação entre educação, cultura e religião, campo este que se abre sistematicamente aos pesquisadores de Teologia e de Ciências da Religião, assim como de áreas afins. Com perspectiva interdisciplinar, sua intenção é compreender os diferentes processos de ensino e aprendizagem nos espaços escolarizados e comunitários. Esse núcleo abrange temas como ensino religioso, pastoral da educação, educação em diferentes espaços confessionais, diversidade, formação inicial e continuada, catequese, formação de lideranças para movimentos e estudo dos diferentes segmentos escolares, entre outros. Tais elementos estão relacionados à compreensão e à transformação das práticas e conduções da vida e políticas educacionais apresentadas como plataformas para a ordenação e a direção das relações da humanidade com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade).

A importância do estágio supervisionado como prática pedagógica do docente de Ciências das Religiões

Thiago Rafael Soares de Souza Guedes¹

RESUMO

Esta pesquisa apresenta as implicações acerca do arcabouço legislativo do Estágio Supervisionado em docência no Brasil, mas especificamente no Ensino Religioso, suas mudanças e benefícios decorrentes das novas implementações no exercício da profissão considerando a relação teoria/prática. Trata-se de uma pesquisa de campo do tipo descritiva com abordagem qualitativa, que utiliza como instrumento de coleta de dados a pesquisa bibliográfica e a observação não participante, além do relatório do Estágio Supervisionado da Licenciatura em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Primeiramente se optou pelo estudo dos primórdios do estágio no Brasil, bem como as perspectivas histórico/legal/pedagógica do mesmo e de uma série de requisitos, direitos e deveres que permeiam o universo do estagiário. Os deveres da instituição de ensino e da empresa/escola que concede o estágio para o estagiário, suas contribuições para o futuro da profissão e do professor do Ensino Religioso, passando pela concepção desse, através da problemática que acomete as Ciências das Religiões, quanto o seu método e objeto de estudo.

Palavras-Chave: Estágio Supervisionado. Docência. Ciências das Religiões. Ensino Religioso.

Introdução

O Estágio Supervisionado é de clara necessidade para que uma boa formação profissional seja produzida e proporcionada na ânsia da concepção de formarmos docentes que sejam mais capacitados e com maiores chances de se darem bem em seus futuros campos de trabalho.

Cada vez mais a capacitação e a especialização são características supervalorizadas pelo mercado de trabalho. Uma das razões que me levou a pesquisar este tema foi pelo fato deste pesquisador ser oriundo tanto da área jurídica pela graduação em Direito, quanto da área de Educação e docência, com a formação na Especialização em Educação e pela licenciatura em Ciências das Religiões, que progrediu e agora se tornou uma pesquisa para o Mestrado em Ciências das Religiões. Na Universidade nos deparamos com muito conhecimento, que é quase que em sua plenitude teórica. O paralelo entre o que aprendemos nas instituições de

¹ Mestrando em Ciências das Religiões, pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB; Especialista em Educação pela Universidade Estadual da Paraíba - UEPB; Graduado em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB; Graduado em Direito pelo Centro Universitário de João Pessoa - UNIPÊ; Graduado em Teologia pela FAECAD -RJ. thiagorafael.tr@gmail.com

ensino superior e a realidade do que de fato encontramos no cotidiano escolar do Ensino Religioso (ER) é algo completamente desconcertante.

O Estágio Supervisionado é uma formalidade instituída pela Lei Complementar 9.394/96 LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - em cursos de que tem por essência, ampliar a participação discente em atividades práticas que estejam ligadas com os conteúdos estudados em sala de aula, melhorando assim a condição dos instrumentos pelos quais os docentes são formados. As atividades desempenhadas no momento que o estudante se encontra exercendo o estágio em uma unidade escolar ganham com isto uma importância extraordinária, além de lhe trazer algo que é valioso e ao mesmo tempo prescindível para o modelo de mão-de-obra que pede o mercado atualmente: a experiência profissional.

Januário (2008) certifica que é no momento em que o estudante frequenta o estágio que ele contrai na prática o ofício de futuro professor, e é através de suas visões e ações na rotina do estágio que ele introduz-se no segmento educacional com uma maior sensibilidade, tentando compreender que realidades permeiam as escolas, os alunos e os técnicos e docentes que formam (quer queiramos ou não) todo o sistema educacional.

È nesse ápice que é oferecido ao estudante mais uma ocasião para que ele veja se tem ou não feito à escolha que mais se aproxima do sucesso de seu futuro profissional. Isso não é, reconheço um processo fácil, pois mexe com a autoestima e os sentimentos do estudante, quando ele de repente passa a se comparar com outros estudantes que tem mais desenvoltura e retórica, ou que têm mais facilidade para falar em público. Mas é importante que se esclareça que as autodescobertas nem sempre acontecem imediatamente. Apesar de o Estágio Supervisionado ser um meio que considero fundamental na construção de uma identidade, vamos dizer saudável, para o professor de Ensino Religioso, tenho que reconhecer que ele não é responsável sozinho por essa formação equilibrada. Um olhar diferenciado para uma formação que agregue uma contemporização com a diversidade que está hoje nos mais diversos estabelecimentos escolares do nosso país quer sejam eles confessionais ou não, ou uma boa ressignificação de nossos conceitos e valores são fatos tão importantes o quanto. Mas apontando para uma compatibilidade de suas habilidades periciais corresponderem com a necessidade da profissão docente, para com seu futuro até então escolhido, é bom que esclareçamos que o mecanismo de estágio passa a ser ofertado aos estudantes nos cursos de licenciatura a partir da metade final, para facilitar a vida do acadêmico, visto que neste momento ele já se encontra introduzido em debates acerca da profissão docente (BERNARDY; PAZ, 2013, p.2).

Já Filho (2010) acredita que é graças a isto que esta experiência permite que se gere uma ligação entre as teorias absorvidas durante os períodos anteriores e a realidade que de fato vai ser encontrada pelos futuros docentes em suas respectivas salas de aula.

Assim, o professor tem a árdua tarefa de perpetuar na sociedade as práticas e

conhecimentos adquiridos na academia e que farão parte de toda sua vida profissional. É desta maneira que ele haverá de construir um elo entre os escritos e a prática. Em face dessa realidade fazemos a seguinte pergunta: Os modelos jurídicos atuais preparam realmente o aluno visando uma realidade que se apresentará para o mesmo enquanto profissional e satisfazem às necessidades de uma formação docente equilibrada através de um Estágio Supervisionado nos moldes atuais?

2 Histórico do estágio supervisionado

2.1 - Breve Histórico do Estágio Supervisionado

O Estágio Supervisionado como experimentamos, passa a existir no Brasil fundamentalmente na década de 1930 com a ascensão da indústria brasileira, na égide do que ficou conhecido como “atividades escolares”. As mais rudimentares letras jurídicas de regulamentação do estágio remontam ao decreto nº 20.294 de 12 de agosto de 1931, das Leis Orgânicas de Ensino Industrial (DL 4.073/1942) e Comercial (DL 6141/1943), e que tinham como desígnio principal, o arremate das atividades do binômio ensino/aprendizagem, mas ainda assim era carente de uma legislação que dispusesse de maneira clara sobre seus objetivos a serem cumpridos por professores e estagiários.

Também como diretriz regulamentadora havia uma portaria, de Setembro de 1967, cujo número era 1002, estabelecida pelo Excelentíssimo senhor Ministro do Trabalho e Previdência, que instituiu nas empresas e entidades e como consequência no âmbito escolar a categoria de estagiário, criando assim uma relação de fato e de direito, estabelecendo direitos e obrigações para estes e para com as unidades concedentes dos estágios. Apesar de tudo dizia que, entretanto, esta relação não estabelecia um vínculo de natureza empregatícia entre ambas as partes, mas sim que se tratava de uma relação de complementação da aprendizagem e de conhecimento *in loco* da rotina profissional a qual o jovem iria se submeter ao fim dos seus estudos. Mais precisamente em 13 de janeiro de 1972, foi criado o Programa Bolsa do Trabalho pelo Decreto nº 69.927, que ampliou o estágio para os estudantes em todas as modalidades de ensino, ou seja, ensino médio ensino técnico, estabelecendo uma carga horária de no máximo quatro horas diárias e vinte horas na modalidade semanal e criou também uma relação direta entre o que era fornecido ao aluno em matéria de conteúdo em sala de aula e as atividades que eram desenvolvidas na rotina do estágio.

No dia 7 de dezembro de 1977 surgiu uma lei, a lei nº 6.494, regulamentada com o Decreto nº 84.497 de 18 de agosto de 1982 que pôs fim nos debates que dizia respeito a constitucionalidade da Portaria nº 1.002/67 e estabeleceu a relação de estágio.

Enfim em 25 de Setembro de 2008, foi publicada a Lei nº 11.788, que acabou por revogar toda a legislação outrora citada e a partir deste momento ficou regulamentando os estágios dos estudantes no país. Essa lei foi um projeto de Lei nº 473 de 2003, que intentava a incorporação de novos elementos na legislação brasileira, além de oferecer mais subsídios legais para os jovens que estavam em processo de se educarem, bem como instigar uma maior parte de empresas, universidades e escolas para que elas viessem a criar programas de estágio, favorecendo uma significativa parte dos jovens.

3 A estruturação da identidade do professor do ensino religioso

O Fenômeno Religioso por muitos séculos está presente na vida social, política e econômica nas mais diversas sociedades. A educação faz o indivíduo refletir sobre os acontecimentos reais da vida, onde a religião é mencionada, tornando-os críticos, inovadores e contextualizados de saberes sobre as expressões religiosas. É nos limites das escolas que encontramos uma diversidade cultural religiosa fora da normalidade, muito embora as tradicionais expressões religiosas ainda estejam muito presentes. A escola é parte fundamental para que essa nova área do saber torne fácil a leitura do fenômeno religioso, oferecendo uma linguagem clara dos conteúdos acadêmicos e capaz de fazer o indivíduo refletir sobre os valores incomuns da diversidade cultural presente na sociedade.

Nos estudos do fenômeno religioso nos deparamos ainda com um desafio de separar o que propõem as Ciências das Religiões e o que existe hoje, muitos compreendem o Ensino Religioso como algo relacionado à teologia ou parecido com ela, pois ainda está enraizada nesses modelos.

Marinilson B. Silva (2011, p. 22) menciona que muitos são os professores de ER que compreendem a elaboração do saber a partir do conhecimento da própria da religião que confessa, abandonando o espaço voltado para o conhecimento e tornando-o uma extensão dos lugares sagrados, esses sim devem ser confessionais. Não podemos negar a religião como objeto de estudo, pois se trata de uma necessidade humana e faz parte da sua história, porém estamos percorrendo um momento em que essa área do saber não está conectada apenas a uma expressão religiosa, mas a uma diversidade; por isso não devemos através da educação tratar os estudos como algo particular e confessional. O professor enfrenta um grande desafio em fazer essa separação. Ora, se o professor sente dificuldade de fazer essa diferenciação, que dirá o Estagiário que passa a frequentar e conhecer a realidade escolar do Ensino Religioso, apenas nos semestres finais dos Cursos de graduação em Ciências das Religiões?

Uma formação deve propor um processo que confira ao docente conhecimentos, habilidades e atitudes para criar profissionais reflexivos ou investigadores. O eixo fundamental do currículo de formação do professor é o desenvolvimento de instrumentos intelectuais para facilitar as capacidades reflexivas sobre a própria prática docente, cuja meta principal é aprender a interpretar, compreender e refletir sobre a educação e a realidade social de forma comunitária (IMBERNÓN, 2011, p. 58).

Essa gama de atribuições e regras direcionadas ao professor, estão relacionadas com as regras de ensino-aprendizagem nas diversas instituições educacionais, pelo menos é o que vemos através dos projetos políticos - pedagógicos, dos planos de ensino, das metas traçadas e dos objetivos a serem alcançados pelos modelos que lhes são apresentados durante o seu período de crescimento e maturamento profissional.

Segundo Hans-Jurgen Greschat,

A palavra “religião” serve para especialistas de diversas disciplinas, embora nem sempre – e nem em todos os lugares – denomine a mesma coisa. O que um termo quer dizer depende de sua definição. O esclarecimento do seu significado, pois, deve informar o que caracteriza “religião” – mas aí a dificuldade. Embora existam muitas definições de religião – algumas centenas, presumidamente, até hoje não se chegou ao resultado esperado. Não há definição que não seja rejeitada por, pelo menos uma pessoa (GRESCHAT, 2005, p. 20)

A licenciatura em Ciências das Religiões é uma das ferramentas que contribui na formação e capacitação do professor, através de conteúdos pedagógicos necessários para a diversidade cultural religiosa presente na sociedade, buscando ser imparcial nos assuntos religiosos, não permitindo atos de intolerância ou atos violentos a um indivíduo pela escolha da sua religião, tornando tanto o graduando da licenciatura, quanto o educando consciente que de que nas Ciências das Religiões a única verdade é aquela que assimilamos como nossa.

Conclusão

É de notória percepção que ao passar dos tempos a legislação que temos no Brasil se modificou e avançou bastante trazendo diversas inovações para a prática do Estágio Supervisionado. O que temos visto claramente é que tem sido ampliada notoriamente a relação dos conteúdos dados em sala de aula e a prática executada pelo Estagiário no estágio. Além da melhora da relação entre o fim do estágio e a perspectiva de aprendizagem pretendida pelo estagiário, entretanto temos ainda algumas deficiências como as burocracias enfrentadas na hora de conseguir um estágio como: a falta de vagas em algumas escolas, a falta de ambientes condizentes com o valor dos profissionais em geral e da educação

especificamente, uma enorme parcela ainda de estágios que não são dotados nem mesmo do termo de compromisso de estágio (formalidade mínima na concepção de um estágio).

O Ensino Religioso hodierno, apesar de recentes alterações feitas pelo Supremo Tribunal Federal, traz uma nova proposta para o estudo do fenômeno religioso, que tem como base os dispositivos legais, que compreendem a todos os cidadãos como sujeitos de direitos, quanto ao fato de terem uma confissão religiosa ou não, tornando o Estado imparcial aos assuntos religiosos; portanto, não poderá nenhum indivíduo ser discriminado pela confissão religiosa escolhida. A sala de aula se torna um espaço importante para elaboração dessa nova área de conhecimento, a escola tem por obrigação proporcionar aos educandos e aos docentes um ensino que o faça compreender sua importância como cidadão e possibilite a discussão e socialização dos saberes.

É importante também que quem concede o estágio propicie ao estudante, na medida do possível, uma experiência próspera de troca de conhecimentos, para que o estágio não seja dotado apenas de uma experiência de caráter burocrático que não acrescentará em nada em sua vida pós universidade.

A licenciatura em Ciências das Religiões é uma das ferramentas que contribui na formação e capacitação, através de conteúdos pedagógicos necessários para a diversidade cultural religiosa presente na sociedade, buscando ser imparcial nos assuntos religiosos, não permitindo atos de intolerância ou atos violentos a um indivíduo pela escolha da sua religião, tornando o educando consciente que a única verdade é o que acreditamos e não a de alguém, que tentar nos impor.

Esses olhares sensíveis a cada realidade, também vão permitir que os graduandos no Ensino Religioso construam características que vão facilitar a efetivação de suas competências e a efetuação dos objetivos dos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso.

Referências

BERNARDY, Katieli; PAZ, Dirce Maria Teixeira. **Importância do estágio supervisionado para a formação de professores.** Disponível em: <<http://www.unicruz.edu.br/seminario/downloads/anais/ccs/importancia%20do%20estagio%20supervisionado%20para%20a%20>>. Acesso em 15 maio. 2018.

FILHO, Antônio. P. **O Estágio Supervisionado e sua importância na formação docente.** Revista Partes. 2010. Disponível em: <<http://www.partes.com.br/educacao/estagiosupervisio>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. **Constituintes da Ciência da Religião:** cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. **O que é ciências das religiões?** Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas,

2005.

IMBERNÓN, Francisco. **Formação docente e profissional:** formar-se para a mudança e a incerteza. São Paulo: Cortez, 2011.

MARTINS, Sérgio Pinto. **Direito do Trabalho.** São Paulo: Atlas, 2012.

SILVA, Marínlson Barbosa Da. **Em busca do significado do ser professor de Ensino Religioso.** João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011. (Coleção Ciências das Religiões).

As dimensões da formação sacerdotal a partir da nova *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*.

Regis Soczek Bandil¹

RESUMO

Com a nova *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis (RF)*, a Igreja Católica propõe um novo itinerário para a formação dos novos presbíteros. Os elementos fundamentais da mencionada *Ratio* concorrem para um processo formativo pautado na centralidade da missão à luz da eclesiologia do Papa Francisco. A maturidade humana e a capacidade de interagir com as novas demandas da evangelização também estão imbricadas nesse processo. A atualização da *Ratio Fundamentalis*, cuja última revisão foi realizada na década de 1970, norteará a elaboração de novas diretrizes e orientações para a formação dos presbíteros por parte das Conferências Episcopais. Com isso, o presente trabalho tem por objetivo apresentar os elementos fundamentais da nova *Ratio Fundamentalis* – suas principais noções, aspectos e contornos – por meio da explicitação de seus conteúdos nucleares e critérios teológicos correspondentes para a caracterização dos novos sentidos e significados propostos para a formação presbiteral. Metodologicamente, abordaremos os referidos elementos fundamentais da nova *Ratio* a partir da integralidade pertinente às dimensões do processo formativo – humana, espiritual, intelectual e pastoral – articulando-as com o ideal formativo de candidatos aptos ao diálogo Igreja-mundo. Os resultados de nossa pesquisa se dão na perspectiva da unidade e integralidade da formação presbiteral alicerçadas em critérios teológicos que exprimem a humanidade do candidato como *lugar* teológico e a missão-serviço como o imperativo do ministério presbiteral. Daí a relevância atribuída ao seminário como comunidade educadora, ao protagonismo vocacional do candidato e ao equilíbrio entre as dimensões formativas.

Palavras-chave: *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. Papa Francisco. Presbítero. Dimensões formativas. Missão.

Introdução

As transformações na Igreja Católica com a eclesiologia do Papa Francisco também atingiram um dos segmentos que mais necessitavam de uma mudança de mentalidade e um novo modo de agir: o presbiterado e sua formação nos seminários. Por isso, a Congregação para o Clero, órgão responsável pelo acompanhamento e formação dos presbíteros católicos, oferece à toda Igreja e sociedade a Nova *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*.

A elaboração desse documento teve seu início em outubro de 2014 e concluiu-se na

¹ Mestrando em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: regissoczek@gmail.com

divulgação do documento final em dezembro de 2016. Nesses anos foram inúmeras as contribuições oriundas de toda a Igreja através das Conferências Episcopais e de cada Igreja Particular.

A atualização da nova RF não significa que a temática da formação sacerdotal estivesse esquecida ou pouco refletida; pelo contrário, o magistério dos Pontífices e os Dicasterios da Cúria Romana nos últimos trinta anos foram frutuosos em publicações nesse campo, oferecendo à comunidade católica efetivas orientações nesse âmbito eclesial.

A presente RF servirá como base para a construção das futuras *Ratio Nacionalis*. A proposta da nova RF é apresentar uma formação presbiteral que seja única, integral, comunitária e missionária, tendo como referência as dimensões formativas.

A ideia de fundo é que os Seminários possam formar discípulos missionários ‘enamorados’ do Mestre, pastores ‘com o cheiro das ovelhas’ que vivam no meio delas para servi-las e conduzi-las à misericórdia de Deus. Por isso, é necessário que cada sacerdote se sinta sempre um ‘discípulo a caminho’, carente constantemente de uma formação integral, compreendida como contínua configuração a Cristo (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 2016, p. 18).

1. Elementos fundamentais das dimensões da formação presbiteral

A Exortação Apostólica *Pastores Dabo Vobis*² (PDV) apresentou as quatro dimensões da formação sacerdotal de maneira integrada e complementar. Elas ajudam a formar o futuro presbítero naquilo que vai ser o seu futuro ministério, imagem do Cristo Bom Pastor que oferece a vida por todos. A formação recebida será realizada no seminário, contexto ideal para o progresso das dimensões. A RF resgata a importância de se valorizar as dimensões da formação sacerdotal.

O conceito de formação integral reveste a máxima importância, enquanto é a mesma pessoa na sua totalidade, com tudo o que é e com tudo o que possui, a estar a serviço do Senhor e da comunidade cristã. Aquele que é chamado é um sujeito integral, ou seja, um indivíduo previamente escolhido para alcançar uma sólida interioridade, sem cisões ou dicotomias. Para atingir tal objetivo, é necessário adotar um modelo pedagógico integrado: um caminho que consista à comunidade educativa colaborar com a ação do Espírito Santo, garantindo o justo equilíbrio entre as diversas dimensões da formação (RF 92).

1.1. A dimensão humana

² Exortação Pós Sinodal promulgada no ano de 1992 que trata a respeito da Formação dos Sacerdotes.

O exercício autêntico do ministério sacerdotal é exigente e desgastante. A formação presbiteral deve proporcionar o amadurecimento humano a fim de que o seminarista saiba enfrentar as tensões da vida sacerdotal com serenidade e discernimento, desenvolvendo uma personalidade sólida e própria. A dimensão humana facilitará o desenvolvimento de valores e virtudes, tais como: humildade, coragem, ousadia, sentido para a vida, retidão, discricção, honestidade, etc.

A formação humana é a base de toda a formação sacerdotal, pois desenvolve o crescimento integral da pessoa, permitindo que isso perpassasse a totalidade das dimensões humanas. O indivíduo que se desenvolve em sua humanidade é capaz de cuidar bem da sua saúde física, psíquica, emocional e moral. Terá, portanto, maiores condições de ter uma auto-estima equilibrada, que o guiará no exercício pleno de seus dons, e, assim, colocá-lo a serviço da Igreja e da sociedade como um todo. Tornar-se-á capaz de ser responsável em suas atividades pastorais e superar as fraquezas quando se manifestarem.

É fundamental ressaltar que cada seminarista tem a sua história de vida, e esta deve ser partilhada com os formadores nos diversos momentos formativos como etapa de crescimento pessoal e relacional.

[...] é importante que cada seminarista tenha pleno conhecimento da própria história de vida e partilhando-a com os formadores, o modo como viveu a infância e adolescência, as influências exercidas pela família e pelas figuras parentais, a sua capacidade, ou falta dela, de criar relações interpessoais maduras e equilibradas, assim como de gerir de modo positivo momentos de solidão. Tais informações são relevantes a fim de se poder escolher os instrumentos pedagógicos oportunos, seja para a avaliação do caminho percorrido seja para a melhor compreensão de eventuais momentos de regressão ou de dificuldade (RF 94).

Um outro indicativo de desenvolvimento de personalidade humana é o bom relacionamento com homens e mulheres, de todas as idades e condições sociais. O seminarista é formado para saber trabalhar com a presença dessas duas figuras em sua vida sacerdotal, principalmente com a figura feminina, que é presença marcante e numerosa em nossas comunidades.

A evangelização no mundo digital é uma realidade presente em nossos dias. A aproximação da Igreja do *mass-media* obriga o futuro padre a ter conhecimento de si mesmo para não se expor de maneira equivocada e exagerada e a saber trabalhar nos novos lugares digitais, proporcionando uma verdadeira cultura do encontro e uma comunicação eficiente e séria.

É necessário guardar a devida prudência relativamente aos inevitáveis riscos que a frequência do mundo digital comporta, incluindo várias formas de dependência,

que poderão ser enfrentadas mediante auxílio espiritual e psicológico (RF 99).

1.2. A dimensão espiritual

A dimensão espiritual é a responsável em manter a comunhão e a intimidade com Deus. É a dimensão do transcendente e da mística, numa atitude de sensibilidade e confiança na ação do Espírito Santo. Esse crescimento espiritual ocorre através da oração, do cultivo das devoções populares, da *lectio divina*, da participação consciente na liturgia e nos sacramentos, etc.

A vida de oração é um caminho de interioridade que aproxima o coração do seminarista do coração de Deus. É a pedagogia do encontro da criatura com o Criador. É uma relação dialógica, construída constantemente no seminário com o auxílio das orações litúrgicas e pessoais. Tem lugar especial nessa oração o contato com a Palavra de Deus, que se dá em várias formas e deve ser acolhida de maneira profunda e cotidiana.

Os Sacramentos constituem elemento necessário à conformação com Cristo, principalmente a Eucaristia, que mantém a fé viva e amadurecida, e a Reconciliação, que nos faz experimentar a alegria da misericórdia divina e do eterno recomeço.

A participação cotidiana na celebração eucarística, que encontra a sua natural continuidade na adoração eucarística, permeia a vida do seminarista, de modo a que, ao longo dela possa amadurecer uma constante união com o Senhor (PDV 48).

O caminho espiritual é sempre árduo e não raras vezes é comum desanimarmos nesse itinerário. Para evitar esse quadro é recomendável que cada seminário tenha um diretor ou orientador espiritual aprovado pelo bispo com o intuito de acompanhar regularmente o seminarista em sua caminhada espiritual. A direção espiritual não se trata de uma opção esporádica, mas um compromisso consciente e constante de revisão de vida, de abertura na liberdade, de recolhimento e silêncio interior.

A disciplina e a perseverança espiritual do seguimento a Jesus Cristo se dará principalmente na vivência testemunhal dos conselhos evangélicos da obediência, castidade e da pobreza. A obediência como exercício da autoridade e serviço, a castidade como capacidade de renúncia a si mesmo para a dedicação total a Deus e ao próximo e a pobreza como instrumento de desprendimento total das riquezas mundanas e dos bens terrestres.

1.3. A dimensão intelectual

Os estudos acadêmicos e secundários são parte integrante da formação intelectual dos candidatos ao presbiterado. Com o aprofundamento das ciências filosóficas e teológicas consegue-se efetuar um profundo debate com a sociedade e com a própria Igreja. O uso da razão não nos afasta de Deus e nem nos faz perder a fé; pelo contrário, aproxima-nos Dele e aprofunda nossa experiência transcendente.

A formação intelectual destina-se a levar os seminaristas a atingirem uma forma sólida competência no âmbito filosófico e teológico, mas também uma preparação cultural de caráter geral, de tal maneira que lhes permita anunciar, de modo credível e compreensível aos homens de hoje, a mensagem evangélica, estabelecer um diálogo profícuo com o mundo contemporâneo, e sustentar, à luz da razão, a verdade da fé, mostrando a sua beleza (PDV 26).

Os conhecimentos adquiridos nos estudos facilitam compreender o tempo presente com os seus desafios e realismos. Na formação intelectual, a Igreja absorve esses conhecimentos através da inserção pastoral e da própria reflexão eclesial. A formação intelectual deve acompanhar o futuro presbítero para a vida toda, sendo algo não apenas restrito ao tempo obrigatório de estudos teológicos e filosóficos. Deve-se também superar a tentação de colocar a dimensão intelectual como a mais importante da formação presbiteral.

Por um lado, é necessário não descuidar a sólida e adequada qualidade da formação intelectual; por outro, deve-se recordar que o cumprimento das obrigações relativas ao estudo não pode ser o único critério para determinar a duração do processo formativo do candidato ao sacerdócio, pelo fato de que o estudo mesmo sendo importante, e não sendo sequer secundário, representa, ainda assim, um aspecto somente da formação integral com vista ao presbiterado (RF 118).

1.4. A dimensão pastoral

A finalidade dos seminários é formar homens para o pastoreio e o cuidado com o povo de Deus. A imagem do Pastor é o próprio Cristo, que sempre foi movido em suas ações pela compaixão, bondade, amabilidade e solicitude com os menos favorecidos. Hoje, os futuros presbíteros são formados para fazerem do seu futuro ministério público e eclesial espelho pleno da caridade pastoral. As atividades pastorais deverão ser realizadas em comunidades paroquiais, pequenos grupos e nos diversos âmbitos eclesiais.

A ação pastoral do presbítero é reflexo da formação recebida no tempo formativo. É consciente quando aponta o caminho para Cristo, atinge o próximo e não torna o presbítero autossuficiente e egocêntrico. É eficaz quando feita de forma participativa e comunitária.

O chamado a serem Pastores do Povo de Deus exige formação que faça dos futuros sacerdotes peritos na arte do discernimento pastoral, isto é, capazes de um entendimento profundo das situações do cotidiano e de realizar um bom juízo em suas escolhas e decisões. Para realizar o discernimento pastoral, deve colocar-se no centro o estilo evangélico da escuta, que liberta o Pastor das tentações da abstração, do protagonismo, da excessiva segurança de si e daquela frieza que o tornaria um contabilista do espírito, ao invés de um bom samaritano (*Evangelii Gaudium* 33).

A missão pastoral do padre precisa ser norteadada por sinais de misericórdia, compaixão e testemunho, demonstrando a imagem de uma Igreja-Mãe que acolhe e ama todos os seus filhos. Portanto, não mais a imagem da Igreja e do Pastor soberanos e distantes de todos e afastados da realidade. Os novos desafios pastorais e da evangelização precisam ser abordados e apresentados ao seminarista que, inserido em sua realidade pastoral, encontrará caminhos para atingir os que se encontram no seio da comunidade eclesial e principalmente os que estão por algum motivo distantes do convívio comunitário.

Conclusão

A formação presbiteral sempre foi um dos temas mais discutidos e refletidos pela Igreja Católica. A nova RF quer preparar o presbítero para dialogar com o contexto atual, social e eclesial, reiterando a imagem do padre como o homem *de Deus*, o homem *do diálogo*, o homem *da humanidade* e o homem *da caridade pastoral*.

As mudanças em nossa época, os questionamentos dos valores cristãos, o papel da Igreja e a identidade presbiteral são temáticas que emergem e que necessitam de respostas e fecundas reflexões. Com a fragmentação da vida e das instituições mais tradicionais, como a escola, a Igreja e a família, tornam-se fundamentais novas formas de leitura do atual contexto e uma renovada capacidade de compreender os sinais dos tempos no horizonte eclesial e societário.

A formação dos presbíteros no contexto da nova RF contempla essas e outras demandas. Nunca será um tema fechado em si mesmo. As dimensões da formação motivam e favorecem a formação do presbítero de maneira integral, dando-lhe condições para não estar alheios e distante dessas transformações. A Igreja reconhece a vocação como algo divino, mas não deixa de lembrar que o protagonismo é de cada vocacionado que colabora com o processo formativo.

Referências

Congregação para o Clero/O Dom da Vocação Presbiteral – *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Edições CNBB, 2017.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2013.

JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Pastores Dabo Vobis sobre a formação dos sacerdotes*. São Paulo: Paulina, 1992.

Fomentando a cultura de paz: partilha da experiência de diálogo inter-religioso através do ensino religioso na rede de educação de São João de Meriti/RJ

Gerson Lourenço Pereira¹

RESUMO

A Presente proposta visa compartilhar a experiência da implementação do Ensino Religioso junto à determinada comunidade escolar pertencente à Rede de Educação do Município de São João de Meriti. Partindo da prática do ensino em perspectiva plural, não confessional, tal partilha apresentará a construção curricular comunitária do conteúdo da Disciplina de forma contínua, bem como os resultados concretos na construção de uma cultura de paz baseada na tolerância, solidariedade, cidadania e dignificação do sujeito.

Palavras-chave: Ensino Religioso. Diálogo inter-religioso. Secretaria de Educação de São João de Meriti/RJ.

Introdução

Há sete anos vivo a experiência de lecionar o Ensino Religioso para adolescentes da Rede de Educação Fundamental no Município de São João de Meriti, uma das cidades da Baixada Fluminense, no Estado do Rio de Janeiro. A unidade escolar na qual exerço minha atividade docente é um Centro Integrado de Educação Pública (popularmente conhecido como “Brizolão”), o CIEP 378 Municipalizado Thereza Peixoto Gonçalves.

Dedicação e desafio são as palavras-chave que resumem a realidade vivenciada pela equipe pedagógica que ali trabalha. Circundada por um quadro social marcado por diversas carências e pela violência, sobeja o esforço contínuo em superar as dificuldades na busca pela oferta de uma educação pública de qualidade. Nesse empreendimento é destacado papel dos profissionais de ensino das múltiplas disciplinas, dentre as quais o desempenhado à frente do componente curricular do Ensino Religioso.

Minha proposta neste espaço é compartilhar precisamente algumas ações que, ao longo do período do exercício do magistério em tal localidade, vem contribuindo para a formação de uma cultura de paz por meio do aprendizado sobre a tolerância e o diálogo inter-religioso.

Já dizia Feuerbach que “a religião é um sonho da mente humana”. Mas, o que sonhar? Acreditamos que os sonhos são os desejos manifestados da alma humana. São os anseios de

¹ Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor da Rede de Educação Básica (São João de Meriti/RJ). Professor Convidado do Seminário Metodista César Dacorso Filho

que as realidades sejam transformadas e o que foi não seja mais. Que algo melhor aflore com mais graça e beleza. Podemos chamar isto de esperança também...

Acredita-se no exercício da religião (religiosidade) como esses desejos esperançosos projetados sobre a Transcendência. Como forma de conhecimento manifestada na cultura, tornando possível a construção de uma trama de relações calcada no equilíbrio, na justiça e paz. Pode-se dizer que toda expressão religiosa sonha e espera pela paz.

Obviamente que o sonho da paz não é exclusivo do universo religioso. Onde houver pessoas de bem, vinculadas ou não a um grupo que professe uma crença; que creiam ou não nas realidades transcendentais; haverá iniciativas de luta e construção de uma mentalidade de convívio pacífico e harmônico entre seus semelhantes. Por ser um anseio da alma, é anseio humano e humanitário.

A primeira motivação pessoal para essa partilha principia tanto pelo assentimento, como pela constatação de que a paz é um sonho e também iniciativa de pessoas que querem ver o bem concretizado na humanidade. Inseridos nesse agrupamento social estão os espaços formais dedicados à educação, como o CIEP onde atuo.

A segunda motivação reside na inquietação provocada pela adoção do modelo de Ensino Religioso confessional pela Rede de Educação do Estado (desde 2004), que reverbera noutros municípios do Rio de Janeiro, incluindo a Capital. (JUNQUEIRA, 2007). Diante de tal opção, distinta da assumida pela Secretaria de Educação de São João de Meriti, julgo importante que experiências que enfatizem a pluralidade e o exercício do convívio em harmonia, superando as diferenças no cultivo à diversidade, sejam exploradas. Há, com isto, uma proposta de resistência, mesmo que local e pontual, a este modelo.

Promover a cultura de paz perpassa pela construção de relações que primam pela tolerância à diversidade, bem como ao pluralismo religioso e cultural. Uma das tarefas do Ensino Religioso é facilitar "... A compreensão das formas que exprimem o Transcendente na superação da finitude humana e que determinam, subjacentemente, o processo histórico da humanidade" (FONAPER, 1999, p.30). Essas formas de expressão ajudam a cunhar princípios éticos nas sociedades.

Como uma trama de relações diversas e plurais, em que se mostra imperativo a tolerância como um caminho para a paz, a sociedade brasileira é marcada pela realidade da violência em alguns segmentos, dentre eles o ambiente escolar.

Dessa maneira, direcionarei este artigo em três etapas. Primeira etapa: apresentarei uma sintética conjuntura da realidade que circunda a referida unidade escolar. Segunda etapa: indicarei a forma como se insere o Ensino Religioso no quadro de componentes curriculares da Rede. Terceira etapa: partilharei as ações e projetos executados no espaço escolar específico do CIEP 378 visando o diálogo inter-religioso, a minimização dos problemas en-

frentados e a construção de uma cultura de paz.

1. Conhecendo a realidade da comunidade escolar

O CIEP 378 Municipalizado – Thereza Peixoto Gonçalves está localizado no Morro Santa Helena e foi cedido pelo Governo do Estado do Rio de Janeiro ao Município de São João de Meriti em 1999, sendo assim nomeado em homenagem à mãe de um vereador local. Tal unidade escolar oferece o Ensino Fundamental do primeiro ao nono ano de escolaridade, atendendo alunos da comunidade local e de outras do entorno.

O Morro Santa Helena, localizado na parte mais alta da região central do município de São João de Meriti, no estado do Rio de Janeiro, registra informações da presença de moradores antes da emancipação do município ocorrida em 1947.

A localidade permaneceu conhecida como o Centro da Cidade e manteve-se como o lugar da Sede da Prefeitura de Meriti, mesmo após a construção do Prédio Executivo no bairro de Vilar dos Teles, em 1969.

Ao longo dos anos, com crescimento demográfico e o desenvolvimento urbano do município de São João de Meriti, a comunidade do Morro Santa Helena expandiu-se de maneira desordenada ao longo da década de 1980, aglomerando as moradias nos lotes já existentes na localidade.

A conjuntura da comunidade é marcada por múltiplas carências e pela violência, sobretudo provocada pela presença de facções criminosas que pleiteiam o domínio do tráfico de drogas local. Nesse contexto estão estabelecidos segmentos religiosos de matrizes cristã católica, cristã evangélica pentecostal e neopentecostal e afro-brasileiras.

Em relação a este último aspecto, o Morro Santa Helena corresponde ao quadro religioso de São João de Meriti como ambiente comunitário cuja presença majoritária é de famílias membros das igrejas evangélicas. Segundo dados do Censo de 2010, em um universo demográfico de 598.456 habitantes no município, 167.809 se declaram católicos romanos (36,59% da população), 11.940 espíritas (11% da população) e 163.005 evangélicos (35% da população). Portanto, pouco menos de 90% da população está distribuída entre as duas vertentes cristãs, católica e evangélica. (IBGE, 2010)

Sendo o predomínio evangélico neopentecostal, são constantes na vida escolar do CIEP episódios de intolerância e “demonização” dos elementos culturais e religiosos de outras matrizes. Algo que impõe ao Ensino Religioso a tarefa de orientar desde a base a mentalidade que preze por tolerância e pelo diálogo, evitando ações violentas que vem marcando as cidades vizinhas na Baixada Fluminense e na Capital do Estado nos últimos anos.

Todavia, como se insere o Ensino Religioso segundo as diretrizes para educação do Município? Nelas haveria elementos que possibilitariam a implementação de ações com vistas à resistência ao predomínio de concepção religiosa unilateral ou com pretensões hegemônicas?

2. O Ensino Religioso no Contexto da Rede de Educação de São João de Meriti

A implementação do ensino religioso nas escolas da Rede de Educação de São João de Meriti baseia-se no art. 33 da Lei de Nº 9394/96, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional; assim como no texto constitucional, artigo 210 da Constituição Federal. **É, Portanto, um componente curricular cuja** matrícula/adesão é facultativa. Sua oferta respeita a diversidade religiosa e sua importância e reconhecida para a formação básica comum no processo de maturação da criança e do adolescente do município meretiense. (SECRETARIA DE EDUCAÇÃO, 2018)

Seu recorte não é confessional, sendo incorporado como possibilidade de aprendizagem específica na formação integral dos educandos da Rede. A finalidade é oferecer a compreensão sobre o fenômeno religioso em perspectiva histórica, hermenêutica cultural e empírica (do ponto de vista da experiência espiritual/mística). Sempre levando em consideração a realidade local, havendo o incentivo para o estudo particular e específico do aspecto religioso e das tradições religiosas inseridas na cultura da cidade de São João de Meriti.

Atualmente, como esforço empreendido para a garantia da oferta de um ensino abrangente e plural, especificamente voltado para o Segundo Segmento do Ensino Fundamental, são definidos cinco eixos estruturantes na base curricular comum do Município, a saber: Ritos e Locais Sagrados, enfatizando a geografia religiosa; Tradições Religiosas, visando o conhecimento histórico da formação dos principais segmentos religiosos; Sistemas de Crenças Religiosas, buscando a compreensão fenomenológica das crenças religiosas; Ethos e Cultura Local, investigando as influências do fenômeno religiosos sobre a mentalidade e o comportamento social; e Ética, ressaltando os ensinamentos das tradições religiosas e sua relevância para a construção positiva da sociedade.

Sendo consensual pelos docentes concursado e pela implementação municipal, a não confessionalidade do Ensino Religioso é garantida apesar das pressões tácitas dos segmentos evangélicos da Cidade para que siga, de forma análoga, a opção do Estado do Rio de Janeiro (JUNQUEIRA, 2007). A tensão provocada nesse sentido impõe-se como um fator de dificuldade para o desenvolvimento da aprendizagem desse componente curricular, enfrentada pela contínua resistência institucional (Secretaria de Educação do Município) e local (unidades escolares).

Outra dificuldade é a ausência de um material didático comum. A minimização desse problema é administrado através de periódicas reuniões com professores/as da disciplina, visando a partilha de experiências didático-pedagógicas. Em tais ocasiões há uma exposição de recursos utilizados e conteúdos trabalhados em sala de aula por cada profissional. Há, todavia, uma expectativa da elaboração de material que atenda, dentro da realidade meritiense, essa específica e basilar demanda.

Inserida de tal forma, considerando as demandas, dificuldades e desafios na Rede de Educação Municipal, passo a compartilhar algumas experiências na implementação do Ensino Religioso no CIEP 378.

3. Experiências e sonhos de diálogo e construção da paz

Dentro do contexto urbano em que o CIEP 378 está inserido, figura a realidade da exclusão e violência. Ilustrando, para se ter uma ideia, no ano 2000, no nosso País morreram 45. 233 pessoas assassinadas, significando 27 homicídios dolosos para cada 100.000 habitantes. Aprofundando a verificação da incidência desses homicídios nas áreas urbanas mais pobres, constatou-se que na mesma relação subia para 230 homicídios dolosos para cada 100.000 habitantes, sendo a maioria das vítimas jovens entre 15 a 24 anos, sobretudo negros. (SOCIAL WATCH, 2004, p. 142)

Ao longo dos últimos 18 anos tais índices só aumentaram. Por essa razão, sobretudo na Baixada Fluminense, em particular na cidade de São João de Meriti, convive-se com a inquietação de tornar possível um quadro diferente, mais harmonioso e pacífico, começando pelo ambiente escolar. Uma vez que é creditada ao Ensino Religioso a capacidade de convergir, dentro do seu leque programático, os princípios que favoreçam a enlevação do espírito humano e tomada de consciência em prol da Paz, algumas experiências na unidade escolar onde atuo.

A primeira experiência que relato é a implementação do “Projeto Escola de Paz”. Motivando-me pelo axioma de Hans Kung, “só haverá paz no mundo quando houver paz entre as religiões” (KÜNG, 2003), meu ponto de partida foi a paráfrase: haverá paz nas escolas quando o processo de aprendizagem pontuar que a convivência em meio à diversidade religiosa é um caminho para a construção da paz. Em decorrência das dificuldades pontuadas na Rede, somado ao desafio de fomentar a tolerância e o convívio harmônico, tomamos a iniciativa de refletir em oficinas e rodas de discussão os caminhos para a minimização da violência local.

Como resultado, no ano de 2014, obtivemos êxito na indicação de saídas e a sinalização concreta da mudança de mentalidade com a ação solidária dos/as alunos a instituição

beneficente que atende pessoas carntes da terceira idade.

Outra iniciativa foi a celebração anual da Páscoa, de 2014 a 2018, em perspectiva inter-religiosa, destacando a denúncia das injustiças sociais e as vítimas do quadro de violência geral, da cidade e do bairro, “Celebrando a Páscoa com as Vítimas da Injustiça”. Participando ativamente desse projeto, a comunidade escolar é convidada a associar a figura do Cristo crucificado às vítimas da violência urbana e doméstica, fazendo assim a memória dessas pessoas. O principal resultado obtido é, pois, essa participação ativa da comunidade que sinaliza possibilidades ações e horizontes esperançosos para a superação das violências.

Finalmente, como último relato na direção do fomento de uma cultura de paz e tolerância religiosa, foi a realização do projeto “Combatendo a Intolerância Religiosa”, em 2017. Tratou-se de uma iniciativa interdisciplinar em parceria com uma das professoras de Matemática do CIEP 378, Prof^a Maria de Fátima. Motivados pelas recentes notícias de ações violentas de evangélicos contra terreiros de Candomblé no município vizinho, Duque de Caxias, incentivamos os/as alunos/a a desenvolverem pesquisas sobre as religiões presentes em São João de Meriti e a confeccionarem os símbolos. No mútuo aprendizado, apreenderam tanto o significado religioso e as potencialidades geométricas, no ensino da matemática.

Conclusão

Espero que com tais relatos, exprimindo a inquietação e desejo por um Ensino Religios de qualidade, supraconfessional e integrador, tenha contribuído para o estímulo e esperança da busca pela fomentação de uma cultura de paz através da comunhão ecumênica e inter-religiosa.

Referências

FONAPER. *Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso*. 3 ed. São Paulo: Ave Maria, 1998.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 4^a Ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

SOCIAL WATCH: informe 2004. *Miedos y misérias: obstáculos a la seguridad humana*.

JUNQUEIRA, Sérgio R. A.; CORRÊA, Rosa L. T.; Holanda, Ângela M. R. *Ensino religioso: aspectos legal e curricular*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CARON, Lurdes (org) e Equipe do GRERE. *O ensino religioso na nova LDB: histórico, exi-*

gências, documentário. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DA PREFEITURA DE SÃO JOÃO DE MERITI. ***O ensino religioso nos anos finais (documento em elaboração).*** São João de Meriti: Secretaria de Educação, 2018.

Formação docente e o conhecimento religioso em sala de aula.

Edile Maria Fracaro Rodrigues¹

RESUMO

A formação do/a docente de Ensino Religioso (ER) carece de uma leitura crítica das realidades sociais para buscar os referenciais para a organização e redirecionamento do trabalho dos/as professores/as em sala de aula. Com a homologação da Base Nacional Curricular Comum (BNCC) e a definição do conhecimento religioso como objeto de estudo do ER, o presente trabalho, qualitativo, por meio de revisão bibliográfica, propõe apresentar a relação dos saberes docentes de Tardif (2002) e o conhecimento religioso em sala de aula. Entender a forma de aquisição de saberes dos/as docentes segundo Tardif (saberes pessoais, saberes provenientes da formação escolar, saberes da formação profissional para o magistério, saberes provenientes dos programas e livros didáticos usados no trabalho e Saberes provenientes de sua própria experiência, na sala de aula e na escola) é importante para a construção da identidade deste componente curricular, pois os/as docentes e a disciplina de ER vivem, na atualidade, numa encruzilhada entre o velho e o novo, o estabelecido e o desafiador.

Palavras-chave: Formação docente; conhecimento religioso, Ensino Religioso.

Introdução

A proposta do presente trabalho, qualitativo, por meio de revisão bibliográfica, é apresentar uma relação dos saberes docentes de Tardif (2002) e o conhecimento religioso em sala de aula, pois com a homologação da Base Nacional Curricular Comum (BNCC), o conhecimento religioso é o objeto de estudo do Ensino Religioso (ER).

Oliveira (In: JUNQUEIRA et al, 2017a, p.156) inicia seu verbete “Conhecimento Religioso” com os seguintes questionamentos: “O ‘conhecimento religioso’ é passível de ensino em sala de aula no contexto brasileiro multicultural e plurirreligioso? Docentes de ER responderão afirmativamente, mas como, então, ensinar em sala de aula o ‘conhecimento religioso’?”. Para Oliveira, o conhecimento religioso é interativo e aponta a sua interação com os “métodos e os escrutínios das ciências humanas e naturais” (OLIVEIRA In: JUNQUEI-

¹Doutora em Teologia – Mestre em educação (PUCPR). Professora do Eixo Humanístico, na disciplina de Cultura Religiosa, da PUCPR. edilefracaro@gmail.com

RA et al, 2017, p. 157).

A sala de aula, a escola e a comunidade são espaços que apresentam questões complexas, quando temas e problemas são sobrepostos à interdependência dos sujeitos e a aspectos de uma mesma realidade que são ampliados e diversificados por dinâmicas multicausais. Assim, a formação do/a docente de ER carece de uma leitura crítica das realidades sociais para buscar os referenciais para a organização e redirecionamento do seu trabalho em sala de aula.

O processo formativo dos professores requer diferentes formas que contemplem não só o domínio de conteúdos específicos, mas também a transformação destes em conteúdos de ensino. Como processo contínuo, a formação docente precisa ser entendida não apenas como um saber fazer, mas saber o que fazer, como fazer e por que fazer.

Tardif reflete sobre saberes profissionais docentes, os lugares de atuação dos/as professores/as, as organizações formativas ou laborais e os instrumentos de trabalho docente. Também aborda as fontes de aquisição desses conhecimentos e como se integram ao trabalho docente (TARDIF, 2002). E a partir das proposições de Tardif, buscou-se refletir sobre o objeto de estudo do ER, o conhecimento religioso.

1 Saberes provenientes da história de vida

Para Tardif, há um saber docente adquirido anteriormente ao ingresso à carreira profissional. A socialização escolar enquanto estudante marca a socialização social enquanto docente. Ou seja, o saber-fazer e o saber-ser são construídos durante a história de vida. “[...] o que foi retirado das experiências familiares ou escolares dimensiona, ou pelo menos orienta, os investimentos e as ações durante a formação inicial universitária” (TARDIF, 2002, p. 69).

Os saberes pessoais de professores/as advêm da família e do ambiente de vida, espaços por excelência do conhecimento religioso. E no espaço escolar o professor/a de ER poderia tratar o conhecimento religioso a partir de sua confessionalidade ou ausência dela.

Entretanto, tal constatação não invalida o conhecimento religioso como objeto de estudo, tão pouco poderia ser base para aqueles que não concordam com a presença do ER no espaço escolar, pois segundo PASSOS (2011, p. 83), “O método científico não pode afirmar ou negar a autenticidade do conhecimento religioso por insuficiência de seu próprio método”.

Segundo Santos e Santos (2009, p. 52), a não neutralidade do conhecimento se evidencia quando se articulam sujeito/objeto/saber, provocando “uma onda de repercussão, migrando para outros conceitos afins, oferecendo a ressignificação e reorganização; possibilitando um novo olhar, resultando em mudança de atitude e um novo sentimento de

harmonia e pertencimento ao mundo”.

Na presente reflexão, não se entende como problema o professor expressar sua confessionalidade ou ausência dela. Como em qualquer disciplina, há um recorte epistemológico na formação do professor e, conseqüentemente, na escolha de suas leituras. Isso, de algum modo, pode ser facilmente identificado no campo das ideologias, com o registro patente de posicionamentos um pouco mais radicais no posicionamento político, por exemplo, de professores/as.

O que se deve, portanto, considerar em qualquer área do conhecimento, é intenção da prática pedagógica, bem como as políticas públicas que gerem o sistema educacional. O conhecimento religioso faz parte da dimensão humana e vai além da superfície dos fatos, acontecimentos, gestos, ritos, normas e formulações.

2 Saberes provenientes da formação escolar

A devida contextualização do ser humano no tempo e no espaço é muito importante para a compreensão do espaço escolar. Em relação aos saberes provenientes da formação escolar, vemos na história e na legislação brasileira os modelos de ER que acompanharam muitos professores nos seus tempos de banco escolar.

Percebe-se iniciativas promovidas no sentido de construir o ER como componente curricular no decorrer de sua construção histórica, desde uma compreensão como um elemento que colaboraria na “formação moral” das gerações até a reflexão sobre sua dimensão pedagógica e epistemológica. A situação da formação de profissionais para o ER, especialmente a partir de meados da década de noventa, mobilizou um significativo processo de organização de diversos cursos de licenciatura e de pós-graduação.

Considerando a falta de uma formação específica, o/a professor/a de ER pode recorrer a esses saberes provenientes da formação escolar. Assim, a alteração na concepção do ER a partir de um modelo fenomenológico pode não produzir a alteração dessa concepção em sala de aula.

3 Saberes da formação profissional para o magistério

Uma habilitação em ER se estrutura em dois pressupostos: um epistemológico, cuja base é o conjunto de saberes das Ciências da Religião e Teologia, e um pedagógico, constituído por conhecimentos necessários à educação para a cidadania.

Vê-se diferentes concepções de ER no decorrer da história da educação brasileira. Tais concepções tem sua origem no contexto sociopolítico e jurídico brasileiro e, conse-

quentemente, influenciarão as políticas de formação de professores.

A partir da história, da legislação e das pesquisas do ER, a complexidade dos debates. Não é foco deste trabalho o levantamento histórico do ER, tão pouco os aspectos legais que antecedem a homologação da BNCC (2017). Compreende-se aqui que no espaço escolar, longe de quaisquer formas de proselitismo, pode-se favorecer a reflexão sobre aspectos fundamentais da existência humana, promovendo a inserção do/a estudante nas questões sociais do dia a dia. “Pensar o Ensino Religioso a partir de um marco estruturado de leitura e interpretação da realidade é um grande passo para garantir a participação do cidadão na sociedade de forma autônoma (RODRIGUES et al., 2015, p.13).

É no espaço escolar que se percebe as contradições do contexto social, os conflitos psicológicos, as questões da ciência e as diferentes concepções de valores dos atores envolvidos nesse processo. Por isso, é preciso compreender o caminho do processo formador docente juntamente com os elementos tecnológicos, pedagógicos e institucionais que ocorrem não apenas em sua atuação, mas no processo de formação inicial e continuada.

4 Saberes provenientes dos programas e livros didáticos usados no trabalho

Como espaço qualificado para o desenvolvimento dos atores sociais no seu processo de ensino e aprendizagem, o ambiente escolar também é o espaço onde a cultura escolar pode ser identificada em duas instâncias de referência: o conjunto de e instrumentos utilizados para as atividades de ensino e aprendizagem e as inter-relações que se sucedem a partir dessas atividades (FERNANDES, 2005).

“A expressão cultura material escolar, portanto, se define a partir de um conjunto de elementos que — direta ou indiretamente — subsidiam o processo de ensino-aprendizagem nas suas mais variadas expressões e espaços físico- sociais” (RODRIGUES et al, 2009, p. 184).

Duas implicações são trazidas no bojo da discussão sobre a cultura material escolar como um caminho de compreensão e orientação na formação docente: 1. apreender a trajetória do próprio objeto de estudo; 2. não esquecer que a noção de trajetória se aplica também ao momento em que o objeto se transforma em documento, ou seja, em um instrumento pelo qual adquire novo sentido, novos usos; ao momento em que se torna, enfim, fonte de informação e aprendizagem (FISCARELLI e SOUZA, 2007, p. 97).

Cursos, palestras, livros, programas de formação docente — seja por opção pessoal ou por determinação institucional — são materializados tornando uma importante fonte da cultura escolar. Uma formação consistente que pode garantir a liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber.

5 Saberes provenientes de sua própria experiência, na sala de aula e na escola

A experiência na profissão, segundo Tardif (2002, p. 61), é destacada pelos professores “como fonte primeira de sua competência, de seu ‘saber-ensinar’” e que o trabalho docente não “é uma simples sobreposição linear de receitas e conhecimentos práticos adquiridos com o tempo”(TARDIF e LESSARD, p. 285).

Para os autores, “experiência se refere à aprendizagem e ao domínio progressivo das situações de trabalho ao longo da prática cotidiana” (TARDIF e LESSARD, p. 285). Em sala de aula, portanto, o/a professor/a é guiado/a por dois saberes: o conhecimento das normas que orientam sua prática e o conhecimento das teorias científicas.

A reflexão sobre a formação de professores de ER, desde os cursos livres realizados em espaços das igrejas em parceria com secretarias de educação até os cursos oferecidos por Instituições de Ensino Superior credenciadas pelo Ministério da Educação, é importante para verificar as concepções do ER e as consequências para o cotidiano da sala de aula.

A visão de aperfeiçoamento vai ao encontro da melhor qualificação do docente, engajado em uma associação de classe que contribuirá para o fortalecimento da identidade profissional. A preocupação com a formação do professor de ER por meio de debates e produção científica sugere uma superação das tradicionais aulas de religião e apontam que os/as professores/as estão procurando inserir em suas aulas conteúdos que tratem da diversidade de manifestações religiosas, dos seus ritos, das suas paisagens e símbolos, as relações culturais, sociais, políticas e econômicas de que são impregnadas as diversas formas de religiosidade.

Considerações

O profissional docente busca ações que venham confirmar o seu espaço, identificando assim sua profissão com suas ações pedagógicas. Ressalta-se a necessidade do/a docente buscar a significação social da profissão e como isso deve se tornar importante para sua prática; rever os conceitos de tradição, incorporando as práticas tidas como culturalmente significativas para a sociedade, no atendimento das necessidades da realidade e, por último, confrontar teoria e prática, analisando-as à luz das teorias existentes e a construção das novas teorias.

E uma profunda reflexão vem sendo desencadeada em relação à formação do professor de ER, pois os/as docentes e a disciplina de ER vivem, na atualidade, numa encruzilhada entre o velho e o novo, o estabelecido e o desafiador. Daí a pertinência de pesquisar a for-

mação e a identidade docente, que apesar de parecem ser temas distintos, na essência, são complementares.

Referências

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Base Nacional Comum Curricular**, 2017.

FERNANDES, Rogério. **Cultura de escola: entre as coisas e as memórias**. Pro-Posições, v. 16. n. 1(46), p. 19-37, 2005. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/864375> Acesso em: 08 set. 2008.

FISCARELLI, Rosilene Batista de Oliveira; SOUZA, Rosa Fátima. **Símbolos da excelência escolar: história e memória da escola pública inscrita em troféus**. Revista Brasileira de História da Educação, v. 14, p. 96-117, 2007.

OLIVEIRA, Ednilson Turozi. Conhecimento religioso. In: JUNQUEIRA, Sérgio, BRANDENBURG, Laude, KLEIN, Remi. **Compêndio do Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017a.

PASSOS, João Décio. **Teologia e outros saberes** — uma introdução ao pensamento teológico. São Paulo: Paulinas, 2011. 2.^a ed.

RORIGUES, Edile Fracaro; ; GILZ, Claudino; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério **Cultura material escolar e ensino religioso: um caminho para a formação do professor de ensino religioso**. Rev. Diálogo Educ., Curitiba, v. 9, n. 26, p. 181- 195, jan./abr. 2009.

_____; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; MARTINS FILHO, Lourival José. **Perspectivas pedagógicas do ensino religioso** – formação inicial para um profissional do ensino religioso. Florianópolis: Insular. 2015.

SANTOS, Ana Cristina Souza; SANTOS, Akiko. Obstáculos epistemológicos no diálogo dos saberes. In: SANTOS, Akiko; SOMMERMAN, Américo (Orgs) **Complexidade e Transdisciplinaridade** – em busca da totalidade perdida. Porto Alegre: Sulina, 2009.

TARDIF, Maurice. **Saberes docentes e formação profissional**. Petrópolis: Vozes. 2002.

_____, Maurice; LESSARD, Claude. **O Trabalho docente: Elementos para uma teoria da docência como profissão de interações humanas**. Petrópolis: Vozes. 2005.

Infância e pedagogia cristã¹: a alteridade² na educação.

Jacqueline crepaldi souza³

RESUMO

A pedagogia de Jesus situa-se na educação para a alteridade. Neste sentido, a pesquisa bibliográfica aqui apresentada tem por objetivo revelar o fundamento das pedagogias em outras épocas, tais como na antiguidade, na idade média e na idade moderna. Como conclusão, destaca-se a pedagogia cristã, fundadora da infância educada na alteridade. Ela talvez possa ajudar a construir uma nova sociedade.

Palavras-chave: infância. Pedagogia cristã. Alteridade.

Introdução

O conceito pedagógico de infância tem importantes testemunhos ao longo do tempo. Desde a educação antiga, passando pela idade média e chegando à idade moderna, os cenários da educação da infância estão sempre presentes, revelando-se de acordo com cada sociedade. Esses conceitos tornaram-se basilares para se compreender a educação na contemporaneidade. Neste aspecto, esta comunicação tem como objetivo analisar a construção pedagógica do conceito de infância em diferentes épocas e discutir a presença ou ausência do fator alteridade em cada conceito. Destaca-se a pedagogia de Jesus como modelo de vida que reflete valores exemplares que podem guiar o conjunto da sociedade.

1 A pedagogia na antiguidade: a educação da criança antes do nascimento de Jesus

A construção pedagógica do conceito de infância nos remete a épocas distantes. No Egito, por exemplo, reconhecido como o berço da cultura e da instrução, há ensinamentos que remontam ao século XXVII antes da era comum (a.e.c.), em que a classe dominante ditava a educação com instrução intelectual, profissional e ético-comportamental (Manacorda, 2010, p. 57). Ensinava-se às crianças ricas a falar bem, ou seja, a oratória era usada para discursar às multidões e aplacá-las. A ideia era formar pessoas do palácio peritas na palavra, no

¹ Esta comunicação é uma versão ligeiramente modificada de uma parte da Tese de Doutorado da autora: *Educar e cuidar da dimensão religiosa da criança: fundamentos pedagógicos para a Educação Infantil*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2018.

² Cf. O termo alteridade significa justiça social, relação ética, convivência sem dominação. Com Emmanuel Lévinas (2010, p. 246), vê-se o outro como único e pertencente a uma multiplicidade dessemelhante. Exatamente por ser único no mundo é também responsável por todo o universo.

³ Doutoranda em Ciências da Religião – PUC Minas. Pesquisa financiada pela CAPES. Orientação: Professor Doutor Paulo Agostinho Baptista. E-mail: jacquelinecrepaldisouza@gmail.com.

comando e, os outros, peritos em atividades ou nas artes. A pedagogia⁴ formadora das classes dominantes utilizava técnicas de domínio e a pedagogia formadora de classes dominadas lançava mão de técnicas de produção.

Em sociedades antigas, a pedagogia da infância era diferenciada. Na educação chinesa antiga, a criança era uma mera imitadora, decorando e recitando textos até fixá-los. Sem compreender o significado do que lia, a criança era obrigada a treinar, impedindo a formação de novos hábitos, o raciocínio e a criatividade. A educação hindu se diferenciava da chinesa devido ao sistema de castas da sociedade. “a educação hinduísta tendia para a contemplação e para a reprodução das castas — classes hereditárias —, exaltando o espírito e repudiando o corpo” (gadotti, 1999, p. 22).

A educação judaica antiga diferenciava-se da educação oriental. Nessa educação hebraica, a criança era vista como ser de personalidade. A educação era meio de ajudar a desenvolver esse potencial. Nesta visão, a educação era tida como teocracia, dada pelos escribas e sacerdotes e seu centro eram a bíblia⁵ e o talmude (piletti; piletti, 2006, p. 21). O talmude, livro sagrado dos judeus, foi criado no século ii. Ele continha os preceitos básicos dos judeus, as tradições, as doutrinas, as cerimônias etc. De acordo com esse código religioso, a criança deveria ser punida com uma das mãos e acariciada com a outra. Nesse modelo, quem detém o controle do estado regula os preceitos morais. Os poderes político e religioso andam lado a lado.

Na grécia antiga, platão escreveu extensamente sobre a educação. Um de seus diálogos mais notáveis trata da possibilidade ou impossibilidade de se ensinar virtude e coragem (postman, 1999, p. 21). No século iv (a.e.c.), o educador era visto como nutridor na infância, educador das palavras na política ou como educador nas ações de guerra na adolescência (manacorda, 2010, p. 60). Platão, que se preocupava em transformar sua pólis em um lugar mais justo e melhor, via a educação da infância como possibilidade de mudança. No modelo platônico, a formação educacional é tida como chave de todas as transformações éticas (sarmiento; gouvea, 2008, p. 45).

Por volta de 384 a.e.c., tanto platão como seu discípulo aristóteles viam a infância não como uma etapa de vida, mas como uma possibilidade evolutiva do ser humano. A paideia grega foi o mais avançado ideal de educação na antiguidade. Nele, a educação integral consistia na valorização da transmissão de cultura da sociedade e na valorização da pessoa em sua cultura, formando uma nova cultura. Nesse entrelaçar de influências, “os gregos criaram uma pedagogia da eficiência individual e, concomitantemente, da liberdade e da convivência social e política” (gadotti, 1999, p. 30). Entretanto, divergências surgiram. Esparta insistia na ginástica e na educação moral. Atenas insistia na preparação teórica para a política⁶. Se-

4 Manacorda (2010, p. 33) diz que a riquíssima iconografia egípcia não apresenta imagens de escola. Porém, a tradição posterior do Oriente apresenta o mestre sentado na esteira, no interior de um prédio ou à sombra de uma figueira.

5 Segundo a tradição aceita pela maioria dos cristãos, o primeiro Testamento foi escrito há mais de 1.500 anos A.E.C.

6 O currículo de Platão preparava as crianças para serem reis (GADOTTI, 1999, p. 30). Vinte e três deles chegaram ao poder. O próprio Platão queria ser rei.

gundo gadotti (1999, p. 31), “o *humanismo ateniense* pautava-se pela supremacia de outros valores, já que, em suas escolas, mesmo aristocráticas, as maiores disputas não eram físicas, mas intelectuais — buscava-se o conhecimento da verdade, do belo e do bem”.

Enquanto a pedagogia ateniense destinava a escola primária a ensinar a leitura do alfabeto, da escrita e do cômputo, na roma antiga não havia educação pública para a primeira infância. O que acontecia no século v (a.e.c.) na roma antiga é que o primeiro educador era o *pater familias*. Nele, a função educadora do pai é essencial. Esse tipo de educação reza que “o pai é dono e artífice de seus filhos” (manacorda, 2010, p. 97). Isso porque o pai era o dono das terras e das famílias, formando um núcleo rural composto de mulheres, filhos, escravos, animais e bens.

Assim, a educação pública da primeira infância⁷ não era reconhecida na roma antiga. A tarefa do estado era confiar a criança a um magistrado, o “pedônomo”, um legislador da infância que trabalhava coletivamente. Portanto, crianças da aristocracia e crianças do povo tinham educação diferenciada na antiguidade. A tradição grega ajudou nessa diferenciação contrapondo dois modelos ideais de educação: aristocratas guerreiros e o povo de produtores. A esse conflito se atrelará outro com base social semelhante que dará origem à polêmica entre a excelência por nascimento e à excelência adquirida, entre virtudes inatas e virtudes aprendidas, entre natureza e educação (manacorda, 2010, p. 63).

2 A pedagogia na idade média: jesus e a concepção de criança como ser de afeto

O nascimento de jesus marcou o início do império cristão. A pregação apostólica, no século i depois de cristo, foi grande acontecimento da época. A pedagogia de jesus veio a destacar-se com muita sensibilidade. Gadotti (1999, p. 51) diz que, “do ponto de vista pedagógico, cristo havia sido um grande educador, popular e bem-sucedido”. Seus ensinamentos, ligados à vida, sua pedagogia concreta, suas parábolas, sua linguagem erudita e sábia contribuíram para sensibilizar a sociedade em relação às crianças. Jesus tornou as crianças visíveis⁸ com sua pedagogia de amor: “deixai vir a mim as criancinhas, delas é o reino dos céus”. Pedagogia da alteridade expressa em gestos e palavras. Os ensinamentos de jesus foram seguidos por aurélio agostinho, que foi um dos “pais da igreja” e um grande educador no que se refere à educação cristã na antiguidade⁹.

Santo agostinho foi o mestre da pedagogia cristã (cambi, 1999, p. 135) e o mais ativo

7 Em Áries (1978, p. 36), a primeira idade é a infância em que os dentes se plantam. Essa idade tem início quando a criança nasce e vai até os sete anos. Nela, aquilo que nasce é chamado de *enfant*, significando criança, que quer dizer não falante.

8 Postman (1999, p. 33) diz que o que tornou visível a ideia de infância foi a imprensa do século XVI. Ele também assegura que a infância está desaparecendo (1999, p. 158).

9 Gadotti (1999, p. 52) diz que, a partir do século IX, sob inspiração de Carlos Magno, a educação visava não ensinar, mas doutrinar as massas “mantendo-as dóceis e conformadas”.

e brilhante dos padres da igreja (piletti; piletti, 2006, p. 53). Em seus ensinamentos encontra-se uma boa base educativa. A metáfora do andaime ajuda a expressá-la: “o conhecimento é como um andaime que ajuda a construir o edifício do amor e da sabedoria, edifício que durará para sempre, inclusive quando o conhecimento for esquecido” (santo agostinho *apud* rubio, 1995, p. 333). As *confissões* de aurélio agostinho (1984) mostram, de forma autobiográfica, a fragilidade humana e a luta dramática para seu crescimento interior.

Paulo de tarso, logo após a morte de jesus, também divulga que a fé e não o cumprimento dos deveres da lei é que funda uma nova ligação das pessoas com deus, pois “a fé em jesus cristo tornou os homens aptos a serem ministros de uma aliança nova, não da letra, e sim do espírito, pois a letra mata, mas o espírito comunica a vida” (ii cor 3,6). Estendendo sua aliança a todos os povos da terra, e não mais apenas ao povo judeu, a resposta de jesus foi a ressurreição em que “todas as diferenças de nação, gênero ou condição social ficaram superadas” (comparato, 2006, p. 78). Paulo de tarso disse: “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só, em cristo jesus” (gl 3,28).

Este tipo de comportamento ético influencia para além de ideias e doutrinas. Modelos pessoais de vida refletem valores exemplares que guiam o conjunto da sociedade. Entre esses modelos encontram-se são francisco de assis e tomás de aquino. Na época de são francisco, ricos e pobres viviam grande divisão. Optando pela radicalidade, francisco viveu na pobreza a alegria. Em contraste com a mentalidade capitalista urbana da época, decidiu imitar a cristo com “aguda repugnância pela riqueza material, em especial pelo dinheiro, símbolo maior da economia capitalista” (comparato, 2006, p. 133). Em 1224, nasce tomás de aquino, que fez uma síntese entre a educação cristã e a educação greco-romana, criando a educação integral, vista como um desabrochar das potencialidades da criança. Assim, o cristianismo, fundado na tradição hebraica, marca uma nítida separação da antiga tradição que excluía as classes populares da educação. Segundo manacorda (2010, p. 149), além do traço característico do cristianismo como queda do preconceito contra a educação do povo, o cuidado afetuoso é sua característica principal.

Na renascença, período compreendido por alguns estudiosos entre fins do século xiv e o fim do século xvi, seguido por estagnação de dois séculos, a igreja romana custa a exercer sua autoridade, porém permanece sendo a principal fonte de educação. Os modelos de escolas a partir do século xvi, como nos diz zabala (2010, p. 56) incluíam leitura, escrita, noções matemáticas e medidas que visavam ao desenvolvimento de outras capacidades, sendo a formação religiosa a reguladora de todas elas. Tida como período de grande revolução pedagógica, na renascença, os professores dos *studia humanitatis*, os humanistas, difundiram um movimento chamado, pelos historiadores, “humanismo”. Na renascença, os humanistas cristãos educavam na “ideia de um deus que salva e renova a liberdade da criatura que reflete sua imagem numa misericórdia tão generosa que a faz colaborar com sua própria salvação”

(Iacoste, 2004, p. 843). A caridade, expressa em fé e obras, é fundamento da “filosofia de cristo”. Nessa época, também surgem gênios, como montaigne, cervantes e shakespeare.

No fim do século xvi, entre 1586 e 1599, aparece o *ratio studiorum*. Nessa regulamentação rigorosa do sistema escolástico jesuítico, a organização em classes, horários, programas e disciplinas modificou o ensino herdado do humanismo para ser utilizado a serviço do objetivo religioso. A caridade como forma de sair de si para encontrar o outro fez, naquela época, a infância ser vista como tempo de alegria, afeto e bondade. Em 1600, a educação é fortemente exigida. A invenção da imprensa ajuda o desenvolvimento econômico e social. Não mais uma aculturação imposta, mas uma “educação útil” começa a ser necessária para as classes subalternas e para os produtores. O período da revolução inglesa, de 1642 até 1648, destaca a grande burguesia capitalista de armadores, mercadores e banqueiros. Já para diversos historiadores franceses, em 1715, aproximadamente, surge o iluminismo.

3 A pedagogia na idade moderna: os iluministas e a concepção da criança perfeita em si

O período que se estendeu até 1789, com predomínio do regime absolutista que concentrava o poder no clero e na nobreza, teve seu fim com a revolução francesa. Gadotti (1999, p. 87) explica que o discurso dos grandes pensadores e intelectuais daquela época, os chamados “iluministas”, tinha apego à racionalidade e luta em favor da liberdade individual, contra o obscurantismo da igreja e a prepotência dos governantes. Entre os iluministas, jean-jacques rousseau inaugurou uma nova era na história da educação: resgatou a relação entre educação e política; centralizou, pela primeira vez, o tema infância na educação e considerou a criança em um mundo próprio que é preciso compreender.

Rousseau, montessori e claparède compartilham ideias e consideram a infância como período de plasticidade, adaptabilidade e espontaneidade, e a idade adulta, como cristalização. A obra *emílio*, de rousseau, de 1759, é um bom exemplo da representação da criança naquela época. Os emílios são as crianças cuja educação questiona o iluminismo. O século das luzes¹⁰, com seu destaque para a razão e a negação da emoção, foi o palco da escrita de rousseau. Nesse contexto, rousseau desloca sua análise para o social: emílio é a representação da bondade de toda pessoa. Mais exatamente, os emílios representam uma concepção de infância em que cultura e pessoa têm foco na educação fundada num imaginário de bondade e inocência natural. A pedagogia da infância, em rousseau, teve antecessores como montaigne e locke¹¹. A infância natural em contraste a uma infância social é entendida por rousseau

10 O Século das Luzes, ou Iluminismo, refere-se a um movimento intelectual surgido na segunda metade do século XVIII que enfatizava a razão e a ciência como instrumentos de explicação do universo.

11 Gadotti (1999, p. 65) relata a educação humanista de Montaigne e a educação do formalismo humanista (GADOTTI, 1999, p. 78; 85) em Locke.

(1995, p. 11) da seguinte maneira:

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é uma unidade fracionária que se liga ao denominador e cujo valor está em relação com o todo, que é o corpo social.

Na educação de rousseau, o pacto, ou as combinações feitas com as crianças são um dos pontos principais. Quando alguém cerca um jardim e diz: “isto é meu!” Os outros precisam respeitar. Mas, nem sempre quem tem um jardim respeita o jardim do outro. Para rousseau é no compromisso do acordo que a criança entra para a sociedade¹². Essa base da pedagogia de rousseau é vista por manacorda (2010, p. 296) como um plano de educação que estabelece relação entre educação e sociedade. Assim, ler rousseau como “pai do esponteísmo” ou “pai da escola nova”, como muitos educadores o consideram (cerizara, 2001, p. 19), torna-se uma simplificação banal. Na verdade, sua pedagogia “responde mais especificamente às necessidades da ideologia burguesa” (charlot, 1983, p. 48). Uma ideologia¹³ que define a modernidade: exploração econômica e vazão de alteridade.

Conclusão

A educação basilar da nossa pesquisa é a educação da fraternidade e da alteridade fundada em jesus. Na contramão dessa educação está a educação em rousseau, que pode ser resumida como a pedagogia da nobreza. Ainda elitista (gadotti, 1999, p. 88) porque apenas os mais capazes prosseguiram até a universidade, é distante da educação para a alteridade porque insiste na formação social individualista e, o mais agravante, é a educação da exploração econômica porque associa a ideia de *liberdade* com a ideia de *propriedade*, ou seja, seu fim é a acumulação de riqueza. Esse tipo de educação é o oposto daquela aqui proposta, em que, “a justiça e a caridade exigem que toda riqueza supérflua seja utilizada (no plano nacional e internacional) para prover as necessidades dos pobres” (lacoste, 2004, p. 1444). Para isso, é importante que a educação das crianças da contemporaneidade leve a condenar a avareza, a subordinar as riquezas materiais às riquezas espirituais e a reconhecer que toda família tem direito à propriedade privada. Voltada para a alteridade, a pedagogia contemporânea deve levar à construção do conceito de infância como cuidado afetivo e queda do preconceito. Afirma-se que a pedagogia de jesus tem muito a nos ensinar a esse respeito.

12 No entanto questiona-se a quem deve servir esse compromisso e em que sociedade. Nosso olhar de alteridade nos obriga a ver o compromisso de acordo com uma multiplicidade dessemelhante. A criança tem compromisso de respeitar o jardim e deve fazê-lo, mas não deve se esquecer da outra criança, aquela que não tem um jardim. Eis o nosso compromisso: o face-a-face, sociabilidade em uma sociedade mais justa, a fraternidade cristã.

13 Charlot (1983, p. 48) explica que todo processo ideológico pressupõe três momentos que podem ser reencontrados na elaboração pedagógica: a separação entre educação e realidade social; a transformação dos problemas da educação em problemas autônomos, teorizados num sistema ideal; e a justificação, por esse sistema ideal, do papel desempenhado pela educação na realidade social.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. Confissões. São Paulo: Paulus, 1984.
- II CORÍNTIOS. In: A Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 2012.
- CERIZARA, Ana Beatriz. Rousseau: a educação na infância. São Paulo: Scipione, 2001.
- CHARLOT, Bernard. A mistificação pedagógica: realidades sociais e processos ideológicos na teoria da educação. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- COMPARATO, Fábio Konder. Ética: direito moral e religião no mundo moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- FOULQUIÉ, Paul. Dicionário da língua pedagógica. Lisboa: Livros Horizonte, 1971.
- GADOTTI, Moacir. História das ideias pedagógicas. São Paulo: Ática, 1999.
- GÁLATAS. In: A Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 2012.
- LACOSTE, Jean-Yves. Dicionário crítico de teologia. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Paulinas, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MANACORDA, Mario Alighiero. História da educação: da antiguidade aos nossos dias. São Paulo: Cortez, 2010.
- PILETTI, Nelson; PILETTI, Claudino. História da educação. São Paulo: Ática, 2006.
- POSTMAN, Neil. O desaparecimento da infância. Rio de Janeiro: Graphia, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emílio ou da educação. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SARMENTO, Manuel; GOUVEA, Maria Cristina Soares de. Estudos da infância: educação e práticas sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- ZABALLA, Antoni. Como aprender e ensinar competências. Porto Alegre: Artmed, 2010.

Perfil das obras acadêmicas sobre ensino religioso na região norte/Brasil.

Marcos Vinicius de Freitas Reis¹

RESUMO

Este texto visa mapear as produções acadêmicas que discutem a realidade do Ensino Religioso na Região Norte. Percebeu-se a escassez de produções científicas sobre o tema na Amazônia e poucos são os trabalhos que discutem a realidade do profissional de Ensino Religioso nesse contexto. A pesquisa foi realizada nos sites do Google Acadêmico, Banco de Teses da CAPES, Portal de Periódicos/CAPES, das universidades públicas e privadas do Brasil e no *Curriculum Lattes* de pesquisadores e professores que têm envolvimento com a temática Religião. Identificou-se que boa parte das produções feitas e publicadas por instituições particulares, mantidas por instituições religiosas, não são adstritas à Região Norte.

Palavras-chave: Ensino Religioso. Campo Religioso Amazônico. Educação e Religião.

Os Estados da Região Norte não possuem seus encontros de formação para professores e pesquisadores de Ensino Religioso ou de outros temas sobre o fenômeno religioso. Apesar da ampliação no número de eventos, grupos de pesquisas e debates em torno da temática Religião e Educação, ainda são insuficientes, assim como as iniciativas para dar conta da complexidade do fenômeno religioso aplicado à educação na Amazônia brasileira.

Para se entender a importância do Ensino Religioso deve-se levar em consideração as publicações. Nessa direção, é possível identificar que nos eventos de Ensino Religioso promovidos pela CNBB, Universidades públicas e privadas, ou por outros setores da sociedade, havia uma política de incentivo a publicações e as temáticas em geral eram destinadas a contribuir com a construção do novo paradigma para o Ensino Religioso e para a formação dos professores, contudo pouco se falava sobre a Amazônia. Os encontros criados na Região Norte voltados à formação continuada para profissionais do Ensino Religioso tinham a preocupação de discutir questões específicas sobre tal temática, e praticamente não se buscava desenvolver uma política de publicação sobre o Ensino Religioso na Amazônia. Logo, poucos são os trabalhos acadêmicos que discutem a identidade do Ensino Religioso no contexto amazônico.

As primeiras produções tinham uma preocupação com a identidade da disciplina

¹ Doutor em Sociologia/UFSCar. Professor de História/UNIFAP, no Programa de Pós-Graduação Profissional em Ensino de História; no Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas; e na Graduação em Relações Internacionais. Coordenador do Grupo Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES). E-mail: marcosvinicius5@yahoo.com.br

Ensino Religioso de caráter nacional e não levavam em consideração a diversidade regional que o Brasil possui. A obra do Pe. Wolfgang Gruen (1976)² intitulada *O Ensino Religioso na Escola Pública*, inaugura uma nova forma de abordar a disciplina, aplicando uma linguagem não catequética. Posteriormente, foi publicada a obra de Anísia de Paulo Figueiredo (1994)³, intitulada *Ensino Religioso: perspectivas pedagógicas*, que enfatiza a natureza deste ensino e reflete sobre a definição do papel específico na Escola, apontando a distinção entre Ensino Religioso e catequese/doutrinação. Esta última, segundo a autora, deve ser concebida como educação permanente da fé e deverá acontecer no ambiente das denominações religiosas, enquanto aquela deverá ocorrer na Escola, propiciando entendimento da relação Ciência e Cultura e Fé, na busca por respostas aos questionamentos humanos e seu espaço vital.

Obra de igual destaque, *Um paradigma didático para o Ensino Religioso*, de Lizete Carmem Viesser (1994),⁴ trata da relação pedagógica e defende uma didática apropriada para a disciplina, fazendo um paralelo dos aspectos convergentes entre o ER e os paradigmas newtoniano e cartesiano,⁵ em contraste com o holístico.⁶ Apesar da distância cronológica, é possível considerar que o Pe. Gruen (1976) e Lizete Viesser (1994) produziram as mais representativas referências sobre o tema, antes da promulgação da LDB/96, e tais produções circularam entre os professores e possibilitaram um importante fato histórico em que o objeto de estudo do Ensino Religioso deslocou-se da abordagem da Religião, projetando-se para uma vertente Histórico-Cultural, capaz de gerar um campo de investigação próprio, no contexto pré-LDB. Foram os primeiros passos para a formação do grupo *fenomenológico*.

Apresentadas algumas das principais obras que dissertam sobre a realidade do Ensino Religioso no Brasil, fez-se o levantamento daquelas que discutem este tema no contexto da Amazônia. Foram feitas buscas em *sites* das revistas especializadas nas áreas da Educação, História, Ciência da Religião, Teologia, Sociologia, dentre outras áreas. E também em *sites* de cursos de pós-graduação focados em temas de religião ou em outros programas de pós-graduação que tenham docentes ou linhas de pesquisa sobre o fenômeno religioso. Recorreu-se ainda ao banco de teses da Capes, ao Google acadêmico e ao *site* de periódicos da Capes.

Brasil, fez-se o levantamento daquelas que discutem este tema no contexto da Amazônia, em *sites* das revistas especializadas nas áreas da Educação, História, Ciência da Religião, Teologia, Sociologia, dentre outras. Pesquisou-se também em *sites* de Cursos de Pós-Graduação focados em temas de Religião e/ou fenômeno religioso. Recorreu-se, ainda, ao Banco de Teses da CAPES, ao *Google* acadêmico e ao *site* Periódicos/CAPES.

2 GRUEN, Pe. Wolfgang. **O Ensino Religioso na escola pública**. Belo Horizonte: Universidade Católica de Minas Gerais, 1976.

3 FIGUEIREDO, 1994.

4 VIESSER, Lizete Carmem. **Um paradigma didático para o Ensino Religioso**. Petrópolis: Vozes, 1994.

5 As ideias de Isaac Newton e de René Descartes vão confirmar o paradigma newtoniano-cartesiano [...], que se caracteriza pela negação da coexistência dinâmica entre parte e todo; o predomínio da lógica separatista e exclusivista. Consultar ARAÚJO, Miguel Almir L. de. Abordagem holística na Educação. **Revista Sitientibus**, Feira de Santana, n. 21, p. 159-176, jul./dez. 1999. Disponível em: <http://www2.uefs.br/sitientibus/pdf/21/abordagem_holistica_na_educacao.pdf>.

6 Paradigma holístico caracteriza-se por uma abordagem ampla e aberta, que implica novos olhares e percepções nas relações com o universo em sua universidade e possibilita religação com todos os elementos e seres. Disponível em: <http://www2.uefs.br/sitientibus/pdf/21/abordagem_holistica_na_educacao.pdf>.

Teve-se dificuldades na coleta das informações, por não haver um local específico de armazenamento de dados sobre a produção acadêmica do Norte do Brasil acerca do tema Religião. Encontraram-se três modalidades de produções: Dissertações de Mestrado (nove), Artigos publicados em Periódicos (treze) e Capítulos de Livro (três), totalizando 25 produções acadêmicas. Não se localizou nenhuma Tese de Doutorado e nenhum livro específico sobre o Ensino Religioso na Amazônia, tampouco textos disponíveis na *Internet*. Alguns textos de Anais de eventos constam registrados no *Lattes* de professores e alunos de Educação Superior

Dissertações Sobre Ensino Religioso na Região Norte

Quadro 1 – Dissertações sobre Ensino Religioso na Região Norte

AUTOR		OBRA		IES/Local	Ano
Nome	Área	Tema/Título			
Iracildo Pereira de Castro	Educação	Tema: Afetividade e Ensino Religioso Título: Afetividade e mediação do professor do Ensino Religioso escolar		UEPA Belém/PA	2008
Jacilda Barreto de Araújo	Ciência da Religião	Tema: Espiritualidade e Ensino Religioso Título: O Ensino Religioso em Boa Vista/RR na perspectiva do sentido da vida: abordagem frankliana		UNICAP Recife/PE	2013
Jose Maria da Frota	Ciência da Religião	Tema: Formação Docente Título: Formação docente para o Ensino Religioso: o caso de Porto Velho/RO		UNIDA Vitória/ES	2014
Edna Maria Biz Pasini	Ciência da Religião	Tema: Formação Docente Título: A dimensão pedagógica das experiências religiosas: uma epistemologia a partir da cultura amapaense		UNIDA Vitória/ES	2014
Rodrigo O. dos Santos	Educação	Tema: Currículo e Ensino Religioso Título: As diversas abordagens da morte, do morrer e da finitude no currículo de formação inicial de professores de Ensino Religioso/PA		UFPA Belém/PA	2014
Elivaldo Serrão Custódio	Direito Ambiental e Políticas Públicas	Tema: Ensino Religioso no Amapá e Religiões Africanas Título: Políticas públicas para a diversidade cultural: o Ensino Religioso e as religiões de matrizes africanas no currículo escolar/AP		UNIFAP Macapá/AP	2014
Elaine Costa Honorato	Letras	Tema: Formação do Professor de Ensino Religioso Título: Ensino Religioso: concepções e práticas pedagógicas no contexto da escola pública de Rio Branco		UFAC Rio Branco/AC	2015
Teresa Felismina Souza	Ciência da Religião	Tema: Cidadania e Ensino Religioso Título: O Ensino Religioso na escola pública de Boa Vista/RR: uma contribuição epistemológica para a formação do cidadão e da Cidadania		UNICAP Recife/PE	2015
Maria de Lourdes Vulcão	Educação	Tema: Ensino Religioso no Amapá Título: O Ensino Religioso no Amapá: uma disciplina em construção		UFG Catalão/GO	2016

Fonte: Banco de Teses da CAPES. Adaptação dos autores (2017). da Capes (2017).

De acordo com as informações trazidas no Quadro 3, detectou-se que as produções tiveram início em 2008 com a Dissertação do Iracildo Pereira de Castro, intitulada *Afetividade e mediação do professor do Ensino Religioso escolar*. Interessante notar que apenas em 2013, cinco anos depois, é que foi defendido o segundo trabalho, denominado *O Ensino Religioso em Boa Vista/RR na perspectiva do sentido da vida: abordagem frankliana*. Ambos os estudos, mesmo que tardios, são considerados pioneiros para pensar o Ensino Religioso na Região Norte. Estes dois trabalhos, somados às Dissertações de Rodrigo Oliveira dos Santos e de Tereza Filismina de Souza, refletem a preocupação com as questões de comportamento, valores, sentido da vida, cidadania, amizade, comportamento humano e afetividade. Isto pode ser explicado pelo fato de que o ER, em muitos municípios amazônicos e em alguns Estados, é entendido como o ensino de valores inspirados em concepções cristãs. Logo, discutir estes temas dentro do Ensino Religioso é tentar perceber como as religiões cristãs influenciaram na definição da identidade deste componente curricular no contexto da Amazônia.

No tocante à publicação de Artigos em Periódicos, com abordagens sobre o tema Religião e Educação na Região Norte, apresenta-se o Quadro 2:

Quadro 2– Artigos de Periódicos sobre Ensino Religioso na Região Norte

Titulação/Nome	Tema /Título	Periódico
Ms. Elivaldo Custódio Serrão	Tema: Religiões africanas Título: Religiões de matrizes africanas como patrimônio cultural imaterial no contexto escolar do Amapá	Revista ALEPH UFF/RJ (2012)
Ms. Elivaldo Custódio Serrão Dra. Eugênia Foster	Tema: Religiões africanas Título: Ensino Religioso e religiões de matrizes africanas: conflitos e desafios na educação pública no Amapá	Identidade EST/RS (2014)
Ms. Rodrigo O. dos Santos Dr. César Luís Seibt	Tema: Ensino Religioso na Amazônia Título: Ciências da Religião e o Ensino Religioso na Amazônia	Revista <i>Pistis & Praxis</i> : Teologia e Pastoral PUC/PR (2014)
Ms. José Maria da Frota	Tema: Currículo e Ensino Religioso Título: Ensino Religioso escolar: aspecto legal e curricular em Porto Velho/RO	Revista Eletr. de Teologia e Ciências das Religiões UNIDA/ES (2014)
Ms. Elivaldo Custódio Serrão Dr. Remí Klein	Tema: Diálogo interreligioso Título: Ensino Religioso e diálogo interreligioso nas escolas públicas: um desafio a ser enfrentado	Protestantismo em Revista EST/RS (2015)
Esp. Bruno Rafael Nascimento	Tema: Modelos epistemológicos Título: O Ensino Religioso e seus modelos epistemológicos	Educa/Revista Multidisciplinar em Educação UNIR/RO (2016)
Esp. Joezer R. das Chagas Esp. Jorge Maurício da S. Brito	Tema: Epistemologia do Ensino Religioso Título: O Ensino Religioso em face da aprendizagem significativa: questões epistemológicas e pedagógicas	Imagens da Educação UEPG/PR (2016)
Ms. Elivaldo Custódio Serrão Dr. Oneide Bobsin	Tema: Religiões africanas Título: Ensino Religioso e relações etnicorraciais: reflexões sobre o currículo escolar e a implementação da Lei 10.639/2003 na educação pública estadual no Amapá	<i>Numen</i> : Revista de Estudos e Pesquisa da Religião UFJF/MG (2016)

Titulação/Nome	Tema /Título	Periódico
Ms. Elivaldo Custódio Serrão Ms. Oneide Bobsin Dra. Eugênia Foster	Tema: Ensino Religioso no Amapá Título: Repensando o Ensino Religioso na educação pública estadual no Amapá	Plural/Revista Estudos Religião ABHR (2016)
Ms. Elivaldo Custódio Serrão Dr. Oneide Bobsin Dr. Marcos Vinicius de F. Reis	Tema: Ensino Religioso no Amapá Título: A realidade do Ensino Religioso no Estado do Amapá: proposta de criação do primeiro Curso de Licenciatura em Ciência da Religião	Estudos Teológicos EST/RS (2017)
Ms. Elivaldo Custódio Serrão	Tema: Religiões africanas Título: Diversidade cultural e religiosa: o Ensino Religioso e as religiões de matrizes africanas na educação escolar	Protestantismo em Revista EST/RS (2017)
Ms. Elivaldo Custódio Serrão	Tema: Religiões africanas/ Ensino Religioso Amapá Título: Ensino Religioso no Amapá: intolerância contra as religiões de matrizes africanas	Revista <i>Pistis & Praxis</i> : Teologia e Pastoral PUC/PR (2017)
Dr. Marcos Vinicius de F. Reis Esp. Kátia dos Anjos	Tema: Ensino Religioso no Amapá Título: Ensino Religioso no Amapá: um olhar sobre uma Escola Pública Estadual	<i>Askesis</i> UFSCar/SP (2017)

Fonte: Periódicos CAPES e Google Acadêmico. Adaptação dos autores (2017). : Periódicos da Capes e Google Acadêmico.

De acordo com as informações apresentadas no Quadro 4, observa-se que as produções tiveram início em 2012, com o artigo de Elivaldo Custódio Serrão, intitulado *Religiões de matrizes africanas como patrimônio cultural imaterial no contexto escolar do Amapá*, registrando-se que a maioria dos trabalhos produzidos sobre o Ensino Religioso no Norte foi realizada por este pesquisador. Motivado pela complexa realidade das religiões de matrizes africanas no Amapá, marcadas pela intolerância religiosa, fortes vínculos políticos, presença significativa no cenário cultural amazônico, Serrão discute a intersecção das religiões africanas com o Ensino Religioso.

O Estado em que mais se produziram artigos sobre Ensino Religioso foi o Amapá, com 11 trabalhos, seguido do Pará e Rondônia com um trabalho cada. Não se conseguiu achar nenhuma produção nos Estados de Tocantins, Roraima, Acre e Amazonas. De todos os artigos levantados, 12 foram publicados em Periódicos de IES ou de Associação Científica fora da Região Norte, e 1 trabalho foi publicado na EDUCA – Revista Multidisciplinar em Educação, da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Além disso, 9 artigos foram publicados em Periódicos na área de Ciência da Religião/Teologia, e os outros 4 nas áreas de Educação, História e Sociologia.

O destaque de produções sobre o Ensino Religioso, na Região Norte, é creditado ao Estado do Amapá, em função de iniciativas de natureza institucional, profissional e social, dentre as quais se destacam: a Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), que por meio do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB), desenvolve estudos e pesquisas concernentes a questões etnicorraciais, dentre as quais religiões de matrizes africanas; a Associação de

Professores de Ensino Religioso do Amapá (APERAP) que vem ampliando a discussão sobre o Ensino Religioso no Amapá; e os Movimentos Sociais, a exemplo do movimento negro, que tem abordado sistematicamente a temática do Ensino Religioso.

Quadro 3 – Capítulos de Livros abordando Ensino Religioso na Região Norte (2015-2017)

Nome	Área/Tema/Título	Dados da Obra
Dr. Marcos Vinicius de F. Reis Esp. Kátia dos Anjos	Área: Gênero e Diversidade na Escola Tema: Ensino Religioso no Amapá Título: A concepção do Ensino Religioso na Escola Estadual Dias da Costa: uma perspectiva dos anos de 2015/2016	Diversidade e o campo da educação: relatos de pesquisa. Macapá/AP: Editora da UNIFAP, 2017.
Ms. Camila Lippi Ms. Aldeci Dias	Área: Gênero e Diversidade na Escola Tema: Ensino Religioso no Amapá Título: O credo da Escola: a negação dos Direitos Humanos na prática pedagógica dos professores de Ensino Religioso nas Escolas Estaduais José Alencar e Deuzuite Cavalcante, em Macapá/AP	Diversidade e o campo da educação: relatos de pesquisa. Macapá/AP: Editora da UNIFAP, 2017.
Ms. Maria de Lourdes S. Vulcão Esp. Kátia de Nazaré S. Fonsêca	Área: Educação Tema: Ensino Religioso no Amapá Título: Ensino Religioso em um país laico: entre a Ciência e a Fé	Diversidade e o campo da educação: diálogos sobre (in) tolerância religiosa. Macapá/AP: Editora da UNIFAP, 2017.

Fonte: *Lattes* dos pesquisadores. Adaptação dos autores (2017). : Informações coletadas no *Lattes* dos autores.

De acordo com as informações trazidas no Quadro 3, os únicos capítulos de livros voltados ao ER foram produzidos no Estado do Amapá, totalizando três produções. Os temas das referidas obras giraram em torno do Ensino Religioso e de sua relação com o Estado laico; da identidade da disciplina a partir da epistemologia fenomenológica, bem como da prática docente. Os estudos apontaram ações nas escolas públicas amapaenses que ferem a laicidade do Estado, a exemplo de: prática de ensino catequético; exigência de rezar a Oração do Pai Nosso e de executar canções religiosas; além da negligência quanto ao ensino da cultura africana.

Destaca-se que as discussões levantadas foram construídas no âmbito do Curso de Especialização em Gênero e Diversidade na Escola, bem como advieram das atividades do Grupo de Pesquisa CEPRES/UNIFAP e contaram com o financiamento do Ministério da Educação. Trata-se de produções recentes, o que confirma que, mesmo a UNIFAP existindo há 27 anos e tendo uma tradição em formar profissionais nas Licenciaturas, data de pouco tempo a preocupação com o profissional de Ensino Religioso.

Referências

AMAPÁ. Conselho Estadual de Educação. Resolução n. 14, de 15/03/2006. Dispõe sobre

a oferta do Ensino Religioso no nível Fundamental do sistema educacional do Estado do Amapá. **Diário Oficial do Estado [do] Amapá**. Macapá, 26 mar. 2006.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (1891)**. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>>.

_____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (1934)**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm>.

_____. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil (1946)**. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1940-1949/constituicao-1946-18-julho-1946-365199-republicacao-1-pl.html>>.

_____. **Lei 5.692**, de 11/08/1971. Fixa Diretrizes e Bases para o Ensino de 1º e 2º Graus. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/sileg/integras/136683.pdf>>.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4439**, de 27/09/2017. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?=357099>>.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. **Ensino Religioso: perspectivas pedagógicas**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **O Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas**. Petrópolis: Vozes, 1995.

GRUEN, Pe. Wolfgang. **O Ensino Religioso na escola pública**. Belo Horizonte: Universidade Católica de Minas Gerais, 1976.

INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO (ISER). **Mapeamento do Ensino Religioso no Brasil: definições normativas e conteúdos curriculares**. 2009. Disponível em: <<http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/modules/noticias/print.php?storyid=144>>.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério (Org.). **Ensino Religioso e sua relação pedagógica**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **História, legislação e fundamentos do Ensino Religioso**. Curitiba: IBPEX, 2008.

_____. **Mapa da produção científica do Ensino Religioso: no período de 1995 a 2010**. Curitiba: SIBI/PUCPR, 2013.

_____. (Org.). **Ensino Religioso no Brasil**. Florianópolis: Insular, 2015.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. **A ilha encantada: Medicina e Xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: EDUFPA, 1990.

OLIVEIRA, Lilian Blanck de *et al.* (Org.). **Ensino Religioso: no Ensino Fundamental**. São Paulo: Cortez, 2007.

SENA, Luzia (Org.). **Ensino Religioso e a formação docente: Ciências da Religião e Ensino**

Religioso em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2006.

SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. O Ensino Religioso no Amapá. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério A. (Org.). Ensino Religioso no Brasil. Santa Catarina: Insular, 2015.

TARDIF, Maurice. **Saberes docentes e formação profissional**. Petrópolis: Vozes, 2002.

Religião, *Ethos* e Educação: alguns princípios (pontos) e conjugações para uma prática docente do Ensino Religioso.

Luiz Cláudio Rocha¹

RESUMO

Esta comunicação tem como objetivo versar e retomar alguns conceitos como educação, *ethos* e religião e como poderia se dar a relação dos mesmos no contexto escolar. Especialmente quanto se trata da questão do Ensino Religioso envolvido nessa relação e o seu papel como parte responsável pela/para com a educação que temos hoje. Os aspectos importantes dessa relação que lançam luzes, ou, apontam para uma prática do Ensino Religioso da responsabilidade - a todo tempo e o tempo todo- para com a alteridade do outro e mais livre dos sérios riscos de seus proselitismos, que, quer queira quer não, fizeram (fazem) intrinsecamente parte de seu passado histórico. Quando tal prática docente acontece no cotidiano e no seio da escola embasada (não mais pelo proselitismo!), mas, pela ética humana da interminável relação Eu, o outro (a), Outro; o docente é constantemente interpelado a se deixar responsabilizar-se pela alteridade desse outro e ouvir o chamamento, também constante, para essa relação na/com a escola na sociedade.

Palavras-chave: Educação. Religião/ Ensino Religioso. Prática docente. Concepção Antropológica/ser humano. Ética humana.

Introdução

“A ética é um chamamento!”.

Para início de conversa, o que norteará essa reflexão é sem dúvida uma concepção antropológica do ser humano. Quando se trata de pensarmos essa a dimensão, portanto antropológica de ser humano, o que nos apresenta como um grande diferencial entre os mais diversos posicionamentos sobre esse problema é certamente o pensamento de Wolfgang Gruen (1978). Gruen propõe a busca de uma educação do olhar, para olhar o ser humano na sua integridade, sem fragmentações, e ou, departamentos isolados. Esse exercício seria então, o complexo exercício da educação da religiosidade. Educar a religiosidade, para o autor, seria educar a dimensão mais profunda do ser humano, para os valores. A abertura, para essa descoberta contínua de valores que perpassam toda a pessoa; “como fosse sua espinha dorsal da pessoa. Que abrange a pessoa toda, dos seus pés até o seu topo.” (GRUEN, 2017).

¹ (Graduando em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais). Email: luizclaudioirsj@hotmail.com

1 Um Ensino Religioso e sua responsabilidade

“A religião, ou melhor, a religiosidade não deve estar confinada a uma disciplina ou mesmo a um período da vida escolar.” Luiz Barco.

Atrelada a essa concepção de ser humano encontramos uma concepção de Ensino Religioso, que busca pensar o ser Humano nessa sua complexa integralidade. Um Ensino Religioso que contribuirá, então, através e além da escola, pois nos abre possibilidades para que o trabalho se realize efetivamente em prol da sociedade. Ultrapassa os portões da escola para a sociedade, pois, uma é a extensão da outra e vice-versa. Um contexto em constante transformação seja ele, cultural, educativo, político, econômico, ambiental, social e o da religiosidade precisa estar atento e aberto à perspectiva dialogal frente à pluralidade cultural e religiosa de seu tempo, para assim, compreender tais transformações ocorrentes no seio da sociedade. Defrontamo-nos, todos os dias, com essas mudanças e não sabemos muito bem qual direção tomarmos para que um trabalho efetivo/ formativo venha a ser realizado, no que compete a educação.

Portanto esta proposta de Ensino Religioso, apresentada por Gruen (2017) apresenta-se como uma possibilidade de educação que representa a abertura e disposição como o ponto de partida para futuras transformações na vida dos seus alunos, e certamente na vida da escola, e da sociedade como um todo. Essa busca, por ser uma experiência que não se esgota, apresenta-se, ainda, como a chave de leitura para interpretarmos, e reescrevermos a nossa realidade, o nosso contexto atual, como espaço de uma transformação possível de nossa realidade e da situação da Educação.

2 A educação um chamamento para transformação

A educação não somente segue especificamente a continuação do trabalho da vida, mas, ela está presente em todas as relações dos seres humanos, como relações constituídas nas trocas de símbolos, de intenções, de diversos padrões de culturas e, inevitavelmente nas relações de força, tensões e conflitos de grupos, de uma classe e outra, com inúmeros reflexos na sociedade global. De modo que, a educação prolonga no homem, o trabalho da natureza de evolução e de torná-lo mais humano. (BRANDÃO, 2007). Assim, também, nas palavras de Maria Lúcia de Arruda Aranha (2006, p. 31), a “educação não é a simples transmissão da herança dos antepassados para as novas gerações, mas o processo pelo qual também se torna possível a gestação do novo e a ruptura com o velho”.

Quando se trata de refletirmos sobre o conceito de educação, deparamo-nos com um vasto trabalho já produzido e publicado, o que torna o trabalho de reflexão um constan-

te risco de reprodução de pensamentos ideias/ideais, que por vezes pode em sua raiz, não estar comprometido de fato com a transformação da pessoa em vista de uma possível transformação do meio no qual a mesma está inserida. Onde não há, em primeiro lugar, o compromisso com a transformação dessa pessoa, que é por sua natureza pluridimensional² e que busca em sua natureza humana, uma “certa” autonomia no meio onde vive, a educação pode pesar o pêndulo da alienação em vez do da transformação. O grande problema da educação, é que na sua maioria, não atinge o fim para o qual deveria: formar para autonomia. Esse é, portanto, o chamamento constata para uma efetiva transformação.

Por isto é que “o sujeito que se abre ao mundo e aos outros inaugura com o seu gesto a relação dialógica em que se confirma como inquietação e curiosidade, como inconclusão em permanente movimento na história”. (FREIRE, 2011, p. 132), e decisivamente a educação tem uma enorme e interminável contribuição nesse processo de abertura para o diálogo. Ela poderá transformar, radicalmente, esse contínuo movimento de abertura para a novidade da vida deste ator escolar, que é o aluno junto a outros atores como o professor/ educador e, influenciar a maneira e qualidade dessa relação dialógica.

Pensar a educação através da ótica e da perspectiva de M. Lúcia Arruda Aranha é uma das tentativas de responder a tal chamamento, para a transformação:

A educação não pode ser compreendida à margem da história, mas apenas no contexto em que indivíduos estabelecem entre si as relações de produção de sua própria existência. Desse modo, não há como separar educação e poder: a educação não é um processo neutro, mas se acha comprometida com a economia e a política de seu tempo. (ARANHA 2006, p. 34),

Nesse sentido:

A educação não pode, portanto, ser considerada apenas um simples veículo transmissor de saberes e valores, mas também um instrumento de crítica dessa herança. A educação deve abrir espaço para que seja possível a reflexão crítica da cultura. (ARANHA 2006, p. 35),

Através dessa relação gradual e contínua -da educação em relação de par com os fenômenos presentes na sociedade, ou seja, a cultura- nós consolidaremos a relação dialogal com o pensamento científico crítico, mesmo que, esse diálogo nos pareça às vezes lento e na maioria insatisfatório, como temos visto ao longo da história da educação brasileira.

² Diz-se do que se expressa e se desenvolve em muitas direções; multidimensional. Conceito trabalhado na disciplina: Educação e Religião. Da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais sob a orientação do docente: Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista.

3 Um conceito de religião entre os outros que valha a pena acreditar

“Nós ainda não estamos (fomos) preparados para a autonomia...”

Assim como o conceito de educação, o conceito de religião está entre as inúmeras possibilidades a serem trilhadas, quando se nos deparamos com a necessidade de reflexão conceitual do mesmo. O antropólogo Clifford Geertz, (1978) ao criticar o trabalho antropológico que vem sendo desenvolvido desde a II Guerra Mundial aos nossos dias atuais, destaca duas importantes características ao levar em consideração, também, todo um legado realizado antes e após a I Guerra. Tal estranhamento antropológico aponta -nos e lança luzes- primeiro, para a necessidade de possíveis realizações/abordagens no estudo antropológico da religião, que ainda estão por fazer, como por exemplo: a produção de novos conceitos. Segundo, no que diz principalmente, ao respeitoso /diplomático, mas, necessário “rompimento” com uma estreita tradição intelectual já definida nesse campo, onde deparamo-nos certamente com grandes intelectuais como: Durkheim, Weber, Freud, Malinowski, entre outros. Segundo Geertz, (1978), foi realizado até agora pouco progresso teórico de “maior importância”, onde ainda se continua a viver do capital conceitual produzido por esses grandes intelectuais no passado.

Nesse sentido, ele ressalta que “romper” com essas tradições estabelecidas da antropologia social, não significa exatamente o abandono do que já foi feito e os seus valores adquiridos ao longo da nossa história, mas, apenas uma ampliação de tudo isso, mediante as exigências do nosso contexto atual, por certo.

De modo que para ele, uma religião continua sendo:

(1) Um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1978, p. 104-105).

Tal conceito é sem dúvida alguma muito caro para este antropólogo, quando ele mesmo aponta para a importância de que seja tomada uma única direção, quando se trata da intenção de dar uma expansão no âmbito conceitual, pois, são muitas as direções possíveis e isso fatalmente levaria a muitas armadilhas e tiraria à possibilidade de se atingir a altura, a excelência, desses grandes primeiros homens, enquanto os mesmos estavam pensando a antropologia em geral, naquele seu tempo. O que vale para o caso específico de se pensar a teoria antropológica da religião atualmente. Esse seria, para Geertz, um bom ponto de partida, para um extenso trabalho antropológico a ser feito.

Para Geertz, (1978, p. 103-104), em relação ao significado dos símbolos sagrados: “eles funcionam para sintetizar o *Ethos* de um povo- o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos -e a sua visão de mundo- o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* (grifo nosso) de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida”. Assim, concebe o autor, a partir da discussão antropológica recente, que o termo “*ethos*”, nada mais representa os assim chamados aspectos morais e estéticos de uma determinada cultura, assim como também, os elementos valorativos da mesma. Já os aspectos cognitivos, existenciais, ficam a cargo do termo “*visão de mundo*”. Embora para ele, esses conceitos ainda são “vagos e imprecisos”.

Portanto, “o *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e a sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora as coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade”. (GEERTZ, 1978, p. 144).

4 O pingo no jota: experiência de uma prática docente³

“O homem, por essência é uma ser de ontologia.”

Aristóteles

Participar cotidianamente da vida de gente tão pequena, (ainda!) coloca-nos diante da atitude ética, que devemos viver e que um dia assumimos como compromisso na/com/para a educação. Assim, iluminados pela pedagogia que direciona toda prática transformadora na bonita jornada de educar, é que podemos, todos os dias, escolher continuar acreditando na educação, ou, não. Essa é tão somente uma atitude e escolha solitária, para qualquer professor/educador.

A “*paideia*” de um tempo passado que se torna presente nos nossos dias, e se manifesta como sinal dessa possível transformação humana, (acreditada por mim e por tantos e muitos, outros...) como que por uma espécie de mistério na/da práxis faz o humano ser mais hu-

³ Salientar, com esta nota que, somente me foi possível encontrar as palavras mais adequadas para expressão desta experiência como docente, foi sem dúvida a própria experiência de deixar-me ficar no lugar tão especial, que é o de aluno e permitir-me ouvir o mesmo chamamento nas palavras do professor Fabiano Victor Campos, responsável pela Disciplina Ethos e Religião no Programa de Pos-graduação em Ciências da Religião da Universidade Pontifícia Católica de Minas Gerais.

mano e inevitavelmente nos torna testemunha partícipe desse incrível processo acontecendo na vida, e na vida da escola. Essa prática, que deseja ser transformadora/emancipatória e carrega consigo tamanha pretensão, tem como finalidade primeira: elevar o humano ao nível máximo de sua humanidade.

A escola (que não é a única!) tem a grande tarefa de buscar ser diante da sua realidade, o vetor de todas as energias na vida de uma pessoa e da sua comunidade. Este humano que agora, tão pequeno, passa a ter nome e rosto e não somente um número na lista de chamada. Ele se verá no espelho do futuro como indivíduo pluridimensional, numa relação indissolúvel e contínua, entre o singular e o coletivo na dimensão da racionalidade humana. Com isso, descobrirá o seu lugar no lugar humano, no reino simbólico da vida e das coisas. Buscará e encontrará sentidos para a sua existência numa relação mais profunda com o (s) outro (s) e com o Outro (Deus/Jesus, e/ou qualquer outra tradição religiosa) que lhe permitirá dar tantos significados quanto forem necessários ao longo da existência, a sua própria existência. É nesta dimensão tão complexa da realidade humana, que também aflora o *ethos* como uma das práticas mais bonitas de se ver, pois ele além de religioso assume outras formas como a forma social, tão intimamente ligada à pessoa e a vida da sociedade.

Essa gente, a qual eu me refiro, que é ainda tão pequena, vai vivendo nesse fluxo espiral de intensas transformações rumo ao aprendizado, que já é fruto de uma experiência humana participante e, na medida do possível, autônoma. Assim, mais cedo ou mais tarde poderá recusar ou legitimar o que é colocado por esta mesma sociedade em constante transformação. Futuramente, essa gente poderá assumir também, (ou não) o *ethos* como sujeito que se deixou transformar a aprendeu que se vive é para ser mais humano e melhor e mais feliz. A felicidade como aquilo que me proporciona (e aqui é no singular mesmo!) experimentar o nível máximo da minha humanidade, se é que é possível mensurar e com isso, a consciência da minha existência no lugar das possibilidades e da realização. O que a torna radicalmente diferente da felicidade material tão impregnada na superfície do ser e das coisas. Essa consciência nos caracteriza como seres diferentes dos demais, ao mesmo em que nos compromete ainda mais com a realidade da vida, do planeta e com a busca, contínua, do bem acontecer.

Gente pequena, seres extraordinários que serão muito mais evoluídos que nós, mais inclusivos, adaptáveis, flexíveis e mais/*magis*. Seres que se comunicam na sua simplicidade, e nesse diálogo singelo e verdadeiro ensinaram-me todos os dias em que estive mais diretamente com eles, que vale a pena participar e acreditar na sua transformação possível, na do outro e na minha continuamente. Esse ato tão arriscado de apostar no que ainda não chegou e viver aguardando o advento do possível, (o bonito tempo do novo!), na esperança daquilo que um dia nos chegará, me faz e, nos faz tão mais! Proporciona-me estar e desejar ser um melhor educador, (hoje e amanhã quiçá de 2ª a 6ª feira de volta!), pois, a escola deveria ser um dos lugares mais gostosos de vivermos todos os nossos dias! Acredito também assim como os outros, os bons educadores, que isto faz parte do reencantar a educação.

O Ensino Religioso apresenta-se como um dos instrumentos possíveis, para realização desse desafiador trabalho na sociedade plural e diferente, que hoje se nos apresenta desta maneira. Na prematura prática docente que trago comigo, vez e outra pergunto-me se meço testemunhar tudo isso, tanta beleza real nos processos. É aí que me dou conta do meu lugar na casa humana, o meu lugar humano no reino simbólico da vida e das coisas quando me deparo com o belo *acon-tecendo* diante dos meus olhos. O que não deixa de ser um só instante bem desafiador, principalmente quando o mesmo se deixa mostrar tão despreziosamente e faz dar o sentido a frase: “só se ama aquilo que se deixou tornar conhecido”.

Uma vez um aluno disse-me: “professor promete que não esquece mais de pingar o j quando escrever? Você é o único dos professores que sempre se esquece”. Meio decepcionado por desapontar o meu aluno passei a observar-me mais de perto, para ver se não me esqueceria de tão sincero pedido. O problema era que algumas vezes quando eu me lembrava, já havia esquecido... Foi assim que um dia outro dos meus alunos, na mesma classe desses perspicazes disse algo para a turma que considerarei enquanto estiver consciente nesse reino simbólico da vida. Mais que isso! Penso que naquele dia chuvoso, (porque para mim era chuvoso, talvez por isso eu tenha me esquecido de pingar o j naquele dia, quem sabe?) eu ouvi uma das comunicações mais bonitas do Criador com a sua criatura, no caso eu que ouvia como um aluno atento ao que o meu outro aluno acabava de dizer, talvez até sem perceber o belo se fazendo naquele momento:

“sabe pessoal o pingo no ‘j’ que o professor às vezes se esquece? Nós aprendemos a pontuar desde pequenos, certo? Ele também aprendeu. O fato é que o pingo no j é igual Deus que sempre estará lá protegendo o j. É que quando nós crescemos, outras coisas tomam muito a nossa atenção e pode ser que algumas vezes acabemos também nos esquecendo dele. Mas, mesmo que não o enxerguemos mais lá sobre o ‘j’, nós saberemos que ele estará sempre no lugar dele. Assim Deus é com a gente”.

O que me veio daquele aluno foi o que há de mais verdadeiro e recíproco na relação contínua de educar e na tentativa de resposta ao chamamento, para transformação. Desafiou-me, naqueles memoráveis instantes, ao mais delicado ato de tirar de dentro e ajudar a conduzir do melhor modo para fora: o “*educare*”. Caso contrário, seria a peça mais desajeitada que eu colocaria sobre a torre imaginária de baralhos, se assim pudermos contemplá-la, pois, educar é um pouco disto: ajustar com muita habilidade as peças que acreditamos ser as mais adequadas, naquele momento, numa torre de baralhos, a do conhecimento.

Referências

ASSMANN, Hugo. **Reencantar a Educação**. Rumo à Sociedade aprendente. Petrópolis: Vozes, 1998.

- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofia da Educação*. 3ed. São Paulo. Moderna, 2006.
- ANDRADE, Rosamaria Calaes de. *Ética, religiosidade e cidadania. Subsídios pedagógicos para professores*. Belo Horizonte: Ed. Lê, 1997.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- D'AMBRÓSIO, Ulbiratam. **Educação para uma sociedade em transição**. Campinas. SP: Papirus, 1999.
- FLUSSER, Vilém. **Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade**. São Paulo: Escrituras, 2002.
- FLUSSER, Vilém. Da religiosidade. In: FLUSSER, Vilém. **Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade**. São Paulo: Escrituras, 2002. p. 15-20.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**/Paulo Freire, São Paulo, Paz e Terra, 2011.
- FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. **Ensino religioso: perspectivas pedagógicas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- GRUEN, Wolfgang. **O ensino religioso na escola**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GRUEN, Wolfgang. Ciências da Religião numa sociedade multicultural. In: **Horizonte**. Horizonte, v. 3, n. 6, p. 15-26. 1 sem. 2005. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/544/580>. Acesso em 15 dez. 2017.
- GRUEN, Wolfgang. Irradiar a fé cristã na sociedade hoje. In: **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 1, n.1, p. 27-40, 1 sem 1997. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/404/384>. Acesso em 15 dez. 2017.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- PASSOS, João Décio. **Ensino Religioso: construção de uma proposta**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. **A mística do coração: a senda cordial de Ibn 'Arabi e João da Cruz**. São Paulo: Paulinas, 2010.

Sofia Cavalletti – potencial religioso da criança

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira¹

RESUMO

Este artigo é o resultado de uma pesquisa qualitativa histórica bibliográfica sobre a proposta de educação religiosa no projeto montessoriano desenvolvido a partir da Escola Nova visando a educação da educação infantil no cenário italiano com impacto internacional. A pesquisa resultou na memória histórica da Escola Nova Itália com ênfase no trabalho da principal apoiadora Sofia Cavalletti que desenvolveu um programa de Educação Religiosa com impacto até o presente momento em diferentes países, inclusive o Brasil. Este trabalho é parte do programa História e Concepção do Ensino Religioso desenvolvido no Instituto de Pesquisa Educação e Religião (IPFER)

Palavras-chave: Educação; Educação Religiosa; História da Educação.

Introdução

Este artigo, resultado de pesquisa qualitativa bibliográfica, busca compreender um dos múltiplos caminhos traçados por diversas práticas empreendidas no cenário religioso e educativo, que é a participação efetiva de mulheres na organização da sociedade e na formação dos sujeitos.

O Grupo de Pesquisa Educação e Religião, no programa Concepções e Recursos do Ensino Religioso, vem desenvolvendo pesquisa sobre a presença das mulheres na (re) produção e manutenção de uma cultura religiosa em diferentes espaços educativos no projeto “Educação, Gênero e Cristianismo: circulação, representação, formação e práticas femininas em cenário religioso e educativo”. E quais são as personagens que em seus cotidianos e em seus espaços de circulação realizam suas práticas educativas e (re) produzem uma cultura cristã no espaço educacional?

Abordando os temas da educação e da religião a partir da concepção de Sofia Cavalletti (1917-2011) notória biblista, que com Gianna Gobbi (1920-2002) pedagoga montessoriana, desenvolve a Catequese do Bom Pastor (*Catechesis of the Good Shepherd* – CGS), o presente artigo pretende apresentar a contribuição de Cavalletti para os temas da educação e da religião. Para a compreensão do CGS traça-se o contexto da Nova Escola e os pressupostos do projeto montessoriano. A partir do processo Montessoriano, vinculado a um percurso no

¹ Livre Docente e Pós-Doutor em Ciência da Religião (PUCSP), Doutor e Mestre em Ciências da Educação (Universidade Pontificia Salesiana/Roma), Líder do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER □ www.ipfer.com.br). srjunq@gmail.com

campo bíblico e litúrgico, Cavalletti e Gobbi organizam um percurso de educação religiosa presente nos cinco continentes.

1 Sofia Cavalletti: uma intelectual com impacto na educação internacional

Nascida em 21 de agosto de 1917, na cidade de Roma, na casa que pertencia à família há mais de trezentos anos próximo ao Vaticano, era filha de Giulia Pediconi e Giorgio Cavalletti, depois de dois irmãos, Francisco e Marcelo. Veio a falecer na mesma residência em 23 de agosto de 2011. O CGS, um método utilizado em mais de trinta e sete países, dentre os quais o Brasil, onde o modelo chegou em 2001, trazido pela catequista Carmen Tieppo (O SÃO PAULO, 2017). A CGS é conhecida em denominações cristãs como a católica, ortodoxa e episcopal e é a grande contribuição desta autora para o cenário religioso e educativo.

De família tradicional católica, Cavalletti não frequentou a escola desde pequena. Aprendeu a ler com a mãe, teve tutores e frequentou a escola mais tarde por apenas cinco anos. Ao final da Segunda Guerra mundial passou em um exame que lhe permitiu estudar na Universidade La Sapienza na Faculdade de Letras e Filosofia (1946). Em 1949 graduou-se em hebraico e em línguas semíticas comparadas com o professor Eugenio Zolli, ex-rabino-chefe de Roma, que começou a congregar na Igreja Católica após a guerra.

Essa postura de Cavalletti direciona sua vida. Conforme biografia divulgada pela ACOFOREC (Asociación Colombiana para la formación Religiosa Católica), Cavalletti obteve a classificação 110/110 e foi laureada. Com o professor Zolli, continuou a trabalhar na Bíblia e na tradução hebraica até junho de 1956, quando o professor Zolli falece.

Sua dedicação aos estudos da Bíblia é notória. Em 1960 colaborou na tradução da “Bíblia Florentina”, com a tradução dos livros de Isaías e de Provérbios. Também participou da publicação “Bibbia Concordata” (Editorial Mondadori) e da “Nuovissima traduzione” (Paoline editorial), com traduções dos livros de Ester, Judite e Levítico. Em 1966 publica: “Ebraísmo e Spiritualità Christian” (Hebraísmo e espiritualidade cristã; Editora Studium). Em 1968 lança “Il Trattato delle Benedizioni” do talmude babilônico (UTET).

Em 1978, aos 61 anos, já tinha 165 trabalhos publicados, fazendo referência sempre à Bíblia em hebraico. Em 1991 publica “Il giudaismo intertestamentário” (O judaísmo Inter testamental, Queriniana Editorial).

O trabalho de Cavalletti com crianças ocorreu a partir de uma solicitação de Adele Costa Gnocchi para ensinar religião em uma escola que utilizava o método de Montessori. Até os trinta anos ela não tinha experiência e formação para atuar no espaço infantil. A partir de um processo narrativo iniciou o projeto CGS e em 1951 publica com Gianna Gobbi, “Educazione religiosa, liturgia e método Montessori” (Educação, liturgia e método Montessori, Paoline Editorial), com apresentação de Cipriano Vagaggini, sacerdote do Pontifício OSB Litúrgico Instituto S. Anselmo, obra traduzida para Inglês e Português.

Em 1961-1962, também com Gianna Gobbi e outros parceiros, começou o primeiro curso de formação para catequistas, que se dá por cinco anos na sede no Escritório da Catequese da Diocese de Roma. As notas dos cursos, posteriormente, são traduzidas e publicadas nos Estados Unidos da América e no México.

Destaca-se que é em 1965, a pedido da Diocese de Roma, que publica com Gianna Gobbi: “Io sono il buon Pastore” (“Yo soy el Buen Pastor”), cinco volumes para crianças e cinco guias para catequistas (ACOFOREC). São lançadas dez mil cópias do primeiro volume 1966. A publicação se completa em 1971. Mais tarde a obra é traduzida para o espanhol e lançado em diversos países da América do Sul (ACOFOREC).

Em 1975, Cavalletti ministra o primeiro curso de formação catequista no exterior, nos EUA, que se seguiu de cursos no México, Canadá, França, Israel, Croácia, Inglaterra, Alemanha, várias parcerias estabelecidas.

Em 1979 publica: “Potenziale religiosa Il bambino” (Città Nuova Publisher), traduzida em inglês, espanhol, polonês e coreano. E em 1996, “Il tra potenziale religiosa i 6-12 anni” (Città Nuova Publisher), obra traduzida em espanhol, inglês e polonês.

Em 2004, publica “La storia d’Israele” com Gianna Gobbi e cartilhas explicativas: “La storia d’Israele, Abramo da alla parusia” e “La storia d’Israele, memória tra e Speranza” (Rubbettino Editorial), traduzido em Inglês e Espanhol.

Em agosto de 2017 foi comemorado o centenário do Nascimento de Sofia Cavalletti com um encontro das catequistas em São Paulo para celebrar a vida de Sofia (CATEQUESE DO BOM PASTOR, 2017).

2 O potencial religioso da criança

Como já mencionado, o trabalho de Cavalletti junto com as crianças ocorreu a convite de Adele Costa Gnocchi, colega de Maria Montessori, que pediu a Sofia que ensinasse religião em sua escola. Este início está relatado no livro “O Potencial Religioso da Criança”, no qual Cavalletti narra como começou essa catequese.

A experiência de Cavalletti foi enriquecida com o trabalho em equipe, entre a qual estava Gianna Gobbi, discípula e colaboradora da Dra. Maria Montessori. Essa parceria favoreceu o aprofundamento e o conhecimento de experiências sobre a criança e a filosofia da própria Maria Montessori. Dessa forma, pensou-se em uma proposta não só para a criança, mas com a criança. Outro membro da equipe foi a Dra. Silvana Quatrocchi Montanaro, uma psiquiatra e líder dos cursos internacionais sobre “Desenvolvimento e Pedagogia para crianças de 0 a 3 anos de idade”.

A proposta de uma educação religiosa para crianças de três a doze anos de idade foi resultado de uma pesquisa experimental permanente na vida de Cavalletti, e que se espalhou para diversos ambientes sociais e culturais muito diferentes.

Em 1954, a CGS, a catequese do Bom Pastor, foi estabelecida com base nos princípios de Montessori, a partir de encontros de Cavalletti e Gobbi com as crianças, que demandou a criação e o desenvolvimento e criação de materiais de acordo com os princípios montessorianos. Inicialmente, os encontros com as crianças ocorreram em um pequeno espaço na escola de Costa Gnocchi. Logo esse espaço era inadequado, pois mais e mais crianças vinham para esses encontros e a catequese foi transferida para a casa de Sofia. Três salas foram designadas como “átrios”, cada uma voltada para uma faixa etária diferente para aprender as Escrituras e a liturgia. A casa em que Sofia nasceu se tornou seu estudo.

Pensado para não acontecer em uma sala de aula, mas em um átrio (um local de vida e preparação que às vezes é chamado de centro de educação de adoração); catequistas da CGS não se considerariam professores/professoras, mas guias de educação religiosa.

O desdobramento deste trabalho exigiu o estudo cuidadoso de teóricos do desenvolvimento humano. Naquele momento, outros estudiosos começavam a ganhar atenção nessa área, entre os quais Erik Erikson e Jean Piaget. Mas Cavalletti sempre retornava ao trabalho e aos princípios de Maria Montessori. A grande capacidade de concentração da criança, amor à ordem e ao silêncio e deleite no trabalho eram princípios com os quais se identificava no método montessoriano.

De acordo com Cavalletti e Gobbi muitos erros foram cometidos nesse percurso e tiveram que jogar fora alguns dos materiais que criaram enquanto procuravam os temas e elementos essenciais que correspondessem às necessidades das crianças. Apenas materiais que despertaram muito interesse e profunda alegria foram mantidos. Por meio de material concreto e simples, para Cavalletti e Gobbi, desde a mais tenra idade, a criança pode compreender as grandes e essenciais verdades da fé, da mensagem das Escrituras e da liturgia cristã. Assim, tudo o que não era essencial foi removido do átrio.

Essa proposta se caracterizou, por exemplo, por usar um ambiente cuidadosamente preparado. Assim como Montessori, Cavalletti e Gobbi perceberam, observando as crianças que estas podem ser muito boas professoras para adultos. As duas pesquisadoras passaram anos respondendo à pergunta: Que aspectos da fé cristã falam mais plenamente para uma criança em estágios específicos de seu desenvolvimento humano? Sua observação cuidadosa das crianças revelou a capacidade das crianças de refletir profundamente. A partir de suas observações, chegaram a três características da criança que se evidenciavam quando pareciam poder satisfazer seu desejo interior de relacionamento com Deus: alegria, dignidade e essencialidade.

Outras suposições influenciam o pensamento de Cavalletti. Ela supõe que uma criança é capaz de ter uma profunda experiência religiosa. “A experiência religiosa é fundamentalmente uma experiência de amor, e o amor é, para o ser humano essencial à vida” (CAVALLETTI, 1985, p. 15). E essa experiência é global para a criança, pois toca todo o ser da criança; ela sente que isso é uma parte natural do que significa ser humano. “Portanto, nos perguntamos se a criança não encontra no fato religioso a satisfação de uma exigência existencial a ponto

de influir sobre a formação harmônica de sua personalidade e, se ausente, a ponto de incidir negativamente” (CAVALLETTI, 1985, p. 15).

A partir do exposto por Cavalletti, pode-se compreender que uma pessoa não está se desenvolvendo completamente como um ser humano a menos que o potencial religioso seja estimulado e crescente.

E a partir de sua experiência em estudos da Bíblia, Cavalletti entende que a partir da tradição judaico-cristã a linguagem é um agente poderoso – evocativo, descritivo e expressivo para experimentar Deus.

Na concepção de Cavalletti, essa forma de catequese refunda o conteúdo bíblico, pois foca no uso de parábolas e não em fórmulas e definições. As parábolas são um convite à meditação à medida que conectam a realidade da vida cotidiana com a realidade do Reino de Deus. Pensando na proposta de Jesus ao contar as parábolas, não se explica o seu significado. Ao ser explicada, trair-se-ia a própria natureza da parábola, que é não dar uma definição pronta.

Cavalletti desencoraja o uso de versos isolados das Escrituras para ilustrar um ponto que impediria o ouvinte de ter uma experiência direta com a Palavra de Deus. Ela defende dar aos ouvintes a passagem completa em si mesma para que possam dialogar com os textos, propondo assim um “encontro vivo”. Assim, encoraja-se a reflexão e não a mera exposição de histórias, ditos e parábolas. Ao encorajar até mesmo as crianças pequenas a refletirem profundamente sobre o significado das passagens bíblicas, percebeu que elas são capazes de trabalhar com os materiais propostos por longos períodos de tempo, até mesmo surpreendendo com suas percepções acerca do Reino de Deus.

Para Cavalletti (1985, p. 11), é preciso ir além de instruir as crianças a fazerem gestos, a dizerem palavras, mas sim levá-las a fazerem a uma real experiência da relação com Deus, consigo, com os outros e com a sociedade (1985, p. 11). Esse é o princípio da evangelização para Cavalletti, que não considera a criança como receptora passiva de verdades ensinadas pelos adultos. Assim, a partir da proposta de Cavalletti entende-se a criança como protagonista no processo educativo-evangelizador. Ainda para a autora, “a criança é capaz de ver o invisível, quase como se fosse mais tangível e real do que a realidade imediata que lhe é apresentada. Ela quase que transcende a natureza física quando é favorecido a elas um itinerário de encontro com Deus” (CAVALLETTI, 1985, p. 36).

Ao levar em conta a capacidade da criança de entender o “invisível”, para Cavalletti, a ludicidade, o jogo e a fantasia tornam-se possibilidades do desenvolvimento de sua espiritualidade e, assim, a organização espacial também é importante nos processos educativo-evangelizadores. Além da proposta bíblica, o átrio, lugar de adoração e reflexão, é um lugar onde a relação entre a experiência de fé e a linguagem da fé é realizada.

Assim sendo, o átrio é um ambiente preparado adequadamente à cada faixa etária, como será descrito a seguir. Ali a criança exercita o silêncio, a liberdade de escolha, o controle dos movimentos e a disciplina.

3 Transformando o cenário religioso da educação e da religião

Há uma relação intrínseca entre a fé cristã e a educação. Para Streck (1989, p. 7), [...] a fé cristã pode articular-se com a pedagogia na busca de seu alvo maior, ou seja, a vida plena ou abundante (Jo 10,10). O processo de indagar o mundo desencadeia a aprendizagem, e essa é uma grande disposição da criança.

Em 2003, Cavalletti perdeu sua parceira de trabalho que ao longo de cinquenta anos colaborou na elaboração e desenvolvimento do trabalho. Com morte de Gobbi, ainda continuou o trabalho em sua casa. Sendo que a partir do outono de 2006, aos 89 anos, com a ajuda de assistentes, ainda liderava as crianças toda segunda-feira à tarde nos três átrios que montou em sua casa.

O fato de a CGS estar sendo usada por muitas tradições cristãs tem como consequência modificações que permitem que ela seja usada de forma ainda mais ampla. Efetivamente a pesquisadora não planejou uma divulgação junto a outras denominações cristãs. Entretanto, um aspecto a ser registrado é que a Dra. Cavalletti anualmente produzia um relatório do trabalho para a associação italiana.

No processo de expansão e modificações existem algumas críticas, como a questão linguística nos escritos de Cavalletti, particularmente para um público que fala inglês. Outra crítica é a de que Sofia, uma estudiosa linguística bíblica, não forneça definições precisas sobre as suas pesquisas por não ser uma cientista social.

Entretanto, a postura crítica de Cavalletti representa um desafio para os educadores cristãos. As perguntas que moveram Cavalletti ainda são pertinentes para o entendimento do cenário educativo e religioso. Quem é a criança? Quais as suas fases de desenvolvimento e as características que precisam ser consideradas em seu processo de aprendizagem e de evangelização? Como se relacionam com o sagrado?

Referências

ACOFORC. Asociación Colombiana para la formación Religiosa Católica. **Biografía de Sofia Cavalletti** Disponível em <http://www.acoforc.org/website/index.php/component/content/article?id=77:biografia-de-sofia-cavalletti-ok>. Acesso em jun/2018.

ALVES, Luís Alberto Marques. **República e Educação: Dos princípios da Escola Nova ao Manifesto dos Pioneiros**. Revista da Faculdade de Letras - HISTÓRIA - Porto, III Série, vol. 11, - 2010, pp. 165-180.

CATEQUESE DO BOM PASTOR. Disponível em www.catequesebompastor.com.br

CAVALLETTI, Sofia. **O Potencial religioso da criança**. Loyola. São Paulo-SP. 1985.

CHÂTEAU, J. **A criança e o Jogo**. Coimbra Atlântida Editora, 1975.

E. LUND; P. C. NELSON. **Hermenêutica** – Regras de Interpretação das Sagradas Escrituras. EDITORA VIDA, Miami, Florida 33167 – E.U.A. 1968. Traduzido por Etuvino Adiers da 7ª edição do original em castelhano.

O SÃO PAULO. (Jornal *on line* da Arquidiocese de São Paulo). Catequistas: testemunhas do encontro com Jesus Cristo. De 29 de agosto de 2017. Disponível em <http://jornalosp.arquisp.org.br/taxonomy/term/498>

Acesso em junho/2018.

MACHADO, Izaltina de Lourdes. Educação Montessori: de um homem novo para um mundo novo. 3ª. edç. São Paulo: Pioneira, 1986.

PERES, Eliane Teresinha. **O diabo inventou a escola?** A Escola Ativa na visão de Adolphe Ferrière. REUNIÃO ANUAL DA ANPED, 25, 2002, Caxambu. Anais. ANPED, 2002. Disponível em http://www.miniweb.com.br/educadores/teoria_educ/resenha_FERRI%C8RE.pdf
Acesso em maio/2018

PRELLEZO, José Manuel., LANFRANCHI, Rachele. Educazione e Pedagogia nei Solchi della storia. Vol. 03. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995.

PRUDÊNCIO JÚNIOR, Gilson. **A catequese do Bom Pastor. A evangelização das crianças na perspectiva de Sofia Cavalletti**. In: Sou catequista. Revista digital. Edição 5 / Ano 2 / Maio de 2014. Disponível em <http://soucatequista.com.br/wp-content/uploads/2014/11/edicao05.pdf>. Acesso em junho/2018.

SILVA, Agostinho. **O Método Montessori**, Lisboa: Inquérito, 1991.

STRECK, Danilo Romeu. Correntes pedagógicas: uma abordagem interdisciplinar. Petrópolis: Vozes, 1989.

GT 7 - Espiritualidade e Mística



Coordenadores:

Profa. Dra. Ceci Baptista Mariani – PUC Campinas/SP
Profa. Dra. Maria José Caldeira do Amaral – PUCSP/SP

Ementa: O Grupo de Trabalho Mística e Espiritualidade, no contexto do tema Deus na Sociedade Plural: Fé, Símbolos e Narrativas, tem como objetivo geral apresentar e debater os fundamentos teológicos e filosóficos presentes no atravessamento da linguagem utilizada para descrever a experiência mística como experiência direta de Deus. Em suas fontes originais, a pesquisa em torno da experiência mística e espiritual tem revelado conteúdos importantes pertinentes à tradição do pensamento ocidental nas múltiplas tradições que não se sustentam numa abordagem meramente psicológica, histórica ou sociológica e que, ao mesmo tempo, subsidiam essas mesmas abordagens. O Universo Simbólico e Narrativo supõe um campo fértil para a indagação de conteúdos teológicos fundamentais que trazem à tona o paradoxo e a fragmentação, não especificamente como conceitos negativos e correspondentes a campos contraditórios ao esforço dos pesquisadores frente à descoberta de sentidos e significados de uma configuração teológica espiritual, mas como conteúdos expostos a uma condição de pertencimento a essa mesma condição paradoxal e fragmentada, na qual se encontram os percursos atuais de apreensão da condição humana religiosa e sua realização no mundo. De modo mais específico, entendemos que a indagação principal desse grupo de trabalho implica no aprofundamento das fontes experienciais e textuais configuradas por experiências religiosas, espirituais e místicas que estão em constante debate com o desafio do mistério e seus desdobramentos, desdobramentos e desafios que insistem em serem eles mesmos, fonte de conhecimento e episteme de si mesmos.

A consciência mística no *samadhi* hindu e no *samā* sufi.

Ana Carolina Kerr Neppel¹

RESUMO

Essa comunicação é fruto de uma pesquisa de mestrado em andamento, que tem como objeto de estudo a tradição do Sufismo, enquanto prática do *sam?* na visão de Rumi, e a prática do Yoga baseado nos escritos de Patañjali, inserido no Raja Yoga, uma vertente do Hinduísmo. A partir disso, busca-se relacionar as possíveis semelhanças e diferenças entre os estados não ordinários de consciência presentes tanto na tradição mística do Yoga, expressa na fase do *samadhi*, como na tradição mística do Islã, o Sufismo, exemplificada na dança do *sam?*. Tem-se como hipótese que esses fenômenos místicos oriundos de estados não ordinários de consciência se assemelham no que diz respeito à Unidade com o Divino, à música – exemplificada nos mantras ou nos “*dikrs*” – e na meditação enquanto aspecto de interiorização religiosa. Para traçar essa linha comparativa, a comunicação percorrerá o seguinte caminho: em um primeiro momento, será tratada a relevância da pesquisa em religiões orientais, pouco presentes no meio acadêmico brasileiro; em um segundo momento, será apresentada em linhas gerais a tradição do Raja Yoga na obra de Patañjali, e o Sufismo na perspectiva de Rumi; por fim, será descrito como esses fenômenos místicos do *samadhi* e do *sam?* são fruto de estados não ordinários de consciência.

Palavras-chave: Mística; Consciência; Sufismo; *Sam?*; Hinduísmo; Yoga; *Samadhi*.

O Ocidente de forma geral, e o Brasil de modo mais específico, possui um escasso estudo acadêmico em relação às tradições religiosas orientais. O conhecimento científico acerca do Hinduísmo, a religião ainda existente mais antiga do mundo, é muito pouco aprofundado tendo em vista seu vasto arcabouço histórico e cultural.

Esse desconhecimento ocasiona, muitas das vezes, a utilização de seus ritos e crenças de forma inadequada pela nossa sociedade. Exemplos disso é a *mindfulness*², uma prática secularizada, mas que utiliza da meditação oriental com o objetivo de combater o estresse. Tem-se ainda a prática do yoga, que é por muitos utilizada como um benefício puramente físico e estético.

Situação similar ocorre com o Islã, que sofre preconceitos na contemporaneidade. É comum vê-lo reduzido à ideia de grupos extremistas, o que gera uma postura intolerante perante aos muçulmanos, postura essa, que se convencionou chamar de “islamofobia”. Limitando assim, o conhecimento de sua tradição e conseqüentemente, sua singularidade enquanto experiência religiosa.

¹ Bacharel em Filosofia e mestranda em Ciências da Religião pela PUC Minas na área de mística comparada.

² *Mindfulness* significa “atenção plena”, um conceito criado no Estados Unidos, que se difundiu nas empresas como uma alternativa ao estresse cotidiano, além de potencializar a produtividade no trabalho. Suas práticas e a própria ideia de “atenção plena” se baseiam na meditação hindu e budista.

Uma das alternativas para a diminuição dessa atual problemática em relação ao Islã e ao Hinduísmo, é seu estudo teórico. O conhecimento é um dos pontos de partida para a aproximação perante cada fenômeno religioso, de modo a respeitar suas peculiaridades que compõem suas essências, assumindo uma postura de valorização da alteridade.

A busca pelo conhecimento de novas perspectivas do Sagrado não significa torná-lo semelhante a nós, uma vez que isso acabaria com a sua identidade, que é justamente a sua riqueza. Ao contrário, é preciso compreender o “totalmente Outro”³ enquanto outro, e preservar os limites de suas diferenças.

Tendo em vista o exposto, a mística⁴, entendida como experiência pessoal direta com Deus, o Divino ou o Sagrado, pode ser um elemento fundamental para esse ponto de partida teórico comparativo, tendo em vista seu caráter unificador, que independente da tradição religiosa, é expressa na relação entre o indivíduo e o Sagrado.

No Hinduísmo, a mística compõe o cerne da religião. De acordo com Velasco, o Hinduísmo é considerado uma religião essencialmente mística:

[...] é verdade que a religião da Índia se caracteriza por fazer da experiência mística a verdadeira base da religião [...]. Não é exagerado dizer, como fez Zaehner parafraseando Nietzsche, que a Índia é “*die Hauptschule der Mystik*” a escola maior, o lugar por excelência do cultivo da mística. (VELASCO, 1999, p. 132, tradução nossa⁵).

A sua datação precisa de origem é controversa, com estimativas entre 5.500 AEC a 3.500 AEC. A religião é dividida em três períodos: o Hinduísmo védico, o Hinduísmo Bramânico e o Hinduísmo Híbrido.

O Hinduísmo pode ser qualificado como uma religião diversa por excelência, onde a mística se configurará de maneira singular em cada uma das suas vertentes.

Dentre tais tradições do Hinduísmo, destaca-se a modalidade do Raja Yoga que, do sânscrito, significa “caminho real”, ou “união real”. Seu principal almejo é a *gnose* da realidade (*viveka*), atingir o despertar (*moksha*) e a iluminação (*kaivalya*). Ou seja, através da meditação e do Yoga, alveja-se um estado de supraconsciência onde o ego do indivíduo é dissolvido e se funde no conhecimento universal. De acordo com Velasco,

[...] a meditação (dhyana), como experiência da consciência ininterrupta da men-

3 Termo utilizado por Rudolf Otto em seu livro *O Sagrado* (1992).

4 Mística, em grego μυστικός, diz respeito àquele que alcançou a contemplação e atingiu o Sagrado, expressado no contato direto com Deus ou divindade. Um estudo mais aprofundado sobre a definição de mística se encontra na obra *As variedades da experiência religiosa* de William James (1982) e em *The foundations of mysticism* de Bernard McGinn (1991).

5 Es verdad que la religión de la India se caracteriza por hacer de la experiencia mística la verdadera base de la religión (...). No es exagerado decir, como hace Zaehner parafraseando a Nietzsche, que la India es “*die Hauptschule der Mystik*” la escuela mayor, el lugar por excelência del cultivo de la mística.

te, concentrada até o ponto de ser absorvida pelo objeto; e culmina na iluminação (*samādhi*), que realiza a perfeita identificação com a verdadeira realidade. O resultado da Yoga é o isolamento do espírito ou a união com o absoluto, a experiência da perfeita simplicidade e unidade em uma nova consciência que comporta ao mesmo tempo a perfeita felicidade e a plena liberação, é dizer, a experiência mística em sua forma mais perfeita. (VELASCO, 1999, p. 309. Tradução nossa⁶).

A Raja Yoga foi sistematizada nos escritos de Patañjali. Patañjali viveu aproximadamente entre os anos de 200 AEC e 400 EC. É um dos principais mestres do Yoga, considerado como o principal sistematizador dessa prática, sendo o primeiro a escrever uma obra sobre a mesma no ano de 150 EC. chamado de *Yogas Sutras de Patañjali*, (Os aforismos do Yoga de Patañjali). São ditos concisos sobre a prática e a filosofia do Yoga. Segundo Velasco,

O Yoga constitui um método sistematicamente desenvolvido de posicionamentos, ações e exercícios destinados à unificação da pessoa e à realização da experiência da unidade com o Absoluto e com a plena liberação. Nela convergem práticas muito antigas que, sistematizadas por Patanjali, constituíram um método preciso para a realização da experiência mística, como entendido pelo hinduísmo. (VELASCO, 1999, p.309. Tradução Nossa⁷).

O Yoga Sutra e o Raja Yoga foram difundidos no mundo ocidental através de Swami⁸ Vivekananda no final do século XIX. De acordo com Vivekananda, O fundamento da Raja Yoga está na crença de que através da meditação e a prática do Yoga⁹, que visa a evolução espiritual expressa no desenvolvimento da consciência individual, se alcança um estado de unidade com o Todo, condição essa definida como *samādhi*.

Todos os diferentes passos na yoga têm a finalidade de nos levar, ao estado superconsciente, ou *samādhi* [...] a fim de atingir o estado superconsciente, é necessário passar através dos vários estágios de Rāja Yoga, que ensinei [...] esse estado meditativo é o mais elevado estado de existência. Enquanto há desejo não existirá felicidade verdadeira. Somente o estudo contemplativo, à maneira de testemunha, dos objetos, traz-nos real gozo e felicidade. (VIVEKANANDA, 1967, p. 94,95).

6 la meditación (*dhyana*), como experiencia de la conciencia ininterrompidamente concentrada hasta el punto de verse absorbida por el objeto; y culmina en la iluminación (*samādhi*), que realiza la perfecta identificación con la verdadera realidad. El resultado del yoga es el aislamiento del espíritu o la unión con el absoluto, la experiencia de la perfecta simplicidad y unidad en una nueva conciencia que comporta al mismo tiempo la perfecta felicidad y la plena liberación, es decir, la experiencia mística en su forma más perfecta.

7 A yoga constitui em um método sistematicamente desenvolvido de disposições, ações y ejercicios tendentes a la unificación de la persona y la realización de la experiencia de la unidad con el Absoluto y la plena liberación. En él confluyen prácticas realizadas desde muy antiguo que, sistematizadas por Patanjali, pasaron a constituir un método preciso para el logro de la experiencia mística, tal como la entiende el hinduismo. El método abarca ocho pasos descritos.

8 Swami em sânscrito, स्वामी, é um atributo hindu que significa “aquele que domina a si mesmo”.

9 Yoga é uma prática milenar de origem hindu, que significa união entre mente, corpo e espírito. É um caminho religioso para a unidade com o Sagrado. Existem múltiplas modalidades de yoga, que variam de corrente para corrente, onde cada uma delas possuem seus próprios ritos e práticas. É utilizada também pelo Budismo.

Sendo assim, o *samādhī* é considerado um momento de supraconsciência, onde é revelado ao indivíduo o conhecimento verdadeiro, chamado também de Verdade Universal. Nessa fase, o ego individual é dissolvido, dando lugar ao amor e sabedoria incondicional. Segundo a tradição, “quando o homem é perfeitamente liberto de todos os desejos do ego finito e alcançou a paz da alma pela realização do Eu Divino, então é um homem de perfeita sabedoria” (GITA, 2:55)

O Islã é uma religião monoteísta, de descendência abraâmica (assim como Judaísmo e Cristianismo), e seu texto sagrado é o Alcorão ou Corão, que representa a palavra de Allāh (Deus) revelada ao profeta Muḥammad (Maomé). É a segunda maior religião do mundo, com o maior crescimento do número de adeptos, por volta de 1,5 bilhões de fiéis.

O Islã (palavra que significa “submissão à Deus”), de acordo com a tradição, se dá a partir das revelações de Allāh por meio do Anjo Gabriel ao profeta Muḥammad, no ano de 610 EC.

A religião se difundiu ao longo de sua história por grande parte do Oriente e Europa, desenvolvendo várias vertentes e divisões, que prevaleceram até os dias atuais. Dentre essas correntes, destaca-se o Sufismo.

O Sufismo, em árabe *Tasawwuf*, possui várias compreensões¹⁰ acerca de sua etimologia. Uma possível interpretação é que “*su*” vem do termo “*lā*” em árabe, pois os primeiros praticantes vestiam roupas de lã, para evidenciar sua humildade. Outra significação possível entende que Sufismo significa pureza, em árabe, “*safa*”. Os adeptos do sufismo são denominados “sufis” ou “dervixes”, e procuram desenvolver uma relação íntima com Allāh, que se dá na purificação do coração (*tasfiyat al-qulub*) através de práticas espirituais exemplificadas da oração, jejum, meditação, música e dança.

Outro aspecto importante é o de que o Sufismo, é considerado¹¹ a vertente mística¹² do Islã. Tendo em vista os demais grupos muçulmanos, destaca-se sua conotação esotérica e centralizada na interiorização pessoal, que se dá na experiência com Deus. Além disso, “esta realização de unidade com Deus é central no pensamento místico e no Sufi” (WHITTEVEEN, 2003, p. 16).

Essa dimensão da fé muçulmana é caracterizada por diversos ritos e etapas com o intuito de purificar o indivíduo, e são divididos em vários estágios¹³. De modo sucinto, suas práticas se dão por meio de recitações (*dikr*) dos versos do Corão, dos 99 Nomes divinos, da meditação, da música e da dança tendo como principal objetivo a Unidade com Allāh.

10 Para uma visão aprofundada do significado de Sufismo, ver *Sufism* de A. Schimmel (2001), a obra *Compreender o Islão*, de F. Schuon (1989) e ainda *Sufismo* de W. Stodart (1985).

11 De acordo com A. Schimmel em *Mystical Dimensios of Islam* (2006).

12 Além do Sufismo, temos o Xiismo, que também pode ser considerado uma vertente mística.

13 De acordo com alguns autores, esses estágios são divididos em: *šari'a*, que é a prática das leis islâmicas; a *tarīqa* que é a trajetória individual ao caminho esotérico; a *Haqīqa*, a fase em que lhe é revelada ao sujeito a realidade absoluta.

A busca da unidade (Tawḥīd) [é] característica de todo muçulmano [...]. Esta unidade está presente e se manifesta na diversidade que compõe o mundo e a vida experimentada pelo ser humano. Ao mesmo tempo, a diversidade experimentada, além de manifestar a Unidade nela presente, manifesta a riqueza infinita e plural de suas diversas expressões que possibilitam aos seres humanos captá-las em sua integridade (SOUZA, 2010, p. 49).

O fundador do *samā'*, a dança sufi, foi Mawlana Jalal-ad-Din Muhammad *Rūmī*. Mais conhecido como *Rūmī*, nasceu na Pérsia no ano de 1207 e foi um poeta e teólogo sufi. Sua obra mais conhecida é o *Masnavi*, considerada uma das principais referências do Sufismo, um poema de aproximadamente vinte e cinco mil versos que tem como uma de suas características traçar um caminho espiritual, com base no texto sagrado Corão.

O *samā'* pode ser entendido “como uma tentativa de retornar ao movimento do contato primordial com Allāh” (SOUZA, 2005, p. 84). O *samā'* é uma prática religiosa que proporciona a via direta para a união com Deus, onde o profeta Muḥammad, é um importante modelo de inspiração desses muçulmanos. Isso se deve ao fato de que Muḥammad é considerado o homem que atingiu a *Haqīqa*, que significa o contato a *gnose* ou a revelação da Verdade, que é Allāh. Sendo assim,

Nada estranho, portanto, que o termo *samā* tenha vindo indicar, na teologia e na vida mística, o concerto celestial do céu. Ele une canto, música e dança, símbolos do movimento circular das estrelas, que é uma teofania, uma manifestação de Deus em todo seu poder [...]. O Sufi quer entrar totalmente em harmonia com o Cosmos e, além disso, com a Divindade. Suponha-se que o *samā*, essa oração em movimento ou movente, deve levar a uma união estática no coração do Ser ou, pelo menos, a uma comunhão intensa (CHEVALIER, 1995, p. 97, tradução nossa¹⁴).

Portanto, é possível conceber similaridades entre o *samādhi*, um estado de união com o Todo através do equilíbrio espiritual, e o *samā'*, uma via para se encontrar Deus através da purificação do coração.

Ambos fenômenos místicos representam um estado não ordinário de consciência que visa o contato com o Divino, entendido como a Verdade Absoluta. No Hinduísmo, o *samādhi* pode ser expressado através do lema¹⁵ “*tat tvam asi*”, que significa “Tu és Isso”, um modo de dizer que todas os seres do universo derivam e pertencem a única força cósmica que é Deus. E no *samā'* sufi, a dança é um rito que pode levar o fiel ao êxtase espiritual, onde se contempla Allāh, revelado enquanto Uno.

14 Niente di strano, quindi, che il termine *sama* sia venuto a indicare, nella teologia e nella vita mistica, il concerto spirituale del cielo. Esso unisce canto, musica, e danza, simboli del movimento circolare degli astri, che è una teofania, una manifestazione di Dio in tutta la sua potenza. Desidera entrare totalmente in sintonia con il cosmo, e, al di là dello specchio, con la divindade. Si suppone che il *sama*, questo oratorio in movimento e commovente, debba condurre all'unione statica nel cuore dell'essere o, almeno, a un'intensa comunione.

15 *Tat tvam Asi* é considerada a máxima do monismo hindu, que crê na unicidade de Deus. Seu surgimento foi a partir da interpretação dos Upanishads de Shānkara (1950).

Compreende-se que em ambas tradições, suas práticas e símbolos são diferentes. No entanto, os efeitos das mesmas são semelhantes ao passo que ambas buscam atingir um estado de elevação espiritual, de purificação interior e de contato direto com Deus.

Esse projeto, portanto, possui como objeto de estudo uma relação pouco aprofundada, entre estados não ordinários de consciências presentes nas vertentes místicas de duas religiões orientais, o Hinduísmo e Islã. Esse estudo comparativo se faz importante levando em conta a precariedade e escassez de referenciais teóricos acadêmicos em língua portuguesa envolvendo essa temática, favorecendo assim o enriquecimento do aporte teórico existente na área.

Além disso, a mística enquanto possibilidade de diálogo inter-religioso pode fornecer uma ampliação benéfica, ao contribuir no aprofundamento dos múltiplos símbolos do Sagrado, a fim de cooperar para uma postura tolerante diante do diferente. Afinal, a diversidade deve ser interpretada como um aspecto virtuoso, e não repressivo.

Referências

- ALCORÃO. **Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado**. São Paulo: FAMBRAS. Disponível em: <http://www.fambras.org.br/alcorao-sagrado>. Acesso em: 11/2017.
- BÍBLIA. Bíblia Sagrada. São Paulo: Edições CNBB, 2011.
- CAVALIERI, Jean. **I Sufi: mistici dell'Islam**. Milano: Xenia Edizioni, 1995.
- JAMES, William. **The varieties of religious experience**. Nova York: Penguin Books, 1982.
- KRISHNA. **Baghavat Gita**. Tradução e notas de Humberto Rohden. São Paulo: Alvorada, 2003.
- LUCCHÉSI, M. TEIXEIRA, F. **O Canto da Unidade: em torno da poética de Rumi**. Rio de Janeiro: Fissus, 2007.
- OLIVEIRA, Heliane Miscali de. **Filho do silêncio, mestre das palavras: A linguagem mística do silêncio em Rūmī**. 2006. Dissertação de mestrado apresentada na UFJF sob a orientação do prof. Dr. Faustino Teixeira. Juiz de Fora, 2006.
- OLIVEIRA, Heliane Miscali de, VERNECK, Mário. **Rumī e o jardim secreto do coração**. Belo Horizonte: Horizonte, 2005. v. 4, n. 7, p. 95-109.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- RUMI. **Poemas Místicos**. São Paulo: Attar, 1996.
- RUMI. **The Masnavi Ma'navi of Rumi**. Nova York: Createspace Pub, 2011.
- SATCHIDANANDA, Swami. **Yoga Sutras of Patañjali**. Virginia: Integral Yoga Publications, 2012.
- SELLHEIM, R. Samā. **The enciclopedia of Islam**. Leiden: Brill Academic Publishers, 1995. V. VIII.p.1018.

- SELLS, Michael. **Mystical Languages of Unsayng**. Chicago/ Londres: The University of Chicago Press, 1994.
- SHANKARA. **Brihadaranyaka Upanishad**. Calcuta: Advaita Ashram, 1950.
- SCHIMMEL, Annemarie. **Mystical dimensions of Islam**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- SCHIMMEL, Annemarie. **Sufismo**: introduzione alla mistica islamica. Brescia: Morcelliana, 2001.
- SCHUON, Frithjof. **Compreender o Islão**. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza. **A Mística do coração**: A senda cordial de Ibn'Arabi e João da Cruz. São Paulo: Paulinas, 2010.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza. **O Sufismo como dimensão mística do Islã**. Belo Horizonte: Puc Minas, 2005 v.4, n.7.
- STODDART, William. **Sufism**. Minnesota: Pragon House, 1985.
- TEIXEIRA, Faustino. **Caminhos da Mística**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- VIVEKANANDA, Swami. **Raja Yoga**: o caminho real. Rio de Janeiro: Vedanta, 1967.
- VELASCO, Juan Martin. **El fenómeno místico**: estudio comparado. Madri: Trotta, 1999.
- WERNECK, Mário. **Luzes da Luz, Amor e Unidade ao Masnavi**. UFJF, 2006.
- WITHEVEEN. **Sufismo Universal**. São Paulo: Triom, 2003. YOGANANDA, Paramahansa. **A Yoga do Bhagavad Gita**. São Paulo: SFR, 2009.
- ZAEHNER, R.C. **Hinduism and Muslim Mysticism**. New York: Blomsberry Academic, 2016.

A ética como fundamento de vida para Santa Teresa D'Ávila

Márcia do Carmo Saturnino

Resumo

A mística, santa e doutora da igreja Teresa de Jesus, em sua arte de bem expressar relatou em sua literatura suas experiências íntimas e místicas, descrevendo-as numa linguagem literária tipicamente sua, de forma fiel e extraordinária. Uma das características marcantes da santa era sua capacidade de orar e meditar, no entanto, na sua concepção oração tinha um viés ético por si mesmo. No livro “caminho de perfeição” seu objetivo era fornecer um manual de oração, que ela considerava de fundamental importância para todas aquelas que desejavam ingressar na vida monástica. A proposta deste estudo é investigar a partir da literatura de Teresa de Jesus, como o conceito de perfeição se relaciona com a religião e a ética defendida por Emmanuel Lévinas e, ainda, identificar os aspectos éticos nas suas experiências cotidianas. O método utilizado para esta pesquisa foi a bibliográfica. O resultado final será certificar a partir dos escritos dos autores, uma aproximação entre o conceito de perfeição de Teresa e o conceito de ética de Lévinas e concluir que a ética é um aspecto fundamental na vida cotidiana da Santa de Ávila.

Palavras-chave: Santa Teresa D'Ávila, perfeição, Lévinas, ética, religião.

Introdução

Santa Teresa foi a primeira mulher a receber o título de Doutora da Igreja; considerada muito inteligente, suas características mais marcantes eram de uma mulher ativa e dinâmica, humilde, que irradiava vitalidade humana e vivacidade espiritual. O caminho que Teresa percorreu e desenvolveu na busca de intimidade com Deus foi de reflexão e oração na vida cotidiana. Ao promover a reforma do Carmelo, Teresa desenvolveu uma mística realista, para ela cada função da vida deve ser útil, não apenas para quem a vive, mas para o próximo, nesse caso o próximo é entendido na sua expressão mais ampla, humanamente falando, o mundo e a Igreja.

Na concepção da santa a ideia de perfeição implica uma interiorização e aperfeiçoamento para o encontro com o outro, uma vivência da fé que aponta um viés ético.

Na tentativa de obter êxito em nossa proposta, torna-se necessário fazer uma definição

do termo perfeição, sendo que o interesse é desenvolver o tema de forma conceitual mais específica e dentro do nosso interesse, que é a concepção de perfeição para Teresa. O segundo passo, será abordar conceitualmente o tema ética a partir do pensamento de Lévinas. E finalmente, fazer uma relação entre perfeição e ética na tentativa de mostrar Teresa como “aquela que é ética”.

1 Conceito de perfeição na visão teresiana

Perfeição é um conceito que deriva do latim *perfectio* e que se refere à condição daquilo que é perfeito, ou seja, diz-se daquilo que não apresenta erros, defeitos ou falhas/falências: trata-se, por conseguinte, de algo que alcançou o máximo nível possível.

No livro “Caminho de perfeição” de Santa Teresa de Jesus, logo nas primeiras páginas, o Cardeal Montini¹ (1977) explica o que significa perfeição na obra:

A perfeição consiste na conquista de Deus. A perfeição é o ápice a que a vida humana pode aspirar. [...] Pode se chegar trabalhando nas obras exteriores e nisto há uma perfeição espiritual e religiosa quando é dever ocupar-se das coisas exteriores. (MONTINI, 1977, p.05).

Em sua doutrina Teresa nos revela os segredos da boa oração, no entanto, ela teve o privilégio de conhecer esses segredos por via de experiência própria, ela viveu uma santidade consagrada em orações e meditações, ao mesmo tempo preocupava-se com problemas terrenos, era uma mulher de ação, empenhada no bem estar das pessoas e preocupada com o futuro da humanidade. Para a santa um dos fenômenos místicos mais extraordinários da alma humana é o fenômeno do amor. O Papa Paulo VI² (1997) cita Teresa em sua homilia e esclarece: “O amor é a união com Deus, mais íntima e mais forte que seja dada experimentar a uma alma vivendo nesta terra. Essa alma faz-se luz, torna-se sabedoria, sabedoria de coisas divinas, sabedoria de coisas humanas”.

Teresa aponta três vias para encontrar o caminho da perfeição e somente o amor pode orientar o percurso para o encontro com Jesus Cristo: A via da humildade, a via da oração e a via da Eucaristia.

Na via da humildade, ela destaca três aspectos essenciais para o crescimento da vida espiritual, “o primeiro é o amor de uma pessoa para com as outras;[...] amar-vos muito umas às

11. Resumo de uma palestra do Cardeal Mondini por ocasião do 4º centenário da reforma teresiana, no Carmelo de Milão.

2 Em sua homilia na missa em que Teresa foi proclamada Doutora da Igreja, em 27 de setembro de 1970.

outras, é de suma importância, porque entre os que se amam não há coisa difícil de suportar que não se releve com facilidade”. (TERESA DE JESUS, 1977, p. 36). Para Santa Teresa é muito importante expressar o amor fraterno, pois é o próprio exercício do perdão e das provas concretas de amor ao outro que vai expressar o verdadeiro amor a Deus: “se no mundo este mandamento fosse cumprido como deveria ser, muito contribuiria para se observarem os demais”.(TERESA DE JESUS, 1977, p. 36).

Na via da oração e da eucarística, ela afirma, “a Alma que bebe desta água não tem mais sede de coisa alguma!”. (TERESA DE JESUS, 1977, p.110). Ela se refere à sede de Deus, de encontrar na via de oração. É por meio da oração que buscamos o amor de Deus que nos é dado por força do Espírito Santo, Ele nos vem santificar. Por isso, a busca da vida de oração é essencial para encontrarmos Jesus nas nossas vidas.

2 A ética na perspectiva levinasiana

O termo “ética” tem origem na Grécia e vem da palavra *ethikos*, que significa “bom costume” ou “portador de caráter”, sendo mais direto, aquilo que pertence ao *ethos*. Essa última palavra, por sua vez, significa conjunto dos costumes e hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento, característicos de uma determinada coletividade, época ou região.

Comumente, definimos que a verdadeira ética está naquilo que nós, seres humanos, podemos adquirir para nos posicionar de forma coerente perante a sociedade. Podemos pensar a ética como um grupo de normas, princípios e formas de pensar que guiam ou ajudam a guiar as ações dos seres humanos. Essa ação se apoia então na intencionalidade da ação, na relação da consciência consigo mesmo, na integridade do ser humano, perante seus semelhantes.

A literatura de Emmanuel Lévinas propõe um novo modo de pensar a filosofia na contemporaneidade e o ponto de partida para ele era propor a ética como filosofia primeira. O pensamento do autor abriu novos horizontes e novas reflexões sobre a ética, ele contrapõe autores como Heidegger, fazendo uma crítica à filosofia tradicional e ao pensamento totalizante da ontologia. Para Lévinas a principal questão é que ontologia não leva em consideração o diferente, é uma generalização, uma universalização. Neste sentido, ele considerava uma violência, pois, não considerar o diferente. Para Costa (2000, p.119) seria como: “aprimorar todos os entes, diferente entre si, numa generalização que os condiciona e os condena a ‘não poder deixar de ser’, a ‘não poder ser outro’ e a ‘não poder ser diferente’”. Deste modo, na ontologia não há espaço para se pensar o outro enquanto outro, não há espaço para se pensar o diferente.

Por isso, sua proposta filosófica é mostrar a ética como ponto de partida para a filosofia e ressalta que a generalização aniquila a alteridade do outro. Nesta perspectiva o pensamento de Lévinas abre novas possibilidades na relação inter-humana, o Outro não é um objeto a ser contemplado, nem um objeto de conhecimento a ser tematizado, mas ele é um “rosto³” que instiga, inquieta, obriga, exige, ordena, ou seja, o clama eticamente o eu exigindo-lhe responsabilidade. Sendo assim, o outro não pode ser objeto de compreensão do eu, pois seu rosto não se faz fenômeno. O outro é exterioridade, é alteridade absoluta. Ele foge ao poder do meu entendimento.

Considerando toda essa sacralidade atribuída ao rosto, nosso dever é respeitar, cuidar e valorizar o outro, por ser tão especial devemos ir ao seu encontro com responsabilidade, pois o mundo é feito nessa relação do eu com a face do outro.

Como conhecedor profundo do *Talmud*, ele o toma como guia nas suas teorias sobre os relacionamentos e vivências e, ressalta que a maneira mais eficaz de relacionamento é a forma digna, onde cada um encontra sua própria realização no viver com o outro, e aponta o caminho para a plena realização humana que é o acolhimento do infinito que quer se revelar no rosto do outro.

3 Teresa de Jesus: um referencial de ética para os cristãos

Os dois autores se dedicaram a desbravar um caminho novo para defender seus pensamentos e quebraram paradigmas dentro de suas áreas de atuação. Teresa de Jesus no campo espiritual e Lévinas no campo científico. O ponto em comum é que ambos trilharam o caminho na busca do reconhecimento, do acolhimento e da valorização do ser humano, sendo assim podemos afirmar que a ética é o ponto fundamental na literatura dos autores.

Em Teresa vislumbramos uma mulher entregue à divina vontade de Deus. Ela acreditava que o amor a Cristo era motivo de redenção e salvação. As suas características mais marcantes era a sua capacidade de oratória, ela tinha habilidade ao falar e uma simpatia que contagiava a todos do seu convívio e também tinha o dom da oração, da contemplação e da reclusão. No entanto, a oração na sua concepção não se caracterizava somente pelo diálogo interno e contemplativo de Deus, a oração na sua visão tinha um viés de virtude por si mesma, pois é através da oração que o ser humano se dignifica e se edifica como pessoa, a oração traz uma compreensão diferente daquilo que vivemos daquilo que somos e nos orienta como devemos agir diante da vida e, sobretudo diante da necessidade do outro.

³ Na concepção de Lévinas não se pode compreender o rosto, ele engloba. Outrem, ou seja, não pode ser objetivado, mas transcende toda significação que se queira atribuir-lhe. O eu nega o Outrem, o rosto. O outrem é transcendente, estranho, seu rosto rompe com o mundo comum que se inscreve em sua natureza e se desenvolve em nossa existência. O outrem é percebido pela diferença absoluta, instaurada pela linguagem. O rosto é mais que a exposição de algo humano que escapa, ele se revela constantemente.

Sua fascinante e inspiradora vida nos mostra formas extremadas de amor a Deus e ao próximo. Acreditava que para alcançar as graças e a união com Deus, era somente através da caridade fraterna. E acrescenta:

Quanto a nós, só estas duas pede o Senhor: amor de Deus e amor do próximo. Nisso devemos trabalhar. Guardando-as com perfeição, fazemos sua vontade. Assim estaremos unidas a ele. [...] O mais certo sinal, a meu ver, para verificar se guardamos esses dois pontos com perfeição, é a observância generosa da caridade fraterna. Com efeito, não temos certeza do nosso amor a Deus. [...] O amor ao próximo, por outro lado, logo se conhece. E convençei-nos: quanto mais adiantadas estiverdes no amor do próximo, tanto mais o estareis no amor de Deus. Quereis saber a razão? É tão grande o amor de Deus para com os homens, que em paga do amor que tivermos a eles, Sua Majestade fará crescer por mil maneiras o amor que temos a ele. Não posso duvidar (TERESA, 1981, p. 120-121).

Já Lévinas, conhecido como o “filosofo da alteridade”, tinha como objetivo acessar ao ser humano em toda a sua concretude. Para ele é a ética que inaugura a humanidade no homem. Na sua concepção o que configura e constitui o ser humano não é o biológico, não é o psicológico e sim a questão de relacionamento, de convivência, de ética.

A ética nos remete a uma alteridade que implica um comportamento de humildade, de justiça e acolhimento do Outro. Reconhecer e respeitar o Outro em suas diferenças indica uma atitude fundamentada na ética, um comportamento que não visa subtrair nada de ninguém, mas ao contrário, visa edificar nas pessoas uma intenção de agir de forma justa. Nesse sentido, o conceito de ética é primeiramente a valorização do ser humano, a partir do reconhecimento e da valorização do Outro. Pensar eticamente é pensar num bem que inclui a todos.

Nessa perspectiva, ser ético é ter humanidade, é ter sensibilidade diante da fragilidade do outro e quanto mais próximo se chega ao Outro, mais distante se fica dos interesses do “eu”. Tal movimento é um convite para se pensar além do “eu”, que equivale a pensar para além da essência, isso implica pensar eticamente.

Considerações finais

Através deste estudo, buscamos investigar aproximações entre o termo perfeição na literatura de Santa Teresa D’Ávila e ética no pensamento de Emmanuel Lévinas e, a partir dessa relação identificar na Santa de Ávila ideias e características que nos remetem a uma postura ética.

A conclusão que tivemos girou em torno de várias evidências sobre o seu comportamento ético, entre eles estão: percebemos que sua fala é autêntica e sempre preocupada em colocar por escrito somente a verdade; a importância que ela dá ao outro e no bem estar do outro nos marcou enormemente; em sua vida mística, buscou entender e transmitir a ação de Deus, ela teve uma vida toda submetida a fazer unicamente a vontade de Deus.

O intenso amor que Teresa sentia por Deus e o seu profundo desejo de união com Ele, conduziram e guiaram seus atos no dia-a-dia e esse sentimento refletiam nos seus relacionamentos com as pessoas, um exemplo de respeito e comprometimento com o bem-estar dos outros e, no seu modo de perceber e encarar o mundo com os seus desafios. Deixou um legado de obras e benfeitorias. Como mística, sempre com muita convicção de seus ideais religiosos e sociais, contagiou e continua influenciando muitos nesse caminho do bem.

Concluimos então, que a santa de Ávila, seguramente é um exemplo e mestra no comportamento ético, sendo assim, finalmente inferir Teresa como “aquela que é ética».

Para finalizar, não podemos deixar de ressaltar a importância essencial da ética, o fato de que ela é o impulso que nos leva a fazer a vontade de Deus, que é “amar o próximo como a si mesmo”.

Referências

A Bíblia sagrada. São Paulo: Paulus, 1996.

APOLINÁRIO, P. O significado de perfeição. Disponível em: <[http://www.setimodia.wordpress.com/pdf_blog_sétimo_dia, out/2011](http://www.setimodia.wordpress.com/pdf_blog_sétimo_dia_out/2011)> Acesso em 24 jan 2018.

COSTA, M.L. **Lévinas: uma introdução.** Tradução de J. Thomaz Filho. Petropolis: Vozes, 2000

LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito.** Tradução de José P. Ribeiro. Lisboa, Portugal:Edições 70, 2000.

PEREIRA, J. P. R. Crítica de Lévinas à ontologia. Disponível em: <[http://www.pensamentoex-temporaneo.com.br/pdf_Revista de filosofia, set/2011](http://www.pensamentoex-temporaneo.com.br/pdf_Revista_de_filosofia_set/2011)> Acesso em 17 jan 2018.

SIDERKUM, A. Emmanuel Lévinas: educação e interpelação ética. **Revista da FAEEBA**, Salvador, v.22, n.39, p.85-94, jan/jun. 2013.

TERESA DE JESUS. **Castelo interior ou moradas.** São Paulo: Paulinas, 1981.

TERESA DE JESUS. **Caminho de perfeição.** São Paulo: Paulinas, 1977.

A mística como crítica da religião na sociedade do espetáculo.

Ceci Maria Costa Baptista Mariani¹

Breno Martins Campos²

RESUMO

As teses de G. Debord em *A sociedade do espetáculo* (1967) – que se notabilizaram como importante fundamentação teórica dos protestos de maio de 1968 na França (há 50 anos, portanto) – continuam relevantes em nossos dias, uma vez que as condições materiais que elas criticavam só se agravaram em todo o mundo nas últimas décadas, inclusive em nosso país. Assim, em face da espetacularização própria da sociedade moderna, as religiões se apresentam como destino para o sujeito em busca de certezas, em sua tentativa de construir segurança ontológica. Consequentemente, a sociedade do espetáculo tende a produzir ídolos – ao criar símbolos religiosos que impõem sua visibilidade e cativam o olhar para si, fazendo-se alvos da busca religiosa. Como contraponto a tudo isso, enxergamos a mística como uma forma intensiva de experiência de Deus na fé, vinculada à dimensão cognitiva, segundo a perspectiva do teólogo E. Schillebeeckx. Considerando dois aspectos dessa experiência – um que diz respeito às representações, conceitos, imagens, e outro relacionado com o contato cognitivo com a realidade de Deus –, a mística pode ser definida, em sentido mais específico, como uma forma intensiva do elemento cognitivo que nos une com Deus na fé e põe em crise as representações humanas do divino. A crítica da mística à religião na contemporaneidade provoca o esfacelamento das representações e das mediações constituídas no seio de sistemas religiosos. Nossa comunicação aborda a dimensão iconoclasta da mística diante da idolatria na sociedade do espetáculo.

Palavras-chave: Religião. Mística. Sociedade do espetáculo.

Introdução

Tomando como provocação inicial as teses seminais de Guy Debord na obra *A sociedade do espetáculo* (publicação original de 1967), cujo escopo geral se pode afirmar pela tese de que o mundo contemporâneo “não diz nada além de <o que aparece é bom, o que é bom aparece>» (DEBORD, 2008, p. 16-17), propomos discutir o lugar da religião na sociedade contemporânea e suas relações com o espetáculo. Além disso, a fim refletir na contramão da lógica hegemônica do espetáculo, procuramos pensar nos modos por que a mística, enquanto forma de vivência da fé, pode representar uma referência crítica aos desafios da

1 Doutora em Ciências da Religião; membro do corpo docente permanente do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas; e-mail: cecibmariani@gmail.com.

2 Doutor em Ciências Sociais; membro do corpo docente permanente do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas; e-mail: brenomartinscampos@gmail.com.

contemporaneidade.

Nossa perspectiva é a de que, por exemplo, o crescimento da oferta de igrejas e, conseqüentemente, a ampliação de modelos de culto, com o trânsito religioso e o rodízio de fiéis como resultado, devem ser encarados como sintomas da secularização – assumindo, inclusive, o mercado religioso como uma de suas marcas – e não de alguma espécie de revanche do sagrado. Se a imagem assume a forma última da reificação e fetichização da mercadoria na sociedade do espetáculo (FONTENELLE, 2002), então, as religiões, como parte do espetáculo, passam também à negociação de bens simbólicos de acordo com a lógica espetacular.

O pluralismo religioso (mesmo que observado dentro do microcosmo cristão somente) aparece como o fim da hegemonia ou até do monopólio de uma única religião ou denominação religiosa, num cenário social diversificado de religiões ou denominações religiosas que disputam as mesmas almas. O espetáculo precisa de espectadores, os atores de fãs e as celebridades de seguidores. Nada disso, entretanto, significa que o veículo para o espetáculo – a televisão, por exemplo – vai ser o fim (na condição de destino) da religião. O fato de a religião migrar para a televisão não prova de modo cabal a espetacularização da religião: trata-se, antes, de um dado. A religião transformada em espetáculo na sociedade do espetáculo antecede sua ida para a televisão (ou para a *internet*, mais recentemente).

Segundo Debord (2008, p. 14), “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”, ou seja, podemos dizer que os cultos e missas, dos comunitários aos mais intimistas, foram incorporados à lógica da espetacularização da sociedade (posto que, anteriormente, haviam sido incorporados à lógica da fetichização da mercadoria). Por isso mesmo é que o crescimento da oferta de igrejas e de modelos pastorais pode ser encarado como sintoma de secularização, numa relação de mercado (religioso), afinal, o espetáculo domina as pessoas porque a economia já as dominou por completo (DEBORD, 2008). Religião consumida como mercadoria-imagem: eis uma forma de reinvenção religiosa na sociedade do espetáculo. O caminho da tradição mística é outro: nele, a imagem não é um fim em si mesma (o que caracteriza a idolatria), mas abertura.

1 A iconoclastia no seio das grandes tradições

Recorrendo à sabedoria religiosa que nos chega do passado, podemos verificar, em algumas das grandes tradições, uma tensão importante em relação à imagem. A tradição bíblica antio-testamentária, por exemplo, adverte acerca de um determinado risco vinculado à imagem: “Não farás para ti imagem de escultura, nem representação alguma do que há em cima, nos céus, nem embaixo, na terra, nem nas águas debaixo da terra. Não te inclinarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, Iahweh, teu Deus, sou um Deus ciumento”

(Êxodo 20,4-5a). Essa lei visa a proteger o povo de Deus da idolatria. Para Israel, Deus não é representável, não somente em virtude de sua natureza transcendente, mas em decorrência de sua relação de aliança com o povo. Ele se comunica com seu povo pela palavra. Contudo, mesmo acalentando uma relação de intimidade, Iahweh permanece inacessível pela liberdade com que conduz o povo por desígnios insondáveis. A Lei oferecida por Deus – que fornece a regra de vida, a descrição detalhada do modo de ser divino e a única imagem que é lícito formar dele – é palavra aberta, deve ser sempre estudada e interpretada. “Aquele-que-é” não é inacessível ao conhecimento quanto o é o Uno da filosofia. Ele permanece como ‘inteiramente outro’, e a hermenêutica irá encontrar inevitavelmente o limite fixado por Isaias: ‘[...] meus pensamentos não são os vossos pensamentos [...]’” (BESANÇON, 1997, p.119).

Também no Islamismo, para dar mais um exemplo, verificamos que a imagem de Deus é inconcebível, pois a noção metafísica de Deus, que é o Impenetrável, impossibilita a representação.

Deus é para o muçulmano o que é o próprio islamismo para aquele que não crê: uma fortaleza sem portas nem janelas. Assim, não há necessidade de mandamentos: a submissão a Deus desencoraja toda a veleidade de reproduzir por um ato da mão sua calcinante transcendência (BESANÇON, 1997, p. 130-131).

A iconoclastia muçulmana – diferente da judaica (fruto da Aliança) – decorre da concepção de Deus, o qual, por sua absoluta transcendência, desencoraja na raiz qualquer recurso à imagem (BESANÇON, 1997).

O cristianismo, entretanto, embora participe dessa mesma tradição abraâmica, pela afirmação do Mistério da Encarnação, apresenta outra relação com a imagem de Deus. Ainda segundo Besançon (1997, p. 141), podemos fazer a seguinte afirmação:

Pela primeira vez abre-se uma nova saída para a ascensão espiritual: não a retirada do mundo sensível em direção ao inteligível, não o abandono do corpo e do universo material, mas a redenção da criação, de tal forma que a criação nova esteja para com a antiga na mesma relação em que está o Cristo, o Adão celeste ressuscitado, para com o Adão terrestre e para com nós mesmos.

Contra os gnósticos, Santo Irineu de Lyon (130-202) defende que o mesmo Deus é criador e salvador, afirma a dignidade do corpo e da carne, e refuta a ideia de que a salvação é reservada somente aos iluminados pela gnose. No combate à heresia gnóstica, a Igreja entende que a salvação é um processo trabalhoso e que implica a obediência ao mandamento divino de se conformar ao Cristo, Filho de Deus. A salvação, portanto, se realiza na história, e não há nada na experiência humana que o Cristo não tenha recapitulado (BESANÇON, 1997).

A verdadeira imagem de Deus é captada pela contemplação da criação, que é obra da Trindade: do Pai que cria, do Filho que salva e do Espírito Santo que conduz à santidade. A

contemplação revela que “A Imagem de Deus é o Filho a cuja semelhança o homem foi feito. E é por isto que o Filho apareceu no fim dos tempos a fim de mostrar que sua imagem se lhe assemelha” (Irineu de Lyon *apud* BESANÇON, 1997, p. 147).

A figura do Cristo, representação de Deus por excelência, fixou-se gradativamente. A Igreja liga a imagem à Encarnação. Nos séculos VI e VII, o ícone experimenta extraordinária difusão. No século VII, entretanto, estoura no seio do cristianismo a crise iconoclasta, reolocando o problema da absoluta transcendentalidade de Deus. “O sentimento iconoclasta considera o divino como sendo elevado demais e como estando longe demais para que a representação possa traduzir, ainda que minimamente, uma presença ou mesmo uma semelhança” (BESANÇON, 1997, p. 206). Os iconoclastas visam à purificação da Igreja corrompida pelo culto idolátrico, prestado ao ícone pelo povo habituado a beijar e prosternar-se diante dele, como fazia antes diante dos ícones pagãos. A crise, que durou um século, provocou uma grande discussão teológica que serviu à revisão e aprofundamento da reflexão sobre o Mistério da Encarnação, e que esteve na base da discussão sobre a validade, a licitude e o valor da imagem divina feita por mãos humanas (BESANÇON, 1997).

São João Damasceno valorizava, em nome da Encarnação, os aspectos materiais dos ícones. São Nicéforo desdramatizava o fato de representar o divino atribuindo à imagem um estatuto menos ambicioso do que aquele que alarmava os iconoclastas. São Teodoro, contrariamente a Damasceno, valorizava completamente a madeira e as cores, mas para exaltar quase hiperbolicamente a identidade do “caráter” do ícone com a Pessoa do Verbo encarnado (BESANÇON, 1997, p. 215).

A partir do debate teológico que se estabeleceu, chega-se ao entendimento de que o ícone é uma janela que revela uma Presença que atua sobre aquele que o contempla. Constitui-se num meio de salvação para o olho contemplativo em prece. Acredita-se que através da imagem, pela prece, se realiza o contato deificador com o protótipo. No entanto, apesar do reconhecimento da importância da imagem para vivência religiosa, o risco permanece. Se a imagem pode se constituir num patamar que possibilita o aprofundamento espiritual, pode também, em contrapartida, oferecer-se de forma espetacular e aprisionar o espectador, exercendo sobre ele um poder alienador.

2 A mística como crítica

A mística não rejeita a imagem. Referência fundamental para os estudos de mística, Dionísio Areopagita entende que as imagens têm papel santificador, elas podem nos elevar do sensível ao inteligível e das imagens sagradas e simbólicas aos “páramos simples das hierarquias celestes”. Entretanto, o Areopagita entende que deva existir, além de um distanciamento, uma dessemelhança entre a imagem e seus modelos, para que não se incorra no erro

idolátrico (BESANÇON, 1997).

Dionísio defende o aprofundamento espiritual pela via negativa. Para ele, a revelação dos mistérios simples, absolutos e imutáveis da teologia se dão na treva luminosa que ensina ocultamente, por meio de um processo de ascese que supõe despojamento. É preciso remover todas as coisas “do mesmo modo pelo qual aqueles que modelam uma bela estátua aplainam-lhe os impedimentos que poderiam obnubilar a pura visão de sua arcana beleza, sendo capazes de mostrá-la plenamente, mediante remoção” (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2005, p. 21). A relação com um Deus absolutamente transcendente implica o êxtase operado pelo procedimento da negação (remoção), com a finalidade última da união transformadora pelo amor que é Deus, absolutamente transcendente e totalmente presente em toda a criação.

Em seu tratado *Teologia Mística*, o Areopagita afirma que “místicas” são revelações dos mistérios simples, absolutos e imutáveis da teologia revelados na treva superluminosa do silêncio que ensina ocultamente. Treva que ilumina e “superpleniza com esplendores dos superbens espirituais as inteligências espirituais” (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2005, p. 15). Revelações a que se chega quando são deixadas de lado “as sensações, as operações intelectuais, todas as coisas sensíveis e inteligíveis, tudo o que não existe e que existe” para se unir com Aquele que está acima de todo ser e de todo conhecimento.

Para conhecer o princípio superior à visão e ao conhecimento, explica Dionísio, é preciso ir removendo todas as coisas. À Treva superluminosa, enquanto Causa de tudo, aplicam-se-lhe todas as afirmações positivas dos seres, todavia, enquanto a tudo transcende, “é mais apropriado negar-lhe todos os atributos” (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2005, p. 16). A teologia ou teosofia, sabedoria de Deus, implica, assim, uma dialética ascendente que envolve afirmações e negações que “devem ser louvadas com procedimentos contrários”:

Com efeito, afirmamos, quando partimos dos princípios mais originários e descemos através dos membros intermédios às últimas coisas; no caso das negações, todavia, removemos tudo, quando subimos das últimas coisas às mais originárias, para conhecer a ignorância escondida em todos os seres por todas as coisas cognoscíveis, e para ver a treva supernatural escondida por todas as luzes presentes nos seres (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2005, p. 21-22).

Essa dialética, que é fundamentalmente crítica, demonstra a grande tradição mística que se desenvolve ao longo da história do cristianismo, faz ver o limite da condição humana e a impossibilidade que ela tem de abarcar o mistério inconcebível e “indisponível”, que é Deus. Chama a atenção para a importância da humildade, virtude que é percebida como garantia de nobreza. Faz perceber que sem o reconhecimento da própria miséria não se abre espaço para a penetração de Deus. Sob a luz dessa referência tradicional, pode-se dizer que mística acolhe o símbolo e afirma a imagem, ao mesmo tempo que os coloca em questão.

Mística, como afirma o teólogo Edward Schillebeeckx (1994), é uma forma intensiva de experiência de Deus na fé. Refere-se à experiência de união com Deus em seu mistério. A mística envolve o ser humano inteiro: inteligência, vontade e ação. Mística é a experiência de totalidade: «uma espécie de sentimento da presença de toda a realidade, e até da origem de tudo» (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 101). Ainda assim, a mística é fruto de uma ruptura. Nos escritos místicos, aparece a consciência de que algo fundamental aconteceu e provocou o esfacelamento da antiga imagem de mundo e do ser humano, descortinando uma dimensão do real inteiramente nova, muito mais real. Realidade que, de tão nova e abrangente, para as velhas palavras, parece indescritível.

A linguagem mística, por essa razão, é uma linguagem tensa, pois não encontra palavras para expressar a experiência inefável do encontro com o Mistério Santo. As narrativas místicas refletem esse esforço de dizer sem poder, de dizer nos espaços entre as palavras – de dizer no não dito entre as linhas, com temor e tremor, uma palavra sobre o encontro com o Mistério. O místico afirma a presença de Deus pela experiência que o alcança, a partir de um processo de negação que possibilita a ele ultrapassar todas as afirmações que pretendem enquadrar a Deus, e também se libertar delas. Os textos místicos se constituem de narrativas de processos, caminhos, itinerários, em que se fala do trabalho humano de busca de um Deus absolutamente transcendente, que, vindo aos seres humanos num encontro surpreendente, revela-se muito maior do que o pensamento é capaz de pensar e do que sua vontade é capaz de querer.

Conclusão

Em nosso mundo contemporâneo dominado por imagens – inclusive, nas religiões –, o estudo dos textos místicos traz à tona a reflexão sobre a necessidade de estabelecermos uma distinção entre a realidade de Deus e as nossas próprias representações. A experiência intensiva de Deus na fé, que caracteriza a mística, revela ao místico que todas as imagens disponíveis são produtos e projeções humanas, e, portanto, estão aquém da verdade de Deus:

Desde sua realidade mesma, todas as imagens projetivas de Deus são recusadas e desvirtuadas. Neste efeito sobre nossas imagens de Deus, no esfacelamento contínuo de toda imagem de Deus produzida por nós, revela-se como um alguém ou algo em e em relação para com nossas projeções (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 105).

Assim, podemos afirmar que a mística tem uma dimensão iconoclasta, pois orienta a uma lúcida desconfiança diante de toda imagem. Desconfiança que não está fundada na dúvida sobre a existência de Deus ou nas contradições da vivência religiosa (como nas ciências humanas), mas, sim, baseada numa experiência inefável de encontro com o próprio Deus.

Na oração, que é o lugar por excelência do encontro com o Deus vivo, afirma Schillebeeckx (1994, p. 105), as imagens que mediam esse encontro se relativizam:

Ao orarmos ao Deus real e vivo, temos diante dos olhos apenas “imagens de Deus” que são esfaceladas na própria oração pelo referente “real” ao qual rezamos. Ao falarmos a Deus, nós o fazemos, não obstante, mencionando imagens de Deus. O que não significa que oramos a uma “imagem” de Deus, o que significa idolatria. De outro lado, são precisamente estas imagens de Deus que, como referente “disponível”, tem influxo direto no agir, viver e pensar dos crentes.

Contra a sedução da imagem que convida à idolatria, a tradição mística propõe não reter o olhar, mas ir além, atravessar as mediações, ultrapassar todos os recursos humanos que inegavelmente desempenham algum papel na vivência de fé, mas que não devem ser absolutizados.

Referências

BESANÇON, Alain. *A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. 10 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

FONTENELLE, Isleide Arruda. *O nome da marca: McDonald's, fetichismo e cultura descartável*. 1 reimp. São Paulo: Boitempo, 2002.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia Mística*. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

A mística de Evelyn Underhill no horizonte da teologia da libertação.

José Flávio Mamede¹

RESUMO

A mística possibilita ao ser humano um encontro com o absoluto. Porém, essa experiência mística está mergulhada numa realidade histórica. Em outras palavras, o místico é aquele que está inserido num contexto histórico-social e busca uma experiência direta com Deus. Este artigo abordará a experiência mística anglicana de Evelyn Underhill (1875 -1941), relacionando-a com a experiência mística da teologia da libertação. Desse modo, objetiva-se encontrar na experiência mística um perfil libertador. Por isso, a vida mística não pode ser reduzida a uma experiência transcendente, sem que se desenvolvam práticas vigorosas que impulsionem uma transformação social. Neste sentido, é fundamental que a teologia da libertação apresente como objetivo centrar-se na prática da fé, busque também a oração e contemplação, o que pode ser chamado de uma mística libertadora. Logo, espera-se encontrar na mística de Underhill uma força que produza suporte para uma experiência de libertação.

Palavras-chave: Mística. Evelyn Underhill. Libertação.

Introdução

A mística está ligada ao mistério de Deus revelado ao ser humano. Por isso, esse termo se relaciona com a experiência que o místico desenvolve a partir de sua experiência com Deus. Trata-se de uma progressão na caminhada espiritual diante do mistério inefável de Deus.

A mística cristã envolve a vida segundo o Espírito Santo, ou seja, é uma vida mergulhada no sobrenatural, que comporta o natural e humano. O natural deve ser entendido como realidade histórica, ou seja, vida inserida no mundo. É a vivência na graça enraizada neste mundo presente.

Desse modo, a mística explora sistematicamente a presença e ação do mistério de Deus revelado na vida de cada místico a partir de sua experiência religiosa. Essa experiência mística é descrita através de caminhos estruturais, levando o ser humano à santidade enquanto perfeição em Deus. Por isso, parte da experiência de cada pessoa e não do conceito elaborado de forma acadêmica.

Neste sentido, a mística extrapola o mundo acadêmico, pois parte da experiência que o sujeito tem dentro de um processo de relacionamento com Deus e conseqüentemente com

¹ Aluno do curso de Pós-graduação da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, mestrando em Teologia Sistemática, bolsista da CAPES e presbítero da Diocese de Patos-PB, e-mail: mamedej@ig.com.br.

o mundo.

É uma experiência processual profunda, que envolve o ser humano por completo: pessoal, religioso, social e político. A experiência mística é algo vital que não está separada das várias dimensões da vida do ser humano. É uma forma concreta movida pelo Espírito como forma de viver o evangelho no mundo.

A experiência mística não pode ser separada do agir concreto. Por isso, o caminho da mística passa por um longo e permanente processo de discernimento. Para os cristãos, esse processo é compreendido a partir do seguimento a Jesus Cristo na sua totalidade, ou seja, seguir o Cristo na sua verticalidade e horizontalidade, imanente e transcendente, histórico, humano e divino. O místico é um testemunho de Deus para as outras pessoas. A experiência mística é também discernida pela razão humana. Embora não podendo descrevê-la na sua totalidade, é racional enquanto se pode elaborar conceitos e dar testemunho dessa experiência.

Portanto, a experiência mística não está separada da vida, mas ao contrário interroga a maneira de viver do místico e possibilita uma transformação de si e da sociedade. Esse é o caminho que será percorrido. A experiência mística de Evelyn Underhill engloba toda a sua vida.

1 A experiência mística de Evelyn Underhill

Antes que se relacione a mística de Evelyn Underhill com a mística libertadora, faz-se necessário descrever os caminhos que a autora percorre na sua experiência mística.

Evelyn Underhill nasceu em 1875 e faleceu em 1941. É uma mística inglesa de tradição anglicana, embora tenha tido muitas influências do catolicismo (UNDERHILL, 2006 p. 10).

Ela apresenta cinco vias para o caminho do desenvolvimento da experiência mística: o despertar do eu, a purificação, a iluminação, a noite escura e a vida unitiva. O despertar do eu é a abertura a experiência mística. A purificação é o conhecimento das verdades e imperfeições percorridas pela via da humildade. A via iluminativa é centrada em Deus e no mundo. Nesta via, o místico tem consciência de sua relação com Deus e com o mundo. Trata-se da forma como o místico vive. A noite escura da alma ou via purgativa é um momento de obscuridade ou oscilação da experiência mística. A pessoa mística é um ser humano com virtudes e imperfeições. Essa via reflete muito bem o caráter humano do místico. A via unitiva é o estado de perfeição da experiência mística ou matrimônio espiritual. Embora faça parte de um caminho transcendental, a experiência mística é vivida no mundo (UNDERHILL, 2006 p. 203-495).

A experiência mística é um processo de desenvolvimento orgânico de evolução da personalidade. A via mística implica transcender o caráter, sublimar a vida instintiva e mover o ser humano inteiro ao mais alto nível de vitalidade para alcançar a liberdade. É a ascensão da escola da contemplação que implica um movimento dos altos níveis da liberdade e de suas perspectivas (UNDERHILL, 339 p. 10).

O verdadeiro objetivo da vida mística é o encontro do amante com o amado. É um total abandono da imagem sensível na contemplação do eu com a divindade. É uma volta completa do ser humano ao caminho a Deus. Isso tem como consequência uma vida harmoniosa entre a fé e a realidade. O místico não vive fora da realidade, mas sua experiência de Deus é capaz de ser fermento de transformação das estruturas (UNDERHILL, 2006 p. 358).

A autora Evelyn Underhill é uma mística e ao mesmo tempo uma historiadora da mística. Por isso, cita diversos místicos de todos os tempos da história da experiência mística. Isso denota sua abertura a outras experiências místicas, apresentando uma mística aberta e dialogável. De um modo geral, são cinco passos fundamentais da vida mística: recolhimento, a quietude e a contemplação, noite escura e vida unitiva. Eles não estão separados, mas cada um inicia-se vinculado ao anterior e ao mesmo tempo se transforma gradualmente no outro estado (UNDERHILL, p. 330 - 346).

A educação para a mística é um processo coerente de uma entrega constante e voluntária da consciência de seus sentimentos, seus pensamentos e sua vontade ao julgo das influências transcendentais. Neste sentido argumenta Underhill: “a educação para a mística é uma entrega ao transcendente que se concebe como divina” (UNDERHILL, 2006 p. 352).

Ao tratar sobre o crescimento da experiência mística no ser humano e sua evolução, é preciso elencar o aspecto antropológico, ou seja, a pessoa humana do místico. O místico passa por noites escuras. Esse é o período mais intenso de oscilação ou retrocesso de obscuridade que divide a via mística em iluminativa e unitiva (UNDERHILL, 2006 p. 427-428).

A noite escura da alma permanece plenamente e raramente ilumina as visões ou tem confortáveis vozes. Ela faz parte da faculdade humana e mesmo a oração ou contemplação parece ter sido perdida. A impotência, o vazio e solidão são características com as quais o místico está imerso nesse fogo escuro de purificação, descrevendo suas dores. Tem-se um estado de prazer e de dor. É uma realidade paradoxal. A consciência exaltada da perfeição divina que é adquirida pelo Eu em seu despertar místico é acompanhada pela consciência amarga e deprimida de sua própria imperfeição. Essa tensão impede o laborioso esforço da acomodação que constitui a vida purgativa (UNDERHILL, 2006 p. 442-443).

Pode-se ver esse momento sob dois aspectos: psicológico e espiritual. No aspecto psicológico pode ser um desenvolvimento da própria pessoa que dificulta a experiência mística, governado por experiências mais ou menos mecânicas. É um caminho de fadiga e desfalecimento que segue um período de sustentação da atividade mística. No aspecto espiritual

aparece como contribuição para reconstruir o caráter do homem novo em seu caminho para Deus (UNDERHILL, 2006 p. 430).

A vida unitiva é a consumação da experiência mística ou vida em Deus. Essa experiência vivida pelos místicos é muito difícil de ser explicada a não ser quem vive essa própria experiência. O ser humano deificado é aquele que está imbuído da luz eterna ou divina, isto é, deixou-se ser iluminado por ela ou consumido de amor eterno (UNDERHILL, 2006 p. 463-466).

A deificação não é um termo científico. É uma metáfora ou expressão simbólica que trata de aludir a um feito transcendente totalmente para além das potências do entendimento humano. Portanto não se encontra uma linguagem adequada no humano. Todos os místicos estão de acordo que é um total despojamento do Eu e um auto-abandono em direção a uma vontade maior. É uma condição imperativa para alcançar a verdade unitiva. É o total desnudamento da mente humana para dar lugar a contemplação da visão de Deus (UNDERHILL, 2006 p. 427).

Essa contemplação da visão de Deus leva o ser humano a transformar a realidade de acordo com o projeto de Deus, isto é, a experiência de Deus é libertadora.

2 A mística libertadora

A vida mística libertadora acontece numa realidade histórica, que exige uma práxis. É descobrir os sinais de Deus na história e no mundo. Trata-se de contemplar o belo na criação. Certamente, inquietam o místico as realidades de morte e pecado existentes no mundo.

A vida unida a Deus será também uma vida unida ao mundo. O místico vive a experiência de Deus no mundo com os irmãos e irmãs, colaborando com toda a obra da criação. Ele tem uma visão da criação como obra de Deus que deve espelhar a bondade de Deus. O mundo e a história são espaços para viver a experiência de Deus.

Essa maneira de viver a fé encarnada como experiência mística é também uma experiência de Deus. Por isso, não há separação entre Deus e o mundo ou entre Deus e o compromisso com a transformação do mundo.

Para os cristãos a experiência de uma mística libertadora passa por definir o seguimento ao Deus de Jesus Cristo. Ele é a fonte da experiência mística. Pode-se compreender o mistério como o “desígnio de Deus sobre a história realizada historicamente em Jesus Cristo” (VELASCO, 1996, p.244). A busca pela vivência do mistério de Deus na vida do místico não exclui nem nenhum dos seus filhos, mas ao contrário acolhe a todos como escolhidos de Deus.

A experiência de Deus não pretende somente abarcar o absoluto, mas transformar o ser humano para que caminhe ao encontro de Deus. A mística é antropológica, mas também é profundamente teologal. Evidencia como o ser humano deve relacionar-se com Deus, mas também com a pessoa humana numa espiritualidade holística, integrando a história e o mundo. Ao elucidar o místico como um ser humano está implícita toda realidade da vida humana que precisa de iluminação e transformação, despertando uma da consciência de contribuição para com a libertação de toda estrutura de morte.

A mística libertadora resgata a boa nova do Reino, relacionando-a com os pobres, onde a imagem de Cristo é aproximada aos evangelhos. Pois, seguir o Cristo significa assumir uma práxis. A mística libertadora decorre da fé em Jesus Cristo a partir das vítimas, que são os pobres. Por isso, viver segundo Cristo é a mística que permite unir-se a Jesus e aos pobres como possibilidade de viver à luz do ressuscitado nas condições da vida histórica. Pode-se dizer que a mística em chave libertadora é um novo paradigma para reflexão teológica na América Latina: a relação entre Jesus Cristo e os pobres oferece o substrato para que a teologia implique numa prática adequada da fé cristã. É preciso investir em uma relação teologal entre o pobre e Deus. Então a mística libertadora se traduz como *intellectus amoris*, a práxis de libertar as vítimas e como o *intellectus gratiae*, desde a graça que nos foi dada. (SOBRINO, 1999, p. 21).

A mística não é apenas um estado de perfeição, mas é uma forma de vida cristã ou vida em Deus. Numa perspectiva libertadora, pode-se afirmar que passa pelo seguimento a Jesus, às suas atitudes, palavras e gestos que tinham como projeto o reinado de Deus anunciado aos pobres. “A espiritualidade cristã é, por definição a espiritualidade de Jesus, segundo seu Espírito. Sua opção deverá ser nossa opção, suas atitudes nossas atitudes, sua práxis nossa práxis” (CASALDÁLIGA, 2008, p. 20).

Por isso, a mística libertadora tem como programa uma autêntica vivência da fé cristã no seguimento a Jesus libertador, que traz como consequência a transformação das situações de opressão.

2.1 Consequências práticas de uma mística libertadora

A experiência mística vista a partir do que se propõe, na ótica libertadora, deixa entrever seu aspecto não somente contemplativo, mas elucidada um compromisso junto aos pobres, animando suas lutas numa solidariedade às suas alegrias e sofrimentos, dores e esperanças. “Os pobres evangelizam e transmitem uma mística cristã aos próprios agentes de pastoral” (GALILEA, 1979, p. 67). Neste sentido, convém ressaltar que os pobres são portadores de uma mística e contribuem na luta por libertação.

A experiência mística suscita a esperança, motivando toda atividade libertadora que o ser humano desenvolve com retidão. É o intuito de construir um mundo melhor numa abertura para o futuro. Ela é apoiada nas grandes promessas de Deus que dá força ao ser humano para continuar a caminhada, possibilitando sempre horizontes novos. A espiritualidade libertadora é acesso e encontro com Deus. “Tal vocação espiritual não será alienante se acompanhar a espiritualidade fundamental e se essa vocação e espiritualidade surgirem da prática de libertação, nela se configurando e encarnando” (SOBRINO, 1992, p. 52)

A mística libertadora é novo paradigma porque traduz na vida comprometida com os pobres a hermenêutica da própria experiência com Deus. É uma nova maneira de viver a mística.

A novidade de perceber a mística como libertação está em não fazer uma dicotomia entre a experiência mística e a libertação. Sob este prisma, a mística não está paralela à libertação, mas o projeto de libertação é orientado e construído pela mística realizando-se de forma pessoal e coletiva. A mística libertadora leva a um processo de conversão que não se limita a mudar estruturas, mas possibilita um novo modo de viver a fé ou mudança de mentalidade.

Conclusão

É de suma importância enaltecer a maestria de Evelyn Underhill ao tratar a mística como um desenvolvimento da personalidade humana. Ela abre perspectivas para a experiência mística, não apenas como realidade sobrenatural, mas também como uma experiência inerente à vida de cada pessoa. Assim, a experiência mística não se desenvolve de forma abstrata, mas concreta na vida do ser humano.

A mística questiona uma experiência espiritual desencarnada da história. O contato com Deus passa necessariamente pela experiência da vida, do cotidiano, da história e do mundo. A relação pessoal do ser humano com Deus haverá de ser traduzida numa postura de testemunho perante todo o mundo.

Uma experiência mística libertadora considera o místico como uma pessoa que cultiva a união com Deus, mas ao mesmo tempo vive inserida numa história ou num contexto social. Por isso a vida mística é uma experiência libertadora, que se apóia numa esperança de libertação. Essa experiência caminha em harmonia com a fé ligada sempre à vida. Pois, não se compreende uma experiência mística que não se traduz em fonte de transformação da sociedade. O místico é transformador das estruturas.

Portanto, a mística libertadora perpassa uma prática no seguimento a Jesus, chamada

de vida na pastoral ou hermenêutica da fé. É a fé unida a Deus traduzida em vida concreta na comunidade. A experiência mística é uma mudança de vida que deve ser experimentado no relacionamento com as pessoas. A mística deve levar a um compromisso que suscita uma postura de empenho na transformação das estruturas sociais.

Referências

CASALDÁLIGA, Dom Pedro. *Nossa espiritualidade*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008. p. 20.

GALILEA, Segundo. *O sentido cristão do pobre*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 67

SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação: estrutura e conteúdo*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 52. (Teologia da libertação).

_____. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 21.

UNDERHILL, Evelyn. *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Totta, 2006, p. 10-495.

VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: processo histórico de consciência social*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 244.

A mística na obra “Fenomenologia da religião” de Gerardus van der Leeuw.

Renato Kirchner¹

RESUMO

O historiador das religiões Gerardus van der Leeuw (1890-1950) foi o primeiro sistematizador oficial da fenomenologia no campo religioso. Publicada no ano de 1933, *Fenomenologia da religião* (*Phänomenologie der Religion*) foi a obra que abriu decisivamente o caminho para que a fenomenologia da religião se estabelecesse e se constituísse como uma “ciência” no âmbito dos estudos das religiões e do sagrado. A proposta de van der Leeuw foi transformar a fenomenologia da religião numa “ciência” primeira, de modo que pudesse ser diferenciada das demais ciências. Segundo o próprio autor, “a fenomenologia busca o *fenômeno*. Porém, o fenômeno é *o que se mostra*. Isso quer dizer três coisas: 1) é algo; 2) este algo se mostra; 3) é fenômeno precisamente porque se mostra. [...] O fenômeno não é produzido pelo sujeito; menos ainda é confirmado ou demonstrado por ele. Toda sua essência está dada no que se mostra, mostrando-se a ‘alguém’. Se este ‘alguém’ começa a falar do que se mostra, aparece a fenomenologia”. A presente proposta consiste em, partindo do § 75 da obra mencionada – cujo título é “mística” – procurar acompanhar e evidenciar em que sentido e perspectivas a experiência mística é compreendida e tematizada pelo fenomenólogo holandês. Com efeito, outros fenômenos como caminho, ascese, oração, silêncio, embriaguez e aniquilamento estão intimamente relacionados ao modo como van der Leeuw compreende a mística enquanto um fenômeno muito peculiar do “homo religiosus”.

Palavras-chave: *Homo religiosus*; Mística; Fenomenologia da Religião; Gerardus van der Leeuw.

Introdução

A presente proposta consiste em, partindo do § 75 da obra *Fenomenologia da religião* (*Phänomenologie der Religion*), cujo título é “mística”, procurar acompanhar e evidenciar em que sentido e perspectivas a experiência mística é compreendida e tematizada pelo fenomenólogo holandês Gerardus van der Leeuw. Sabemos que outros fenômenos como caminho, ascese, oração, silêncio, embriaguez e aniquilamento estão intimamente relacionados ao modo como van der Leeuw compreende a mística enquanto um fenômeno muito peculiar do “homo religiosus” e, por isso, nossa atenção irá voltar-se, nesta abordagem, ao tema da mística. Num primeiro momento, porém, procuraremos apresentar algumas peculiaridades desta obra muito singular nas pesquisas fenomenológicas sobre os fenômenos religiosos do modo como foram classificados e descritos pelo fenomenólogo holandês (KIR-

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 na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: renatokirchner00@gmail.com

1. A obra “fenomenologia da religião” de Gerardus Van der Leeuw

Como é sabido atualmente, em 1925, Friedrich Heiler, então professor na Universidade de Marburgo, traduziu e publicou *Introdução à fenomenologia da religião* para a língua alemã: *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, livro publicado em Munique, pela editora Ernst Reinhardt. Heiler, procedente de uma família católica, tornou-se professor na universidade de Munique, de onde, em 1920, mudou-se para faculdade de teologia da Universidade de Marburgo, tornando-se professor em 1922.

Gerardus van der Leeuw publicou uma obra sistemática e abrangente onde, ao lado de outros estudiosos da religião, os nomes de Husserl e Heidegger são citados. Tommy Akira Goto escreve a respeito desta obra: “O primeiro sistematizador oficial da fenomenologia no campo religioso foi o historiador das religiões Gerardus van der Leeuw (1909-1950), cuja obra *Fenomenologia da religião (Phänomenologie der Religion)* foi publicada em 1933. Essa obra abriu, decididamente, o caminho para que a fenomenologia da religião seguisse na direção de se constituir uma ‘ciência’ no estudo da religião e do sagrado. A proposta de van de Leeuw foi transformar a fenomenologia da religião numa ‘ciência’ primeira, diferenciando-a de outras ciências” (GOTO, 2011, p. 63).

Diante disso, parece-nos importante transcrever também aqui o começo do Prefácio da primeira edição, de 1933: “Ao publicar em 1925 uma pequena *Introdução à fenomenologia da religião*, tive que confessar que aquele trabalho era apenas um esboço de um livro maior, embora ainda não tivesse sido escrito. Agora, ao aparecer o livro maior, preciso confessar que me encontro na mesma posição. Também este livro contém, quando menos em várias partes, caráter de esboço. O terreno da fenomenologia da religião é tão imenso que até mesmo uma exposição detalhada [...] precisa provocar frequentemente a impressão de que a maior profundidade do fenômeno, o mais remoto limite de seu aparecimento só poderia ser tocado numa monografia” (VAN DER LEEUW, 1964, p. 9).

Além disso, Hans-Jürgen Greschat, professor emérito de História da Religião na Universidade de Marburgo, publicou *Was ist Religionswissenschaft?*, no ano de 1998. Este livro foi traduzido no Brasil sob o título *O que é ciência da religião?*, em 2005, e publicado pela editora Paulinas, de São Paulo. Greschat denomina por “abordagens clássicas da fenomenologia da religião” e volta sua atenção para três autores, a saber: Gerardus van der Leeuw (1890-1950), Friedrich Heiler (1892-1967) e Geo Widengren (1907-1996) (GRESCHAT, 2006, p. 136-142).

Algumas particularidades da obra *Fenomenologia da religião* de Gerardus van

der Leeuw: a) a primeira versão, publicada na Holanda em 1924, foi traduzida para o alemão no ano seguinte, contendo então apenas 33 parágrafos; b) a versão clássica, de 1933, ainda não continha os parágrafos 79 a 102, sendo aditados na edição póstuma de 1956, embora a de 1933 já tivesse a parte de caráter metodológica e histórica intitulado “Epilêgômenos”; c) no prefácio, de 1933, o autor agradece a participação e contribuição de Rudolf Bultmann, bem como menciona o filósofo Karl Jaspers; d) a língua inglesa conheceu uma tradução desta obra já em 1938 sob o título *Religion in essence and manifestation, a study in phenomenology*, realizada por J. E. Turner; e) durante a década de 40 foi preparada uma “tradução” – tendo a colaboração do próprio autor – para o francês pelo teólogo Dr. Jacques Marty, sob o significativo título *La religion dans son essence et ses manifestations, phénoménologie de la religion* (*A religião em sua essência e suas manifestações. Fenomenologia da religião*), publicada em 1948, pela editora Payot, de Paris; f) a editora Fondo de Cultura Económica, do México/Buenos Aires, publicou uma tradução espanhola feita por Ernesto de la Peña e revisão de Elsa Cecilia Frost, em 1964 (com reimpressão em 1975); g) da primeira versão até a definitiva foram incorporados 79 novos parágrafos, resultando atualmente num total de 112 parágrafos; h) a edição definitiva como a conhecemos atualmente, datada de 1955, teve a participação de J. R. van der Leeuw, filho do fenomenólogo holandês.

A fenomenóloga italiana Angela Ales Bello, no livro *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*, referindo-se ao livro de Gerardus van der Leeuw, escreve: “[...] ao mesmo tempo em que se observa um aumento dos estudos históricos sobre as religiões, vem se delineando uma outra disciplina, desta vez demarcando os seus limites entre a história e a filosofia, ou seja, a Fenomenologia da Religião, que, graças à genialidade de van der Leeuw, investiga o sentido da experiência religiosa propriamente dita, mostrando a sua especificidade e, portanto, de maneira indireta, a impossibilidade de ser suprimida” (ALES BELLO, 1998, p. 11).

No § 109, sob o título “Fenômeno e fenomenologia”, podemos ler: “... o fenômeno comporta três características fenomenais superpostas: 1º ele é (relativamente) *oculto*; 2º ele se *revela progressivamente*; 3º ele é (relativamente) *transparente*. Essas etapas superpostas não são iguais, mas correlativas àquela da vida: 1º *experiência experimentada, vivida*; 2º *compreensão*; 3º *testemunho*. Os dois últimos tópicos, cientificamente tratados, constituem o trabalho da fenomenologia” (VAN DER LEEUW, 1964, p. 642-643).

E no § 111, sobre “Fenomenologia da religião”: “1. Fenomenologia é falar do que se mostra. A religião é uma vivência-limite que escapa ao olhar, uma revelação que, por essência, está escondida e continua escondida. Mas como poderia falar do que escapa e se esconde? Como posso cultivar a fenomenologia se não existe nenhum fenômeno? Então, como posso falar de ‘fenomenologia da religião?’” (VAN DER LEEUW, 1964, p. 652).

2. A mística na obra “fenomenologia da religião”

A seguir, procuraremos resumir, na medida do possível, mantendo presente uma série de autores citados e comentados por Gerardus van der Leeuw no § 75 intitulado: “Mística”. Autores místicos de diferentes origens religiosas são citados e comentados: Dante, Eckhart, Omar Kayam, Stefan George, Heiler, Mme. Guyon, Angelus Silesius, Jualiana de Norwich, Tauler, William Blake, Rilke... Segundo o autor, “o homem que quer dominar, exercer poder [*mana*], rompe na mística os limites do eu, bem como do mundo exterior; deixa de experimentar algo objetivamente; também deixa de ser influenciado, de ser determinado por algo como objeto; tanto objeto como sujeito confluem numa reciprocidade informe, sem conteúdo. O êxtase conduz ao esvaziamento do próprio eu e à possibilidade de elevar-se em direção ao totalmente outro. Na mística, porém, tem lugar um esvaziamento, tanto do objeto como do sujeito. Por isso, o êxtase é inerente a toda vivência mística; contudo, a mística sempre vai além das condições originárias do homem; segundo a expressão de Karl Jaspers: na mística foram suprimidos fundamentalmente *a cisão sujeito-objeto*” (VAN DER LEEUW, 1964, p. 473).

Para van der Leeuw, em sua expressão mais extrema, o místico quer calar-se diante do inominado, mas isso acontece na forma mais “extrema”, pois a maior parte dos místicos permanece no meio do caminho e acabam dando expressão de sua própria experiência. No entanto, a cisão sujeito-objeto fica essencialmente suprimida em toda mística. Isso porque sua essência é uma ligação em vista dessa supressão. Do *Peregrino querubínico*, de Angelus Silesius: *Minha morada onde está? Onde estamos nem tu nem eu. / Onde, o fim último ao qual devo dirigir-me? / Ali, no lugar onde não se encontra... Aonde devo ir? / Devo chegar a um deserto, para além de Deus* (VAN DER LEEUW, 1964, p. 474).

Continua van der Leeuw: “A mística é internacional e interconfessional; não conhece limites. Contudo, a mística neoplatônica alcançou um aspecto típico que apareceu de maneira mais clara, por um lado, no sufismo e, por outro lado, na mística cristã, e mais particularmente na mística eclesiástica, que se iniciou com o Areopagita. Também ali desenvolveu uma teoria própria do conhecimento; teoria nascida de uma frase de Platão, a qual foi levada por Plotino a sua expressão clássica e recebeu de Goethe sua forma mais encantadora: *Se o olho não fosse solar, / jamais poderia ver o sol, / e se em nós não habitasse / a própria força de Deus, como / poderia alcançar-nos o divino?*” (VAN DER LEEUW, 1964, p. 474). Enfim, pensa van der Leeuw: “Deus é reconhecido por deus. [...] A mística está próxima da onipotência da magia, contudo, não faz uso dela. Seu conhecer é um ato divino, mas ‘de uma maneira informe’. Porque o eu, que deve abrigar a deus, deve dar-lhe lugar. O ‘esvaziamento’ tem aqui uma forma própria, mística, que, conforme os antigos místicos alemães, chamaremos de *ent-werden* (‘deixar de ser’, ‘deixar aniquilar-se’)” (VAN DER LEEUW, 1964, p. 474-475).

Para van der Leeuw, “não há nada mais característico da mística que a descrição do *caminho* que o homem deve percorrer para alcançar sua meta. Este caminho está dividido em *degraus*, em estágios. A denominação destes degraus é sempre diferente, mas no fundo é sempre o mesmo. Podem ser sete os degraus que devem ser ascendidos, como no sufismo: arrependimento, abstinência, renúncia, pobreza, paciência, confiança em deus, satisfação; podem ser quatro, como para os *jhanas* do budismo, etc. – mas sempre o fadigoso caminho que conduz à plenitude simples da vida ao sublime vazio do não ser, do morrer em deus” (VAN DER LEEUW, 1964, p. 475-476).

Poderia chamar-se a esta rota mística *ascese*, não, porém, no sentido que estudado aqui – afirma van der Leeuw – mas no sentido literal de “exercício”. A mística conta entre seus adeptos tanto os *yogui* hindus, que quase chegaram à imaterialidade, como o santo cristão, amadurecido no jejum, como também ao epicurista persa, ao orgíaco dionisíaco. Todos eles se “exercitam”, exercitam-se sempre na perda do eu, seja na embriaguez seja no jejum. Aqui começa o caminho do aniquilamento, a *aplosis* neoplatônica, da *annihilatio*. Com efeito, jejum, embriaguez, métodos de respiração, contemplação, meditação, oração – tudo isso e algo mais possui apenas uma finalidade: provocar a inconsciência, reduzir o eu a nada. Segundo van der Leeuw, “o vazio encontra vazio. E aqui a mística, depois de haver deixado atrás de si todas as imagens, fala em imagens de tão grande beleza e penetração que nunca foi esquecida: a imagem da *mariposa* que busca na chama a morte de amor”. Desde Al Aladj até Goethe fala-se o mesmo idioma, reconhece van der Leeuw: *Não o digas a ninguém; somente aos sábios; / pois a plebe muito em breve faz escárnio: / quero louvar o vivo que na chama / anseia encontrar a morte*. E, citando Mestre Eckhart: “A partir do interior, o caminho conduz para o mais íntimo, até o *fundo*, até a *scintilla*, a *centelha*, a alma da alma” – *fundus animae* (VAN DER LEEUW, 1964, p. 478-479).

Continua van der Leeuw: “A mística chega à sua máxima felicidade – também sua máxima felicidade oral – quando chega ao final do caminho, à união total, quando alcançou a *unio mystica*. Ao se perguntar à mística sufi Rabia como chegou a esta união, ela responde: “porque tudo o que encontrei, eu o perdi nele”. Quando se volta a perguntar a ela de que maneira chegou ao conhecimento de deus, ela responde: “Oh, Hasán!, tu conheces de certo modo e maneira, mas eu sem modo e sem maneira”. Esta é a “maneira sem maneira” da mística alemã, o fluir de deus no homem tal como o conhece também a mística francesa. Deus é uma espécie de líquido que escorre onde quer que se tenha dado espaço para ele. Aqui também encontra sua aplicação a imagem do espelho, segundo Rumi: *Somente um assunto ocupa os sufis na terra: / que seu coração seja puro espelho de Deus* (VAN DER LEEUW, 1964, p. 481-482).

Considerações

De fato, o historiador e fenomenólogo das religiões Gerardus van der Leeuw foi o primeiro sistematizador oficial da fenomenologia no campo religioso. Publicada no ano de 1933, *Fenomenologia da religião (Phänomenologie der Religion)* foi a obra que abriu decisivamente o caminho para que a fenomenologia da religião se estabelecesse e se constituísse como uma “ciência” no âmbito dos estudos das religiões e do sagrado.

A proposta de van der Leeuw foi transformar a fenomenologia da religião numa “ciência” primeira, de modo que pudesse ser diferenciada das demais ciências. Segundo o próprio autor, “a fenomenologia busca o *fenômeno*. Porém, o fenômeno é *o que se mostra*. Isso quer dizer três coisas: 1) é algo; 2) este algo se mostra; 3) é fenômeno precisamente porque se mostra. [...] O fenômeno não é produzido pelo sujeito; menos ainda é confirmado ou demonstrado por ele. Toda sua essência está dada no que se mostra, mostrando-se a ‘alguém’. Se este ‘alguém’ começa a falar do que se mostra, aparece a fenomenologia” (VAN DER LEEUW, 1964, p. 642).

Referências

- ALES BELLO, Angela. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: Edusc, 1998.
- GOTO, T. A. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.
- KIRCHNER, Renato. Convergências e divergências entre os primeiros fenomenólogos da religião. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, vol. 2, num. 2, p. 35-51, dez. 2015.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. *Phänomenologie der Religion*. 4. ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. *Fenomenologia de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

A racionalização da experiência de Deus como elemento “castrador” da criatividade reflexiva.

André Anéas¹

RESUMO

A questão da *experiência de Deus* é um tema fundamental na teologia e seu estudo nos permite compreender aspectos da dinâmica do fenômeno religioso essenciais para termos a percepção da relevância – ou não – da religião no mundo contemporâneo. O objetivo desta pesquisa é ressaltar a experiência de Deus como elemento decisivo para uma espiritualidade relevante dentro de reflexões éticas e políticas. Analisando o processo de racionalização da experiência de Deus e compreendendo a mecânica da religião a partir do comportamento farisaico, fica evidente a possibilidade de uma “espiritualidade” incapaz de experimentar o sagrado selvagem com todo seu poder criativo no mundo. O objeto analisado dentro desta temática é o Protestantismo da Reta Doutrina (tipo ideal definido por Rubem Alves). No objeto de estudo é perceptível o processo de racionalização da experiência de Deus. Os aspectos essenciais da religião – o sentimento, as emoções, a mística –, quando submetidos a este processo de racionalização, tornam o sagrado “domesticado”. O converso, por sua vez, deixa de falar como um apaixonado, que não precisa dar satisfação dos seus sentimentos, e tem sua linguagem substituída por uma linguagem cristalizada da comunidade religiosa. O religioso cuja experiência de Deus fora “castrada” vive um tipo de espiritualidade pré-concebida, em que há reprodução espiritual, mas nenhuma criação. A influência deste tipo de espiritualidade no papel político do religioso e em sua reflexão ética acerca dos dilemas da vida é igualmente “castrada”, o afastando de processos reflexivos cujas sínteses trarão novidades, questionamentos e críticas.

Palavras-chave: Experiência de Deus; racionalização; Protestantismo da Reta Doutrina.

Introdução

O estudo da *experiência de Deus* nos permite compreender aspectos da dinâmica do fenômeno religioso essenciais para termos a percepção da relevância – ou não – da religião no mundo contemporâneo. Em relação a tensão entre religião e modernidade, o rabino Abraham Joshua Heschel (1907-1972), se referindo aos aspectos subjetivos e inerentes da experiência religiosa – fé, adoração e o amor – responsabiliza a religião por seus defeitos – “irrelevante, insensível, opressiva e insípida” – e não a ciência secular ou a filosofia anti-religiosa pelo que ele chama de “eclipse da religião na sociedade moderna” (HESCHEL, 1975, p. 15).

O objetivo desta pesquisa é ressaltar que a ausência da experiência de Deus é algo decisivo para corroborar com uma espiritualidade irrelevante dentro de reflexões críticas nos campos da ética e da política. O caminho que percorrido passa pela análise do que será

¹ Mestrando em Teologia pela PUC-SP, bolsista CAPES, andre.aneas@gmail.com.

chamado *processo de racionalização da experiência de Deus* e pela compreensão da mecânica da religião a partir do comportamento farisaico.

O objeto analisado dentro desta temática é um dos *tipos ideais* definido por Rubem Alves (1933-2014) em *Protestantismo e Repressão*, obra publicada em 1979: O Protestantismo da Reta Doutrina² (será referenciado como PRD). Segundo Rubem Alves este tipo de protestantismo privilegia a

concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para participação na comunidade eclesial [...] (ALVES, 1979, p. 35).

No objeto de estudo é perceptível o processo de racionalização da experiência de Deus. Os aspectos essenciais da religião – o sentimento, as emoções, a mística –, quando submetidos a este processo de racionalização, tornam o sagrado “domesticado”. Em um primeiro momento será analisada a experiência de Deus em si. Na sequência, serão aprofundados alguns sintomas da racionalização da experiência de Deus que impactam diretamente a capacidade crítico-reflexiva do fiel. Em terceiro lugar, a mecânica farisaica da religião dos tempos de Jesus será explorada. E, em um momento final, será abordado um exemplo de situação relacionada aos campos da ética e da política em que o fiel se encontra incapaz de construir novas sínteses, o que será chamado de “castração”.

1. A importância da experiência de Deus no fenômeno religioso

Se tratando de uma busca mais elementar da religião, salmos e poemas vem primeiro, pertencem às origens, preservando o “espanto primordial frente ao sagrado. Já os tratados de teologia e as explicações doutrinárias são construções tardias, depois que passou o amor e a dor se foi, depois que o espanto acabou e ficou o vazio.” (ALVES, 1982, p. 10). Não é sem razão que Rudolf Otto (1869-1937), em seu mais notado trabalho, “O Sagrado”, afirma que a “ortodoxia não soube fazer justiça ao elemento irracional do seu objeto e mantê-lo vivo na experiência religiosa” (OTTO, Rudolf, 2011, p. 35).

Existem aproximações do pensamento de Rubem Alves com o conceito de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que compreende que a essência da religião “não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 33.). Outra aproxima-

² O erro que se pretende evitar na delimitação do objeto é o da generalização. O objeto não é uma denominação protestante, não é uma instituição religiosa específica e não é uma igreja. Na realidade, se compreende que o PRD pode estar presente em várias facetas do protestantismo e da religião de forma geral. Por isto é importante citar que Rubem Alves publicou, 26 anos depois, uma nova edição de seu livro *Protestantismo e Repressão*. Porém, houve uma alteração no título para “Religião e Repressão” (2005). Assim, a extensão do termo “Protestantismo” foi ampliada para “Religião”, que mereceu na nova edição oito páginas sob o título “Trinta anos depois”.

ção possível ocorre com Rudolf Otto, que critica o “sentimento de dependência” de Schleiermacher, afirmando que existe uma diferença qualitativa, além de absoluto e relativo em relação a qualquer sentimento análogo. Este sentimento religioso no fenômeno da experiência de Deus não é fruto de auto percepção, mas sim um “efeito colateral, subjetivo”. É “a sombra de outro elemento de sentimento, que sem dúvida se deve *em primeiro lugar e diretamente* a um *objeto fora de mim*. Esse é justamente o objeto *numinoso*” (OTTO, Rudolf, 2011, p. 41-42.).

Ainda no propósito de argumentar em prol da importância da *experiência de Deus*, dois teólogos, um católico e outro protestante, fazem suas contribuições. José Comblin (1923-2011) discorre acerca da teologia cristã, colocando um olhar crítico em relação à possibilidade de sua esterilidade.

A teologia cristã é a história das manifestações da vinda de Deus. São fatos reais, fatos vividos. Esses fatos falam mais do que qualquer filosofia ou sistema de conceitos. No passado, sobretudo desde o século XIII, deu-se muita importância a uma teologia escrita, pensada em forma de filosofia com os recursos da filosofia. Essa teologia pode ter o seu valor, mas não é o anúncio do evangelho, não é mostrar a vinda de Deus na realidade humana. (COMBLIN, 2012, p. 43.)

O que se nota de forma explícita é a possibilidade de se ter filosofias, conceitos e produção escrita e não “encarnar” o Cristo na vida. Por isso, Comblin coloca como superior uma teologia cristã como *história*, que narra manifestações e fatos onde o anúncio do *evangelho* acontece na realidade humana. O teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) ao discorrer acerca daquilo que ele chama de “distinção inadequada” entre textos “doutrinários” e textos históricos, ressalta a importância da Bíblia como livro de testemunho e critica a ideia de se obter na Bíblia uma “doutrina válida para todo o sempre” (BONHOEFFER, 2008, p. 79). Para Bonhoeffer, a revelação neo-testamentária não é “um livro cheio de verdades eternas, doutrinas, normas ou mitos, antes deve ser visto como um único testemunho do Homem-Deus Jesus Cristo” (BONHOEFFER, 2008, p. 78). Vemos que tanto o teólogo católico como o protestante concordam que quando nos aproximamos do passado através dos textos sagrados com intenção sistematizadora, não só perdemos oportunidades de testemunhar acerca do Cristo, mas deixamos de lado a essência da revelação, que é, antes de mais nada, testemunhar Jesus Cristo ao homem do presente, local da *experiência de Deus*.

2. Sintomas da racionalização da experiência de Deus

O PRD racionaliza a *experiência de Deus* e este processo pode ser percebido em alguns sintomas³. Serão selecionados apenas aqueles cuja consequência influencia de forma mais

³Não é propósito deste artigo aprofundar as causas que levam a tais sintomas. Entretanto, de forma breve, é possível sinalizar algumas hipóteses. A primeira diz respeito a uma influência de elementos da própria *dinâmica religiosa*, especialmente o processo de

agressiva na “castração” da capacidade de reflexão crítica do indivíduo religioso.

O primeiro sintoma destacado é a *linguagem cristalizada* do converso. O converso é como um apaixonado: fala dia e noite sobre seu amor, sem se sentir impelido a se justificar ou dar razão sobre o que sente. Não tem o que temer e se percebe forte (ALVES, 1979, p. 60). Ele não possui linguagem que constitua uma cosmovisão protestante, pois a linguagem é vazia de ideias sobre a realidade externa. A comunidade religiosa, ao contrário, o trata como quem “ainda não sabe no que crê”. A linguagem da comunidade revela articulação dos sentimentos com uma cosmovisão compreensiva e contém elaboração teórica da experiência do recém-convertido. O objeto misterioso e maravilhoso para o recém-convertido é submetido a um processo de reflexão globalizante dentro da comunidade. O misterioso e maravilhoso se torna, na comunidade, conhecimento. (ALVES, 1979, p. 68)

Outro sintoma que surge no processo de racionalização é a presença de uma *teoria do conhecimento* rígida. Embora a racionalidade possua fundamentos em experiências pré-racionais emotivas, a racionalidade está em busca de *resolver* um problema causado pela experiência emocional. A experiência é detentora de um elemento ameaçador e a racionalidade busca obscurecer a própria experiência. A racionalidade tem sempre pretensões totalitárias, pois o que não pode ser assimilado por ela se torna irrelevante e destituído de significação. Para a racionalidade, tudo aquilo que não pode ser conhecido é *perigoso*, uma vez que coloca em risco a racionalidade instaurada, a qual não pode ser *subvertida*. (ALVES, 1979, p. 82-85) Qual seria o aspecto da experiência, neste caso a de conversão, que a racionalidade tenta eliminar – o grande inimigo? A *dúvida*. A teoria do conhecimento protestante está baseada na pretensão de um conhecimento absoluto que exorcize o terror da dúvida, transformando a fé em dogma.

O próximo e último sintoma, dentre tantos outros, é a *interdição do presente*. Em consequência do conhecimento absoluto e final, em que o PRD constrói sua teoria do conhecimento, surge a impossibilidade de que a *história* se apresente com os seus processos, novas sínteses e desconstrução de sínteses antigas (ALVES, 1979, p. 107). Não há espaço para um tipo de pensar *situacional*, como Heschel sugere, em que aquele que pensa está envolvido emocionalmente e nunca é um mero espectador. Ao contrário, esta forma de lidar com a história reflete um pensar *conceitual*, em que o pensador é tão somente imparcial, indiferente aos sentimentos que acontecem no presente. (HESCHEL, 1975, p. 18) Percebe-se que, frente a esta realidade em que o conhecimento é absoluto, o resultado será a presença de uma rigidez institucional em que *reforma* é sempre inviável. Se a história não tem relevância dentro deste contexto e se a verdade é imóvel, pois foi dada no passado em caráter definitivo, não há espaço para o novo. Não existe o que descobrir ou o que inventar. “Pesa sobre o presente e o futuro a interdição de não só modificar como também acrescentar.” Não há lugar para o institucionalização (será citado neste mesmo artigo). Uma segunda hipótese sinaliza um *deslocamento indevido do contexto apologético e sócio-político da escolástica protestante* para o presente. Este contexto apologético e sócio-político precisa ser levado em consideração quando se faz uma leitura do passado, local onde a ortodoxia protestante sistematizou sua teologia, e no presente, para compreender a influência deste “espírito apologético” no PRD na contemporaneidade.

inesperado e para a surpresa. Conhecer para o PRD é *ler*, mas nunca *escrever*, como diz Rubem Alves. (ALVES, 1979, p. 109) Consequentemente, se percebe também o desprezo pela atividade intelectual. Rubem Alves faz referência a um trecho de um sermão que está dentro do contexto de comemoração do Centenário da Igreja Presbiteriana do Brasil, em 1959, em que o exercício intelectual, reflexivo e crítico é tido como *ociosidade*.

Os pastores brasileiros não são como Karl Barth, que gasta o seu tempo fazendo teologia diante da lareira, em meio às nuvens de fumaça do seu cachimbo. Nossos pastores são homens de ação. (ALVES, 1979, p. 116)

3. Mecânica farisaica da religião

Neste momento, com base em uma análise bíblica fornecida por Clodovis Boff acerca dos *sinais dos tempos*, a pergunta que está proposta diz respeito aos motivos que levaram os interlocutores de Jesus a ficarem impossibilitados de ter uma *experiência de Deus* junto ao Cristo encarnado. Mesmo os religiosos ortodoxos do tempo de Jesus sendo os maiores conhecedores da Lei e “sistemizadores” da “teologia” dentro do judaísmo de sua época, foram incapazes de *experimentar* a maior manifestação e sinal de Deus: Jesus. A Ciência da Religião contribui para compreensão do comportamento religioso, revelando uma lógica que influencia a *racionalização da experiência de Deus*.

É correto afirmar que a forma dos interlocutores de Jesus analisarem os sinais dos tempos, com toda sua mecânica de interpretação religiosa, não permitiu a realização da *experiência de Deus* no seu *presente*. Sua “experiência” estava no *saudoso passado* de suas pressuposições teológicas que os impulsionavam para um *futuro escatológico* que a realidade do presente nunca iria suprir. O Messias aguardado estava diante dos seus olhos, mas os olhos não estavam atentos às imagens do *agora*. Boff questiona: “em que medida o culto da letra substitui a auscultação da palavra viva, o escriba ao profeta, a história feita à história-se-fazendo?” (BOFF, 1979, p. 38).

Unindo os conceitos do “sagrado selvagem” de Bastide (BASTIDE, 2006, p. 250-275), a “experiência fundante” de Eliade (MENDONÇA, 2004, p. 35) e os “círculos concêntricos” de Heiler (MENDONÇA, 2004, p. 43), podemos compreender o fenômeno religioso da seguinte forma: 1. Após uma *experiência de Deus* em dado *presente* (experiência fundante de Eliade), surge uma religião, ainda não instituída. O *místico* está aqui, pois não há vínculo institucional que o impeça de atuar em seu papel; 2. Esta *experiência* é submetida a um processo que chamamos de *domesticação do sagrado* (Bastide), rumo a institucionalização da religião. Neste momento o sagrado fica sob o controle dos administradores da fé. À luz do seu saudoso e importantíssimo *passado*, administram a religião instituída com seu sagrado já domestica-

do. Seria exatamente neste ponto que os fariseus e líderes religiosos dos tempos de Jesus se encontravam. Este comportamento está associado ao papel de *sacerdotes*, no sentido de *administradores da religião* já instituída. Sua relação com o *futuro* está dentro de um contexto escatológico que os impede de discernir o presente – os sinais dos tempos; 3. “Entretanto, Deus não cessa de ser ao longo da História: mistério, surpresa e maravilha” (BOFF, 1979, p. 39). Se dá o processo de *retorno ao sagrado selvagem*. Aqui se encontram movimentos proféticos – *profetas* – que proclamam retorno a um sagrado mais selvagem, semelhante ao que existia na religião instituinte. A voz profética é considerada subversiva pelos sacerdotes e precisa ser silenciada. O esforço deles é pelo *castramento* da capacidade reflexivo-crítica dos religiosos sob sua tutela, evitando, assim, que a dúvida penetre a teoria do conhecimento que está estabilizada pela religião instituída. Se não for possível a “castração”, a morte é uma opção (“crucifica-o!”).

4. Exemplo prático de atividade crítico-reflexiva castrada

Exemplo desta castração pode ser visto em um dos inimigos do PRD: o Evangelho Social. Ele toca elementos de uma ética social e de questões político-sociais. Ele abala a compreensão acerca dos tempos deste protestantismo. Embora Rubem Alves não faça esta associação, pode-se entender que o Evangelho Social tem aproximações contundentes com as Teologias Latino-Americana e até mesmo com a Teologia da Missão Integral⁴. A leitura que estas teologias realizam acerca do Evangelho privilegiam o imperativo em detrimento do indicativo. Neste sentido, os *ensinos morais* do Evangelho ganham ênfase. Fundamentada nos ensinamentos de Jesus, o Evangelho Social busca estabelecer no presente princípios básicos para uma ordem *justa e fraterna*. Assim, o Evangelho, que para o ortodoxo se refere a salvação da alma do indivíduo para depois da morte, para o Evangelho Social se trata de “uma utopia político-social que deveria se realizar num futuro histórico”. (ALVES, 1979, p. 266-267)

O Protestantismo analisado nunca deu ênfase em uma ética social. Na verdade, todo seu esforço está direcionado para a alma de indivíduos. O PRD pode dizer tudo o que precisa ser dito sem mencionar a necessidade de transformar o mundo. (ALVES, 1979, p. 216). Max Weber relaciona a visão deste protestantismo acerca da pobreza com sua visão de mundo baseada na doutrina da Providência. A conclusão a que ele chega sobre a distribuição desigual de bens no mundo diz respeito a uma “especial distribuição da Divina Providência, que, nessas diferenças, assim como na graça particular, perseguia fins secretos, não conhecidos pelo homem”, o que, para mentalidade do PRD, é uma “confortante segurança” (WEBER, 2013, p. 177) – ou *certeza*.

⁴ Para maiores detalhes se recomenda a leitura do artigo “O congresso de Lausanne e a Missão Integral da igreja” de Robinson Cavalcanti (2010).

Em suma, o Evangelho Social transforma a fé, de um conhecimento metafísico absoluto, em um programa de ação política (ALVES, 1979, p. 268). Aceitar esta proposta é impen-sável para o PRD, pois o mesmo não tem flexibilidade na linguagem (está cristalizada) e na construção de conhecimento (já possui teoria do conhecimento rígida) e nem espaço para isto (presente interdito).

Considerações Finais

Diante destes três sintomas da racionalização da experiência de Deus - *linguagem cristalizada, teoria do conhecimento rígida e presente interdito* - o potencial que a *experiência de Deus* teria sobre o indivíduo se torna limitado e, em se tratando da possibilidade de reflexão crítico-religiosa, o indivíduo é “castrado” em sua criatividade. Somente indivíduos que subvertam a lógica religiosa instituída do PRD é que serão capazes de criticar e refletir de forma criativa acerca de questões éticas e políticas, superando (ou resistindo) os efeitos da castração fruto da racionalização da experiência de Deus. Para estes “místico-profetas”⁵, o risco da morte - mesmo a morte social - está presente. Profetas da antiguidade tiveram cabeças decepadas, falas ignoradas (ou silenciadas) e até para cruz foram. Nada novo debaixo do sol.

Referências

ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

_____. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

_____. *Religião e Repressão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. 1. ed. São Paulo: Companhia Das Letras, 2006.

BOFF, Clodovis. *“Sinais dos tempos”*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

BONHOEFFER, Dietrich. *Reflexões sobre a Bíblia a resposta às nossas perguntas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

CAVALCANTI, Robinson. *O congresso de Lausanne e a Missão Integral da igreja*. 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2MpFMzZ>> Acesso em: 12 de abr. 2018.

COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*. São Paulo: Handuti Editora, 2012.

⁵ Proposta terminológica para quem desfruta da experiência de Deus e atua profeticamente dentro de campo ético-político. Exemplos podem ser percebidos nas Sagradas Escrituras: Elias, João Batista, Jesus, entre outros.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Deus em busca do homem*. São Paulo: Edições Paulinas, 1975.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *A experiência religiosa e a institucionalização da religião*. In: *Revista de estudos avançados*. pgs. 29-46, 2004.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a religião*. São Paulo: Novo Século, 2000.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2013.

O cume da montanha: Um ensaio teológico sobre o cume da montanha no pensamento e experiência de São João da Cruz e Martin Luther King Jr.

Marcus Vinícius Andrade Santo¹

RESUMO

Apresentamos uma abordagem sobre a relevância da imagem do cume do monte em São João da Cruz e Martin Luther King Jr. Ao nos aproximarmos da vida e das obras destes dois autores, percebemos que a fé que viviam e transmitiam sinalizava a relevância da presença de Deus e de seu reinado no mundo. Viveram a fé, a esperança e o amor como um “clarão nas trevas”, numa real “noite escura”. Noite que, para além de uma experiência interior e pessoal, foi uma experiência que permitiu perceberem as “noites” presentes em seu tempo e no de seus contemporâneos, o que os motivou a uma autêntica reforma de si e do todo, a partir da contemplação do mistério de Deus e do homem. Mistério divino e humano, em que se pode perceber a glória de Deus como experiência culminante no cume do monte.

Palavras-chave: experiência; São João da Cruz; Martin Luther King Jr.; cruz; glória de Deus.

Introdução

Neste trabalho, buscamos estabelecer uma proximidade entre dois personagens que contribuíram de modo singular, seja na compreensão de uma espiritualidade repleta de parresia, seja no testemunho de uma missão consciente de sua corresponsabilidade pela casa comum (*Laudato Si'* n.1). Podemos afirmar que São João da Cruz e Martin Luther King Jr. são dois reformadores, e que ao seu modo procuraram restaurar, por meio da força do carisma que cada um percebia em si, o testemunho cristão e a relevância da fé e do evangelho no mundo. Vamos apontar alguns elementos de aproximação, contudo sinalizaremos alguns aspectos particulares de cada um, uma vez que viveram em contextos diferentes. Entretanto, para além do tempo e do espaço que os definem, algo semelhante ressoou na vida destes dois reformadores, o clamor de sempre: “Queremos ser livres” – tanto na abordagem das estruturas sociais enfraquecidas por múltiplas formas de corrupção e segregação que cerceiam a liberdade humana, quanto na maneira de impor e colocar interditos aos caminhos pelos quais o Espírito Santo conduz aqueles que buscam Deus, e são procurados por Ele.

¹ Graduado em filosofia Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - Belo Horizonte. Graduado em Teologia Faculdade Dehoniana de Teologia e filosofia – Taubaté, São Paulo. Mestrado em Teologia Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutorando em teologia Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

1 São João da Cruz

Apresentamos aqui um pouco do caminho percorrido por São João da Cruz (1542–1591), refletindo o modo como este reformador percebia os grandes desafios espirituais de sua época, e como eles o desinstalaram para vivenciar uma “saída” ou “subida”, buscando fazer parte de um movimento que provocou no carmelo um novo modo de viver o carisma carmelitano na Igreja, o que veio a se chamar o carisma teresiano.

Ao retomarmos o palco e o cenário das grandes transformações em andamento no século XVI – as grandes navegações, as descobertas de novas terras, a expansão do poder comercial dos países europeus para a América –, presenciamos um movimento que desperta a curiosidade e empenha a vida de muitos cristãos numa verdadeira guinada espiritual, o movimento *descalças*. Este movimento pretendia abrir novos rumos, tanto na vivência de uma liberdade espiritual mais fecunda na Igreja, como na necessidade de tornar melhor e mais viável o acesso do povo simples a caminhos de um potente desabrochar espiritual e humano.

A busca de uma maior liberdade espiritual nos métodos e nas estruturas tornou-se o caminho a percorrer por autênticos mestres espirituais do século XVI, como Santo Inácio de Loyola, Santa Teresa de Jesus, São Francisco de Borja, São Felipe Neri, pessoas profundamente comprometidas em encontrar vias que possibilitassem a muitos viver uma fidelidade criativa nos contextos cultural e espiritual de sua época. A tentativa de tornar mais acessível as obras literárias clássicas, e escritos espirituais em sua época, fora vista com desconfiança. Ter a coragem de descentralizar a uniformidade do latim para “vulgarizar”, ou melhor, viabilizar o acesso de todos às questões centrais nas discussões da vida espiritual nos diversos mosteiros, conventos e nas feiras públicas demandou grande coragem, abraçada pelos que pretendiam viver a dimensão *kenótica* da fé.

Dentro deste contexto, encontra-se frei João de São Matias, primeiro nome assumido por João de Yepes. O *leimotiv* que impulsionou toda a sua vida era a possibilidade de viver a união com Deus o máximo possível nesta vida. Após a sua ordenação, é envolvido por uma certeza que lhe aponta como o único caminho a entrada para a Cartuxa, ordem conhecida por seu rigor ascético e vida permanente de silêncio. Frei João vive uma experiência que lhe produz fortes ímpetos de ir para o deserto. Deseja estar com Deus. Abandona a brilhante carreira acadêmica, seu espírito não se contenta apenas com a filosofia e a teologia, e mergulha nos estudos das artes (FORTES, 2000, p.37), suas experiências com Deus transbordam em poesia. Toda esta vertigem espiritual somente vai encontrar uma possível pacificação, ou maior tensão ainda, quando ele encontra Madre Teresa de Jesus.

Madre Teresa de Jesus estava vivendo os seus primeiros anos da reforma do novo estilo de viver o carisma do carmelo, que Deus tinha imprimido em seu coração. Ela convence o pequeno senequita a abrir-se a uma preciosa forma de união com Deus, para poder contemplar o bem espiritual de tantos quantos poderiam ser enriquecidos com seu ministério

e experiência. Madre Teresa percebe a grandeza deste “homem celestial e divino” e chega a afirmar que “mais poderia aprender ela com ele do que ele com ela”, convencendo-o que as coisas contempladas precisavam ser transmitidas, esse era o modo de vida assumido por Cristo. Acontece, então, no caminho do frade reformado, uma guinada para a vida mista. Uma vida contemplativa em ação permite a frei João descobrir um caminho de excelência em que reconhece uma via possível de realização de seus anseios de união com Deus (TERESA DE JESUS, 1578 – ed.1995, p.1439).

Ao decidir-se pelo carisma teresiano, escolhe o onomástico da Cruz (OLMOS, 1967, p.144), que será o caminho que irá percorrer de modo explícito para consolidar o carisma no ramo masculino – a cruz como fundamento de sua entrega a Deus, à Igreja e ao carmelo. A fecundidade do seu ministério vivido dentro desse carisma demonstra que, quando autêntico, não apenas existe para si, mas para a Igreja, assim como é um bem para toda humanidade.

A busca de “ser para Deus”, de chegar ao topo do monte onde habita somente a glória de Deus, vai se tornando uma experiência decisiva, e agora se vê corresponsabilizado a impulsionar os jovens que vêm buscar nesta nova família religiosa um caminho para viverem sua entrega a Deus e aos irmãos. Frei João da Cruz assiste à população mais próxima pregando, celebrando os sacramentos e acompanhando espiritualmente muitas consagradas, leigos e leigas que acorriam ao seu discernimento. O encontro com Teresa fez João perceber que “ser para Deus” implicava “ser para os outros”.

2 Martin Luther King Jr.

Descrever a vida de Michael ou Martin Luther King Jr. (BERTHIER et al., 1991, p.9), nos remete ao ambiente em que este jovem pastor estava inserido – milhares de negros sofrendo humilhante segregação racial –, e as primeiras experiências humanas que marcariam todo seu itinerário de vida. Este jovem foi escolhido para consolar, por meio da Palavra de Deus, a sua comunidade local, e uma das suas missões era a de conscientizar os negros a evitarem o conflito com os brancos. Contudo, o jovem Martin Luther King vai percebendo que, para além de cuidar dos dramas de uma comunidade local, a sua missão era provocar um processo que desencadearia o resgate da esperança que fora ferida no coração de cada negro, que vivia subjulgado a um modo não humano dentro de sua própria nação. Crescendo e vivendo em meio a este episódio da história norte-americana, reproduziu em si uma indignação e não conformidade com aquela situação. Experimentou na pele, e por causa dela, a difícil situação de ser considerado parte de uma sub-raça. Ao engajar-se na defesa da dignidade de seus irmãos negros, viu serem aprovadas as leis dos direitos civis em 1964 e do direito de voto, em 1967, que garantiram direitos iguais sem discriminação baseada em raça, encerrando assim um doloroso episódio de segregação institucionalizada.

Martin Luther King Jr. encontrou na fé um caminho de resgate da dignidade dos negros como pessoas e filhos de Deus. Inspirado por seu pai, que já era pastor, King decide-se pela vocação pastoral. Em 1948 morre Gandhi e King entra no seminário, profundamente impactado pelas ideias do indiano. Movido pelos ideais de não violência e pelo amor ao próximo, reconhece um caminho possível para começar a desmontar os pilares da segregação racial norte-americana, retroalimentada pelos brancos em sua época. Em sermão pronunciado na Igreja Riverside, em Nova York, em 1967, diz: “Vamos devolver o bem pelo mal. Nós amaremos nossos inimigos. Cristo nos mostrou o caminho e Gandhi nos mostrou que ele pode funcionar” (ANSBRO, 1965, p.3).

Um episódio interessante que colocou em movimento a indignação do jovem pastor King e sua comunidade local, no Alabama, foi a prisão de Rosa Parkson. Ela se recusara a levantar, após um dia inteiro de trabalho, para que um branco se sentasse no seu lugar, no ônibus. Ao negar-se a obedecer esta norma, foi presa e sentenciada culpada, punida por sua atitude de insubmissão. Martin Luther King, que já era o presidente da Associação de Melhoria de Montgomery, organizou um boicote contra a segregação no transporte público – os negros, que eram maioria na cidade, tomaram a decisão de não mais usar ônibus das empresas que eram gestadas por brancos. Isto perdurou por 2 anos, eles organizaram-se entre os negros que tinham carros e caminhonetes, e outros meios de proporcionar um transporte paralelo. Muitos negros chegavam a andar mais de dez quilômetros por dia para irem ao trabalho, contudo, estavam decididos a quebrar o círculo de desprezo que pesava sobre sua geração. Durante este boicote, King teve sua casa incendiada e foi preso diversas vezes. Apesar disso, o boicote obteve sucesso e terminou com a decisão da Suprema Corte proibindo toda e qualquer segregação no transporte público da cidade. Com este episódio inicia-se a escalada de King, de um cristianismo preocupado apenas com a salvação além vida, reconhece que precisa fazer ressoar as vozes proféticas das páginas sagradas para seus contemporâneos, convocando o mundo protestante, católico, ortodoxo e todas as pessoas de boa vontade a ouvirem a voz daquele que está à porta da Igreja e bate, desejando tirá-la de seu eclesiocentrismo e levá-la ao coração do mundo, onde o Reino de Deus deve crescer.

3 O cume da montanha: “A Glória de Deus”²

Quando olhamos para estes dois reformadores, alguns detalhes chamam a atenção. Três aspectos se acentuam e aproximam o pensamento e a ação dos dois, que testemunharam, através de sua fé, o amor por Deus, pelo ser humano e pelo mundo.

² O conceito sobre a glória de Deus que pretendemos abordar aqui abarca a sua dimensão teológica, assim como os seus desdobramentos antropológicos. “A glória não tem somente uma realidade divina, eterna e imutável, mas conhece uma história e uma economia, segundo a qual é dispensada aos homens, como o foi a carne humana de Cristo na transfiguração. É a dimensão soteriológica da Doxa. A glória tem eficácia salvífica, porque glorificar equivale a levantar da condição terrestre. A presença de Cristo no mundo introduz a presença da glória entre os homens.” (FIERRO, 1964, p.119-20)

O primeiro aspecto que destacamos é o desejo de ver resplandecer, sobre o mundo, a “glória de Deus”, e por este motivo tiveram como itinerário principal da própria vida a glória de Deus. Para frei João da Cruz, subir a montanha é também viver em saída. Ele compreende o caminho cristão como um caminho exodal, um “sair de si”, que acontece primeiramente não de uma forma extática sobrenatural, mas uma saída que “nada mais é do que sair a alma de si mesma e arrebatá-la em Deus” (Ditames de Espírito 49). Também em seu último sermão (intitulado “Eu estive no topo da montanha”), Martin Luther King Jr. afirma que “contemplou a glória de Deus”, e percebemos que, por caminhos distintos, estes dois reformadores fizeram seu caminho de subida do monte. Desejavam de modos diferentes, contudo autênticos, que seus testemunhos pudessem conduzir pessoas em direção ao cumprimento das promessas de Deus, o Deus da aliança, promovendo a justiça e a paz. King nos faz pensar em algumas afirmações feitas por Balthasar, que, sobre a glória de Deus, afirmava “o profetismo mais antigo põe no centro das exigências do pacto feito por Deus o justo tratamento com os pobres, que são incapazes de fazer valer e impor o seu próprio direito” (1980, p.147).

O segundo aspecto a destacar é o modo como eles desenvolveram uma forma profundamente arriscada de viver e testemunhar sua fidelidade ao projeto de Deus à luz da cruz de Cristo. João da Cruz aprendeu que o caminho da renúncia e negação evangélica pode ser uma via da centralização amorosa da vida em Deus e no seu Reino. Viveu intensamente o mistério da Cruz, no desamparo fraterno, humilhações e difamações de alguns de seus antigos discípulos, porém mesmo assim não desistiu de oferecer seus esforços e seu testemunho acreditando que este caminho consolidava a obra que Deus havia iniciado nele (CB 3,5).

Também dentro do caminho da cruz, Martin Luther King aprende a viver sob o jugo de diversas contrariedades e, colocando sua inteligência e vida a serviço do Reino, buscou quebrar as algemas que ainda pesavam sobre a mente e a vida cotidiana de seus irmãos negros. Escolheu profetizar contra o modo com que o grande império norte-americano tratava seus novos filhos afro-americanos, demonstrando que, para além da cor da pele, todos somos parte da mesma raça, ou seja, a humana (KING, 1956, p.89). Sem se render ao medo, percorreu o caminho que seria preciso para conduzir seus irmãos a contemplarem o cumprimento das promessas de Deus e alcançarem a terra prometida ao preço de ofertar a sua própria existência (GANDHI,1961, p.112), legado de coragem aprendido com Gandhi.

Dr. King, em seu discurso “I have a dream” expressou com imagens fortes e contundentes o sonho histórico e escatológico que abraça fraternalmente todas as pessoas, e que a fé é um ato de confiança na possibilidade do ser humano ser transfigurado pela força do amor que é capaz de fazer-nos viver como irmãos:

E quando isso acontecer, quando ressoar a liberdade, quando a liberdade ressoar em cada vila e em cada lugarejo, em cada estado e cada cidade, anteciparemos o dia em que todos os filhos de Deus, negros e brancos, judeus e gentios, protestantes e católicos, juntarão as mãos e cantarão as palavras da velha canção dos negros: “Livres

afinal! Livres afinal! Graças a Deus Todo-Poderoso, Estamos livres afinal!”

Por fim, apontamos um último aspecto, que consideramos ser o mais importante: a virtude do amor, manifestado e vivido nas relações humanas. O amor de frei João da Cruz por Deus, e a busca de sua glória, o leva a descobrir e a viver o amor pela pessoa humana. O caminho de “saída” e de “subida” em São João da Cruz é um caminho que produz um amor compassivo (Ditames de Espírito 6).

O tema do amor em Martin Luther King possui uma centralidade insubstituível do tema sobre a Justiça. Em sua tese doutoral “Uma comparação das concepções de Deus no pensamento de Paul Tillich and Henry Nelson Weiman” faz referência ao pensamento de Tillich, que o amor e a justiça não deveriam ser considerados como dois atributos distintos de Deus (cf. ANSBRO, 1985, p.147). Em outro texto, descreve o amor ágape numa perspectiva comunitária e fraterna, afirmando: “o ágape é uma disposição para perdoar, não sete vezes, mas setenta vezes sete, para restaurar a comunidade” (ANSBRO, 1985, p.76).

Martin Luther King compreende o amor como uma opção pela comunidade frente ao possível caos dos conflitos e interesses humanos. E o medo é superado pela confiança que a fé, a esperança e o amor lhe comunicaram durante a subida que empreendeu ao cume da montanha “onde habita somente a glória de Deus”. Martin Luther King Jr. deixa, em seu último sermão, uma espécie de testamento espiritual de sua experiência do cume da montanha:

Bem, não sei o que acontecerá agora. Dia difíceis virão. Mas não me importa. Pois eu estive no topo da montanha. E não me importo. Como qualquer pessoa, gostaria de viver uma vida longa. A longevidade tem o seu lugar. Mas não me preocupo com isso agora. Apenas desejo obedecer aos desígnios de Deus. E Ele me levou ao topo da montanha, olhei ao redor e contemplei a Terra Prometida. Posso não alcançá-la, mas quero que saibam, que nós, como povo, chegaremos à Terra Prometida. Estou tão feliz; não me preocupo com nada; não temo homem algum. Meus olhos viram a glória da presença do Senhor. (KING, 1968)

Conclusão

Ao propormos desenvolver uma relação e uma aproximação entre estes dois reformadores, pensamos em ilustrar que a busca da glória de Deus, e o desejo de chegar ao topo da montanha, nestes dois autores, tem como caminho a vida do homem e da mulher. Podemos afirmar que o testemunho relevante que deram de sua fé, esperança e amor fazem ressoar a antiga frase de Santo Irineu de Lyon, em que bem formulou o sentido da glória de Deus e da vida do ser humano: “A glória de Deus é a vida do homem, e a vida do homem é a visão de Deus” (SANTO IRENEU, L. III, 20, 2-3). Concluimos que a glória “honorificadora, clarificadora

e majestosa de Deus” sempre se faz presente na promoção e na defesa da vida em todos os seus aspectos, e que o olhar de Deus para com a criação e seus filhos é sempre um olhar que infunde graça, misericórdia e vida. Isto foi o que viveram e testemunharam João da Cruz e Martin Luther King Jr. que, pensando na reforma do todo, empreenderam conjuntamente a reforma de si mesmos ao compreenderem que no topo da montanha “a glória da meta é a cruz do caminho”.

Referências

ANTONIO, FORTES. *São João da Cruz*. Actas de Gobierno y Declaraciones primeiras de los testigos. Biblioteca Mistica Carmelitana 26. Obras de san Juan de la Cruz. Doctor de la Iglesia. Tomo X. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

ANSBRO, John. *El desarrollo de una mente*. New York: Orbis Books, 1985.

BALTHASAR, H. U. *Gloria*. Una estetica teologica. Milano: Jacabook Spa, 1980.

BERTHIER, R. et al. *Orar com Martin Luther King*. São Paulo: Loyola, 1991.

CARSON, C.; SHEPARD, K. (orgs.) Um apelo à consciência: os melhores discursos de Martin Luther King. Trad. Sérgio Lopes. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

FIERRO, A. *Sobre a glória en San Hilário*. Una síntesis doctrinal sobre la noción biblica de “Doxa”. Roma: Libreria Editrice Dell’università Gregoriana, 1964.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si’*. Vaticano, 2015.

GANDHI, M. Non-Violent Resistance (Satyagraha). Bharant Kumarappa (ed). Nueva York: Schoken Books, 1961.

KING, M. L. Jr. The Montgomery Story. Discurso ante la convención de la NAACP, 27 jun, 1956. Alabama’s Bus Boycott-Wat’s It All About? *U.S News & World Report*, 3 agosto 1956.

_____. *Eu estive no topo da montanha*. Discurso proferido no templo Bispo Charles Mason, em Memphis, Tennessee, 3 abril 1968.

JERÓNIMO DE OLMOS. Declaración em Processos Apostólicos de Medina. BMC, 1967.

PEDRA, José Alberto. *Jerônimo Gracián de la Madre de Dios OCD*. O herdeiro exilado. Curitiba: Artes & Textos, 2003.

SANTA TERESA DE JESUS. *Obras Completas*. Carta a Madre Ana de Jesus, em Beas, novembro 1578. Frei Patricio Sciadini (org.) São Paulo: Loyola, 1995.

SANTO IRENEU, *Adversus haereses*, L. III, 20, 2-3.

O Misticismo do filósofo Henri Bergson e a percepção do amor de Deus.

Alexsandro Melo Medeiros¹

RESUMO

Este artigo pretende analisar a questão da percepção do amor de Deus a partir das ideias do filósofo francês Henri Bergson. Como procedimento metodológico adota-se a pesquisa bibliográfica tendo como referencial teórico principalmente as obras: *A Evolução Criadora* e *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. A teoria evolucionista do filósofo francês postula que a vida não se restringe a matéria e que existe uma corrente de energia criadora que se lança sobre a matéria: essa energia é o *élan vital*. Essa corrente vital, presente em todos os seres vivos, é utilizada pelo filósofo para falar sobre o misticismo e a existência de Deus. As duas obras em questão estão estreitamente interligadas pois o conceito de *élan vital*, bastante discutido na obra *A Evolução Criadora*, é retomado na obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. O *élan vital* é não apenas uma corrente de energia presente na evolução da vida, como também um fluxo de energia criadora que está na origem da experiência mística. A experiência mística é uma experiência intensificada pela presença do *élan vital* que, em última instância, é definido como sendo “o próprio amor de Deus, se não for Deus mesmo”. A consideração sobre a experiência mística em *As duas fontes* acrescenta à consideração dos dados biológicos em *A Evolução criadora* o primado do amor, ou seja, que a energia criadora é percebida como amor, sendo o próprio amor de Deus. Finalmente, o misticismo é um estado em que a alma é misteriosamente insuflada pelo *élan vital*, um estado de identificação da alma do místico para com o Criador da vida. Uma experiência que revela, de alguma forma, não apenas Sua existência, mas também algo sobre a natureza de Deus: para os místicos de todas as religiões, Deus é amor. Essa conclusão o místico chega pelo entusiasmo com que vive a experiência de êxtase proporcionada pelo misticismo, que é tomado de uma emoção supra intelectual, uma emoção indizível, da qual brota o amor a Deus e a todas as criaturas, o amor como energia criadora, o amor como intensificação do *élan vital*.

Palavras-chave: Misticismo, Élan Vital, Amor, Deus.

Introdução

O problema da existência de Deus tem sido um dado discutido e debatido desde a mais alta antiguidade. Para muitos a existência de Deus não é um dado que possa ser comprovado pela via da razão e assim como os dogmas religiosos só pode ser considerado sob a perspectiva da fé religiosa. Para outros é possível, através da razão, não apenas deliberar sobre a natureza da divindade como até mesmo provar a sua existência, como é o caso de teólogos e filósofos como Santo Anselmo, São Tomás de Aquino, René Descartes, Leibniz, só para citar alguns.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutorando do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. Professor de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas. Bolsista e Pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas. Contato: alexsandromedeiros@ufam.edu.br

Ao longo dos séculos, a verdade é que o ser humano sempre colocou para si questões sobre a existência de Deus, seus atributos e sua natureza.

Longe de pretender dar uma resposta para cada uma destas questões, o que se pretende demonstrar neste artigo é que existe ainda uma outra via para se dedicar ao problema da existência de Deus, que é através da experiência mística, como ressalta o filósofo francês Henri Bergson, em torno do qual Deus é percebido como uma fonte inesgotável de alegria e amor. O misticismo é o caminho encontrado pelo filósofo francês para falar sobre a existência de Deus e revela, pelo menos, um dos aspectos de Sua natureza: Deus é amor.

Como procedimento metodológico este artigo segue a pesquisa bibliográfica, tomando como base principalmente as obras de Bergson: *A Evolução Criadora* e *As Duas Fontes da Moral e da Religião* que, como veremos ao longo do artigo, estão estreitamente relacionadas para os propósitos da discussão que será aqui apresentada.

1. Evolução Criadora e Élan Vital

O filósofo francês Henri Bergson faz parte de uma corrente de pensadores como Ravaisson (1813-1900), Lachelier (1832-1880), Boutroux (1845-1921), além das teorias de Taine (1828-1895) e Spencer (1820-1903) que se baseiam nas ideias evolucionistas, como ressalta Faria (2009, p. 41): “Para esses filósofos, a evolução é fundamento último da teoria da realidade”. E acrescenta: “Em sua busca pelo rigor para a filosofia, Bergson se torna adepto desses pensadores, mas não concordando com o determinismo implícito a essas filosofias, e sua convicta adesão à ideia de liberdade logo rejeita esse extremo” (2009, p. 41).

Em sua teoria evolucionista, o filósofo francês postula que em determinado momento da evolução surgiu uma corrente vital que, através dos organismos desenvolvidos, vai passando de um germe a outro. Essa corrente vital procura vencer os obstáculos que a matéria lhe opõe e divide-se em várias direções. Assim, surgiu, em primeiro lugar, a grande divisão do reino vegetal e do reino animal: as plantas acumulam diretamente a energia, para que os animais possam hauri-la nelas. Em seguida essa corrente vital que Bergson chama de *élan vital* subdivide-se no mundo animal tendo como características principais duas tendências evolutivas que se distinguem em instinto e inteligência: “inteligência e instinto estavam amalgamados na origem e se dividiram em linhas divergentes, intensificando-se cada uma dessas tendências, no homem e no animal” (ZUNINO, 2013, p. 168).

A linha da inteligência tem o ápice de seu desenvolvimento com o surgimento do humano e a formação das sociedades que continuam a impulsionar o movimento de criação do élan, enquanto a linha instintual encontra-se mais plenamente desenvolvida nas formas animais socializadas como as abelhas

e as formigas. [...] [ambos] constituem tendências que se desenvolveram a partir de uma única fonte, o impulso originário da evolução criadora da vida (BONADIO, 2013, p. 88).

Esta análise é corroborada por Deleuze (1999, p. 75) quando afirma que “a vida divide-se em plantas e animais; o animal divide-se em instinto e inteligência; um instinto, por sua vez, divide-se em várias direções, que se atualizam em espécies diversas; a própria inteligência tem seus modos ou suas atualizações particulares”².

A história da evolução da vida, por incompleta que ainda esteja, já nos deixa entrever como a inteligência se constituiu por um progresso ininterrupto ao longo de uma linha que, através da série dos vertebrados, se eleva até o homem. Ela nos mostra, na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais complexa e flexível da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhe são impostas (BERGSON, 2005, p. IX).

Referindo-se de modo mais específico ao élan vital, Abbagnano (1998, p. 308) pondera que este passa

de uma geração de germes para a geração seguinte, por intermédio dos organismos desenvolvidos, que funcionam como traço de união entre os germes. Conserva-se nas linhas evolutivas entre as quais se divide e é a causa profunda das variações, pelo menos daquelas que se transmitem regularmente, que se adicionam e que criam espécies novas.

O conceito de *élan vital*, bastante discutido na obra *A Evolução Criadora* é retomado na obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Nesse sentido as duas obras se interligam pois, como afirma Bonadio (2013, p. 85): “n’ *A evolução criadora* Bergson pensou o desenvolvimento do impulso original da vida em termos metafísicos, em sua obra seguinte, *As duas fontes da moral e da religião*, ele se dedica a investigar a ação desse impulso vital nas criações humanas”. E é esse impulso original da vida, esse fluxo de energia criadora, que é a origem da experiência mística: “a experiência mística constitui, portanto, a verdade final
2 O processo evolutivo é bem mais complexo do que podemos expor aqui pois, como afirma Bergson (2005, p. XIII): “a linha da evolução que desemboca no homem não é a única. Em outras vias, divergentes, desenvolveram-se outras formas de consciência, que não souberam libertar-se das amarras exteriores nem reconquistar-se a si mesmas como fez a inteligência humana, mas que não deixam de exprimir, elas também, algo de imanente e de essencial ao movimento evolutivo. Aproximando-as umas das outras, fazendo-as funcionar em seguida com a inteligência, acaso não obteríamos, desta vez, uma consciência co-extensiva à vida e capaz de, voltando-se bruscamente contra o impulso vital que sente atrás de si, obter uma visão integral, ainda que sem dúvida evanescente? Dirão que nem assim ultrapassamos nossa inteligência, uma vez que é ainda com nossa inteligência, através de nossa inteligência, que olhamos as outras formas da consciência. E teriam razão em dizê-lo caso fôssemos puras inteligências, caso não houvesse sobrado, em volta de nosso pensamento conceitual e lógico, uma nebulosidade vaga, feita da substância mesma às expensas da qual se formou o núcleo luminoso que chamamos de inteligência. Aí residem certas potências complementares ao entendimento, potências de que temos apenas um sentimento confuso quando permanecemos encerrados em nós, mas que se iluminarão e se distinguirão quando se perceberem elas próprias em obra, por assim dizer, na evolução da natureza”.

do processo evolutivo: é na alma do místico que, finalmente, o ser é restituído à sua integral aparência.” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 261). O misticismo, como veremos em detalhes a partir de agora, resulta de um retorno na direção donde procede o *élan vital*, e nasce da pressentida captação do inacessível a que a vida aspira.

2. O misticismo

O misticismo é uma experiência em que o ser humano sente profundamente o *élan* da vida. É um transbordamento da energia criadora, uma tomada de contato com o impulso criador que manifesta e cria a vida. O misticismo é definido na sua relação com o *élan vital*. “Os místicos seriam misteriosamente insuflados pelo mesmo *élan* cujo desenvolvimento resulta no interminável espetáculo da evolução” (ROCHAMONTE, 2011, p. 128). Ou, como afirma Gouhier (1961, p. 194): “O *élan* místico é uma intensificação do *élan vital*”.

Eis como Bergson descreve ainda o que acontece com a alma do místico tomado em seu êxtase:

Quando são agitadas as profundezas obscuras da alma, o que sobe à superfície e chega à consciência, nela assume a forma de imagem ou de um sentimento, se a intensidade for suficiente. A imagem é, na maioria das vezes, agitação pura, como o sentimento não passa de agitação vã. Mas uma e outra podem exprimir que a subversão é um arranjo sistemático em vista de um equilíbrio superior: a imagem é então símbolo do que se prepara, e a emoção é a concentração da alma à espera de uma transformação (BERGSON, 1978, p. 189).

3. A Experiência de Deus através do Misticismo

Na teoria bergsoniana a respeito da experiência mística em que esta consiste em uma tomada de contato com a energia criadora da vida há pelo menos duas consequências as quais devemos considerar para os propósitos deste artigo: a de que essa energia criadora é percebida como um sentimento de Amor: “o *élan vital* é a energia que impulsiona todos os seres na aventura cósmica da evolução criadora. Este impulso vital é definido por Bergson, em última instância, [...] como sendo o Amor” (TREVISAN, 2003, p. 66); e de que esse Amor emana do próprio Deus, se não for Deus mesmo.

Rochamonte (2016, p. 107) ressalta como “a consideração da experiência mística em *As duas fontes* acrescenta à consideração dos dados biológicos em *Evolução criadora* [...] a definição da energia criadora como amor” (ROCHAMONTE, 2016, p. 107). Bergson (1978, p.

212) afirma o primado do amor: “Foram chamados à existência seres que estavam destinados a amar e ser amados. A energia criadora deve definir-se pelo amor”.

O místico está de alguma forma ligado ao princípio criador e exprime esse contato como sendo uma experiência de amor que eleva sua alma à Deus. “Eis o ponto específico da ação mística: trata-se de uma identificação da alma do místico para com o Criador da vida, no qual o místico se reconhece amante e amado ao mesmo tempo” (ZENI, 2014, p. 97-98). E nas palavras do próprio filósofo francês:

A nosso ver, o advento do misticismo é uma tomada de contato, e por conseguinte uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for Deus mesmo. O grande místico seria uma individualidade que ultrapasse os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuasse e prolongasse assim a ação divina (BERGSON, 1978, p. 182).

Essa experiência interna nos faz sentir o amor de Deus que irradia para todos. O amor é percebido como uma força, uma energia, que cada um traz dentro de si e que irradia para toda a criação. A “força de amar a humanidade” vem desse contato com o princípio gerador da espécie humana (*elã vital*) em que a alma sente-se “em coincidência com o próprio princípio da vida” (BERGSON, 1978, p. 45).

O que o comum da experiência mística revela, de alguma forma, não é algo apenas sobre a Sua existência, mas também algo sobre a natureza de Deus: para os místicos de todas as religiões, Deus é amor. Essa conclusão o místico chega pelo entusiasmo com que vive a experiência de êxtase proporcionada pelo misticismo, que é tomado de uma emoção supra intelectual, uma emoção indizível, da qual brota o amor a Deus e a todas as criaturas, o amor como energia criadora, o amor como intensificação do *élan vital*.

Conclusão

O filósofo francês Henri Bergson é um pensador adepto da teoria evolucionista mas de um evolucionismo de bases espiritualistas. A teoria evolucionista bergsoniana não se restringe ao fenômeno material. Além da matéria existe uma corrente vital, que ele chamou de *élan vital*, de onde se origina o impulso originário da evolução criadora da vida que culmina na inteligência e na espécie humana. A teoria evolucionista bergsoniana, que encontramos amplamente esboçada em sua obra *A Evolução Criadora* é retomada em sua obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião* que amplia e aprofunda a concepção do filósofo a respeito de como o homem pode se colocar em contato com a energia criadora da vida através da

experiência religiosa testemunhada pelos místicos das mais diferentes religiões.

O fluxo de energia criadora que é o *élan vital* é o que está na base da experiência mística. O misticismo nasce da pressentida captação do *élan vital* que é o impulso original da vida. O misticismo é uma experiência em que o ser humano sente profundamente o *élan vital* e essa energia criadora é percebida como um sentimento de Amor; e esse Amor emana do próprio Deus, se não for Deus mesmo.

A experiência dos místicos permite-nos defender a afirmação da existência de Deus, que não se pode provar puramente com argumentos lógicos e ensina que Deus é amor, e nada impede que os filósofos desenvolvam a ideia de o mundo não ser mais do que um aspecto palpável deste amor e da necessidade divina de amor.

O que o místico experimenta é uma centelha do fogo divino do amor e do próprio Deus. São as mesmas expressões que encontramos na pena de um poeta ou de um apóstolo: *o amor é fogo que arde sem se ver [...] ainda que eu falasse a língua dos homens e dos anjos, sem amor, eu nada seria.*

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BERGSON, Henri. **A Evolução Criadora**. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Tópicos).

_____. **As Duas Fontes da Moral e da Religião**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

BONADIO, Gilberto B. Moral: vida e emoção. **Kínesis**, (5)10, p. 84-100, dez., 2013.

Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4534>>. Acesso em 20 dez. 2017.

DELEUZE, Gilles. **O Bergsonismo**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 14, 1999.

FARIA, Marco Antônio B. **Vida e Criação: a Religião em Bergson**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), UFJF, Juiz de Fora, 2009.

GOUHIER, Henri. **Bergson et le Christ des Evangiles**. Paris: Arthème Fayard, 1961.

PRADO JÚNIOR, Bento. **Presença e campo transcendental**. São Paulo: EDUSP, 1989.

ROCHAMONTE, Catarina. **Élan Vital e experiência mística: a intuição bergsoniana entre filosofia e espiritualidade**. Anais do VII Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, 2011. Disponível em: <www.ufscar.br/~sempgfil/wp-content/uploads/2012/05/catarinarochamonte.pdf>. Acesso em 20 dez. 2017.

_____. Henri Bergson: mística e método. **Paralellus**, Recife, (7)14, p. 99-115, jan./abr. 2016.

Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.20426/P.2178-8162.2016v7n14p099>>. Acesso em

20 dez. 2017.

TREVISAN, Murilo Rubens. O valor filosófico do misticismo. São João da cruz: aproximações bergsonianas. **Síntese – Revista de Filosofia**, (30)96, 2003: 65-83. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/508>>. Acesso em 27 dez. 2017.

ZENI, Tiago. **Mística e Ação em Bergson**: a experiência mística como fonte de ação transformadora da humanidade. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2014.

ZUNINO, Pablo Enrique A. O filósofo e o místico: da sociedade fechada à ruptura moral. **Atualidade Teológica**, Ano XVII, n. 43, p. 157-170, jan./abr., 2013.

Disponível em: <<https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.22669>>. Acesso em 27 jan. 2018.

O texto bíblico como teografia e hermenêutica do si: uma aproximação entre mistagogia inaciana e filosofia ricoeuriana

Pedro Barbosa Lima Junior (PUC-Campinas) ¹

RESUMO

O presente texto busca demonstrar a aproximação entre a mistagogia dos *Exercícios Espirituais* de S. Inácio de Loyola (EE) e a filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur durante a leitura dos textos bíblicos. Para essas duas correntes, a espiritual inaciana e a filosófica ricoeuriana, a leitura do texto é fundamental para sua dinâmica e validação como método hermenêutico de interpretação de si. E se interpretação é hermenêutica, é justamente aqui que empregaremos a filosofia de Ricoeur, numa aproximação dialógica com os EE para uma hermenêutica do si.

Palavras-chave: Bíblia. Hermenêutica. Mistagogia. Teografia. Exercícios Espirituais.

Introdução

Para a mistagogia inaciana, a hermenêutica se dá numa *teografia*, ou seja, numa interação entre a contemplação dos textos da vida de Cristo com a vida do exercitante, do qual o horizonte contemplado faz surgir um novo texto a ser interpretado: a própria vida do exercitante compreendida no espelho do texto bíblico. Na filosofia hermenêutica, Ricoeur afirmará que o *arco hermenêutico* encontra sua conclusão na ‘interpretação de si’ de um sujeito que, doravante, se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou mesmo começa a se compreender; e essa compreensão ocorre na interpretação do texto. Em outras palavras, uma apropriação que o leitor realiza numa fusão da interpretação do texto com a interpretação de si próprio.

Assim, se a mistagogia inaciana permite o exercício de uma leitura autobiográfica que culmina numa *teografia*, isto é, num conjunto das marcas de Deus presentes na história de vida pessoal, nota-se que o exercício de discernimento espiritual e memória – próprio de

¹ Mestrando em Ciências da Religião - PUC-Campinas, onde pesquisa sobre os *Exercícios Espirituais* de santo Inácio de Loyola sob a ótica da filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur. Membro do Grupo de Pesquisa “Religião, Linguagem e Cultura” - PUC-Campinas. Graduado em História - UFJF. Professor de História e Educação Religiosa – Instituto Educacional Imaculada (Campinas-SP). Professor de História, Filosofia e Sociologia - Colégio Beneditino (Vinhedo-SP). E-mail: pbljunior81@gmail.com

quem faz os EE – é também uma questão de interpretação, ou seja, um exercício de hermenêutica como emprega a filosofia ricoeuriana.

1. O sentido da *hermenêutica do si* em Paul Ricoeur

Paul Ricoeur (1913-2005), filósofo francês de consistente biografia acadêmica e versátil conhecimento nos domínios das ciências humanas, construiu seu pensamento ao longo do século XX se consolidando como um dos maiores pensadores e intelectuais da história. Seus primeiros impulsos estão voltados para a filosofia reflexiva como Jean Nabert (1881-1960) e Gabriel Marcel (1889-1973). Essa filosofia sugere uma autorreflexão da pessoa humana, seguindo a tradição do “conheça-te a ti mesmo”. A trajetória de Paul Ricoeur o leva à filosofia da existência, ampliando a apreciação fenomenológica da questão do sujeito herdeiro de Husserl. Aqui a hermenêutica ainda não apareceu no horizonte intelectual de Ricoeur, deixando para ser, de fato, o tema central de suas reflexões a partir da década de 1960 onde ocorrerá o que os teóricos consideram como sua *virada hermenêutica* ou a *hermenêutica da fenomenologia*.

A *hermenêutica do si* é precisamente desenvolvida por Paul Ricoeur na obra “O si-mesmo como um outro” em que o autor propõe a convergência entre três intenções filosóficas presentes no título de sua obra refletindo-a filosoficamente, linguisticamente e gramaticalmente cada termo por ele usado.

Ricoeur assim define sua intenção colocada no título de sua obra:

O si-mesmo com um outro sugere desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo, que uma não deixa pensar sem a outra, [...]. Ao “como” gostaríamos de ligar a significação forte, não somente de uma comparação – si-mesmo como um outro –, mas na verdade de uma implicação: si-mesmo considerado outro. (RICOEUR, 1991, p. 14).

A partir disso, Ricoeur retoma as reflexões da filosofia do sujeito, em que se inaugura uma terceira via à expressão do *Cogito*. Abrindo passagem entre o sujeito exaltado segundo Descartes, e o sujeito humilhado de Nietzsche (o *anticogito*), Ricoeur desbrava um caminho diferente, dando a revelar a via inaugurada por ele denominada de *hermenêutica do si*, referindo-se à ideia de um *Cogito* ferido, o que já havia sido refletido pelo mesmo em obras anteriores. Em “O si-mesmo como um outro”, Ricoeur analisa o lugar da ética na análise do si. Em relação à filosofia do *cogito* atemporal, neutro e epistemológico, que transforma a ética em algo provisório (Descartes), Ricoeur opõe a noção de identidade narrativa que situa o si temporalmente e faz da ética o ponto culminante da questão da *ipseidade*. Na filosofia do

cogito, nos diz Ricoeur, o sujeito é pensado na primeira pessoa “eu” e apresentado “[...] sem confrontação com outro” ou sem “[...] o complemento intrínseco da intersubjetividade”. É por isso que Ricoeur prefere denominar sua *hermenêutica do si* uma filosofia prática, ou “filosofia segunda” “[...] após o fracasso do *cogito* em se constituir em filosofia primeira” (RICOEUR, 1991, p. 15-27).

2. A *mistagogia* e a *teografia* nos *Exercícios Espirituais*

Os *Exercícios Espirituais* compõem um texto no século XVI que não foi escrito para ser lido, mas vivenciado e experimentado. Trata-se de um método que proporciona uma experiência espiritual, experiência essa vivida primeiramente por Inácio de Loyola. Não se trata de um escrito que surgiu de uma construção intelectual e acadêmica, mas de um lento e progressivo processo de amadurecimento espiritual do *peregrino* espanhol basco que buscava encontrar a *vontade de Deus* para sua vida.

Uma metodologia é aplicada correspondendo a um movimento mistagógico dos *Exercícios Espirituais* – e que compõe sua dinâmica interna – que é justamente a contemplação dos Evangelhos. Ao contemplar e meditar o Cristo nas Escrituras, o exercitante se torna “receptivo ao impacto desta ou daquela cena na própria vida, a fim de que esses testemunhos se tornem guias para seguir a Cristo”. (RO TSAERT, 2017, p. 8). Dito de maneira mais mistagógica, os *Exercícios Espirituais* de santo Inácio “han sido y son para la Iglesia de Occidente una fuente de inspiración, un impulso y un camino para adentrarse en el misterio de Dios, y a través de él, en el misterio de uno mismo y del mundo”. (MELLONI, 2001, p. 19).

Numa breve explicação conceitual, *mistagogia* é um termo grego que significa literalmente “iniciação aos mistérios”. Composto por duas raízes: “mistos”, que remete aos mistérios, e “agía”, substantivo do verbo ago, que significa conduzir. Segundo o antropólogo jesuíta Javier Melloni, “los mistagogos, en el mundo helénico, eran aquellos sacerdotes que iniciaban en la experiencia mística de lo Sagrado, a través de unos ritos muy precisos”. (MELLONI, 2001, p. 21). *Teografia*, por sua vez, é um termo cunhado por Ulpiano Vásquez que visa compreender e explicitar um caminho vivido pelo exercitante durante os EE, que é orientado graças às marcas, à escrita que Deus deixou em cada um de nós na qual podemos ler. Essa leitura só é possível, segundo Vásquez, graças à *mistagogia* empregada no contexto do retiro inaciano.

Definidos os termos acima, compreendemos que na *mistagogia* inaciana, a hermenêutica se dá numa *teografia*, ou seja, numa interação entre a contemplação dos textos da vida de Cristo com a vida do exercitante, do qual o horizonte contemplado faz surgir um novo texto a ser interpretado: a própria vida do exercitante compreendida no espelho do texto bíblico. Nesse sentido, *mistagogia* e *teografia*, unidas, formam um *aparelho hermenêutico* e, nesse

caminho entrelaçado, o exercitante aprende a interpretar, interpretando-se por primeiro, ou seja, aprende a interpretar a vida de Cristo em sua própria vida. (VÁSQUEZ, 2005, p. 28-29). A pessoa dentro da dinâmica dos EE vai compreendendo e (re)interpretando a própria vida que está sendo lembrada, menos através dos pensamentos, mas privilegiando os sentimentos que vão surgindo na pessoa, dando-se a compreender que a religião, de uma maneira geral, é “uma forma determinada de que os seres humanos se valem para interpretar sua vida” (LAUSTER, 2009, p. 13).

3. A aproximação entre filosofia ricoeuriana e *mistagogia* inaciana diante do texto bíblico

Nosso trabalho pertence à tradição cristã, na qual o texto bíblico é fundamental no processo de uma interpretação religiosa da vida. (LAUSTER, 2009, P. 39). Se durante a breve história moderna, o Iluminismo pôs fim à maneira clássica de lidar com textos bíblicos (LAUSTER, 2009, p. 41), foi a partir do século XIX que a teologia buscou uma credibilidade da Bíblia, primeiro tratando-os como *fonte histórica* (LAUSTER, 2009, p. 41-44) e depois como *Palavra de Deus*. (LAUSTER, 2009, p. 44-48). Doravante, foi no século XX que um meio termo entre os dois modelos acima foi encontrado, a saber: a Bíblia como forma de expressão literária de uma experiência religiosa que está a serviço da memória. “Surge, então, a questão do nexo entre a assimilação religiosa da experiência e sua transformação em escrita”, o que Jan Assmann conceituou de *memória cultural*. (ASSMANN, 1997, p. 56-64. Apud: LAUSTER, 2009, p. 50). Nesse conceito, existe uma relação construtiva entre o passado que busca fundamentos culturais necessários para dar sentido à vida presente, gerando, no leitor, uma mudança de ordem qualitativa. Portanto, os textos bíblicos são formas de expressão de experiências religiosas do passado que permite um relacionamento vivenciado no presente através da leitura.

Esse ato de ler e ouvir a Bíblia pertence a duas dinâmicas: a da *estética de recepção* e da *transferência da experiência*, sendo essa última criada por F. Schleiermacher, posteriormente criticada por ter sido encarada como uma experiência de “segunda mão”, o que não corresponde à nossa perspectiva de leitura dos textos bíblicos a partir da hermenêutica ricoeuriana.

Nossa hipótese se aproxima da *estética da recepção* em que “as interpretações da realidade, transformadas em textos, ganham significação durante a leitura por força da participação produtiva do leitor”. (LAUSTER, 2009, p. 86). No ato de leitura a imaginação do leitor é estimulada dentro de uma relação dialógica de cooperação entre texto e leitor. (ISER, 1994, p. 293. Apud: LAUSTER, 2009, p. 86). Segundo a *estética da recepção*, o leitor, “com sua força imaginativa, [...] consegue visualizar mentalmente a aparência das pessoas e dos lugares,

além de pintar em sua fantasia os ânimos e sentimentos”. (LAUSTER, 2009, p. 87).

Ricoeur denomina isso de inteligência poética dentro da dinâmica do “Mundo do Texto”. Na concepção ricoeuriana, o leitor diante do texto bíblico deve voltar a sua atenção aquilo que é narrado e não ao narrador ou a um suposto inspirador. “O que dá a pensar, a refletir, não é um segundo narrador e sim um segundo ator, alguém que age naquilo que é narrado e, conseqüentemente, um segundo objeto (plano) da narração é dado a pensar”. (SALLES, 2012, p. 263).

Por essa mesma compreensão, a leitura dos textos bíblicos dentro do recurso mistagógico inaciano da contemplação permite ao leitor-orante uma experiência similar, permitindo ao exercitante uma experiência com o transcendente através do texto bíblico, resultando em uma nova experiência do qual falaremos a seguir. Na concepção inaciana, o exercitante (leitor-orante) é levado a contemplar a vida de Cristo nos textos bíblicos para que justamente ele descubra aí o caminho do seguimento. É a contemplação do texto, no espelho do texto, que se descortina uma hermenêutica da vida de Cristo em comunhão com a vida do exercitante. Nessa dinâmica, descreve teologicamente Villas Boas:

os sentimentos provocados pela *poiésis* dos texto transposto na existência, da pessoa como *cifra* do *enigma* da vida, no qual se descobre decifrando um Mistério cristológico [...], e assim se chega a uma compreensão de si próprio, fazendo perceber o passado a partir dos acontecimentos de nosso presente. (VILLAS BOAS, 2016, p. 224). [grifos do autor].

A contemplação sem dúvida é a oração comum da *segunda semana* dos EE. Contemplação aqui, fundamentalmente, dos mistérios da vida de Cristo. Não se trata de uma contemplação apática, como quem observa a cena de um teatro a partir da plateia, mas de se colocar dentro da cena descrita no texto evangélico, inserindo nela todos os sentidos humanos: audição, visão, tato, paladar e olfato, além dos sentimentos que podem surgir ao estar na cena. (EE nº 106-108; 114-116). Tudo isso, dirá Inácio, servirá ao exercitante “refletir para tirar algum proveito do que é visto”. (EE nº 106(4)). Essa atitude contemplativa dos mistérios da vida de Cristo compõe a

antropologia teológica [...] de ser humano ouvinte da Palavra e constitui um modo de recepção da *revelação* como *autocomunicação de Deus* [...], na qual o indivíduo passa a compreender o tema dogmático porque se entende diante deste, decifrando o enigma da própria existência. (VILLAS BOAS, 2016, p. 225). [grifos do autor].

Isso indica uma novidade não só na espiritualidade da época de Inácio, mas ainda hoje, de que Deus, além de poder existir, age na subjetividade e está, de certa forma, relacio-

nando-se diretamente com o mundo, na história humana, numa atitude salvífica. Isso interfere numa “nova hermenêutica da existência” que o indivíduo faz de si, de modo que é a “interpretação que constitui a história como história da revelação”, quando o exercitante passa a se reconhecer em Deus através de sua ação bondosa para com o mundo, gerando internamente um sentido à vida e o desejo de “ser mais” – o *Magis*. (VILLAS BOAS, 2016, p. 224-226).

A contemplação dos evangelhos não é uma reflexão teológica de exegese ou um simples sentimentalismo diante do texto, antes, essa ação inaugura uma identificação do exercitante com a pessoa de Jesus Cristo. Esse encontro com a figura de Cristo “reavivado na experiência estética da imaginação, enquanto mobiliza a sensibilidade como dinâmica própria dos EE” (VILLAS BOAS, 2016, p. 228-229), permite o exercício *teográfico* – o qual buscamos demonstrar, sendo também um exercício hermenêutico em diálogo com a filosofia ricoeuriana.

Os afetos e a razão do exercitante provocados pela ação contemplativa do texto bíblico faz criar uma memória da própria história identificada a partir do espelho do texto bíblico. Assim, uma nova perspectiva surge, “pois se desdobra numa nova consciência da mesmíssima história [...] que apresenta infinitas formas miméticas do único Mistério que se dá a conhecer como ágape em pessoa”. (VILLAS BOAS, 2016, p. 229). [Grifo do autor].

Conclusão

Tanto para uma ação filosófica em Paul Ricoeur, quanto a espiritual em Inácio de Loyola, a hermenêutica que se busca nessas duas correntes visam um sujeito ético-moral possível. Nos EE um sujeito que se integra a uma proposta de vida cristã autêntica que passa a pôr em prática seu projeto de vida construído durante as etapas do retiro inaciano. Em Ricoeur, o ato de leitura bíblica possibilita uma refiguração da vida em vias de uma identidade e, consequentemente, uma alteridade consigo mesmo, com o outro e com o mundo.

Não queremos aqui, de forma alguma, promover uma síntese entre o discurso filosófico e teológico, mas garantir as possibilidades de diálogo entre esses campos do saber. Compreendemos que a metodologia interna dos EE, no que se refere ao ato de leitura e contemplação dos textos bíblicos, possui em sua ação uma dinâmica de interpretação e auto interpretação, que é auxiliado através do *aparelho hermenêutico* composto pela *mistagogia* e a *teografia*. De maneira dialógica, a filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur, permite que o leitor seja um intérprete de si mesmo diante do espelho das palavras, que lê “uma vida modelada pela adesão histórica às representações simbólicas e às instituições” [...] o que “provoca escolhas e decisões que ajudam na compreensão de si mesmo e, portanto, a guiar os atos pessoais”. (SALLES, 2012, p. 251).

Referências

ASSMANN, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1997. Apud: LAUSTER, Jörg. *Religião como interpretação da vida*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ISER, Wolfgang. *Die Wirklichkeit der Fiktion – Elemente eines funktionsgeschichtlichen Textmodells*. In: WARNING, R. (Hrsg.). *Rezeptionsästhetik*. Theorie und Praxis. München, 1994, p. 227-324 (UTB 303): Apud: LAUSTER, Jörg. *Religião como interpretação da vida*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LAUSTER, Jörg. *Religião como interpretação da vida*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LOYOLA, Inácio de. *Escritos de Santo Inácio. Exercícios Espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MELLONI, Javier. *La Mistagogia de los Ejercicios*. Bilbao: Editorial Sal Terrae, 2001.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papirus, 1991.

RO TSAERT, Mark. *Os Exercícios Espirituais. O segredo dos jesuítas*. São Paulo: Loyola, 2017.

SALLES, Walter. *A hermenêutica textual de Paul Ricœur: Aportes à compreensão da identidade cristã*. Revista Atualidade Teológica Ano XVI nº 41, maio a agosto/2012. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21665/21665.PDF>.

VÁSQUEZ, Ulpiano. *A Contemplação para alcançar o amor*. Col. Leituras & Releituras 15. São Paulo: Loyola, 2005.

VILLAS BOAS, Alex. *Teologia em diálogo com a literatura. Origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016.

O texto bíblico como teografia e hermenêutica do si: uma aproximação entre mistagogia inaciana e filosofia ricoeuriana

Pedro Barbosa Lima Junior (PUC-Campinas) ¹

RESUMO

O presente texto busca demonstrar a aproximação entre a mistagogia dos *Exercícios Espirituais* de S. Inácio de Loyola (EE) e a filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur durante a leitura dos textos bíblicos. Para essas duas correntes, a espiritual inaciana e a filosófica ricoeuriana, a leitura do texto é fundamental para sua dinâmica e validação como método hermenêutico de interpretação de si. E se interpretação é hermenêutica, é justamente aqui que empregaremos a filosofia de Ricoeur, numa aproximação dialógica com os EE para uma hermenêutica do si.

Palavras-chave: Bíblia. Hermenêutica. Mistagogia. Teografia. Exercícios Espirituais.

Introdução

Para a mistagogia inaciana, a hermenêutica se dá numa *teografia*, ou seja, numa interação entre a contemplação dos textos da vida de Cristo com a vida do exercitante, do qual o horizonte contemplado faz surgir um novo texto a ser interpretado: a própria vida do exercitante compreendida no espelho do texto bíblico. Na filosofia hermenêutica, Ricoeur afirmará que o *arco hermenêutico* encontra sua conclusão na ‘interpretação de si’ de um sujeito que, doravante, se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou mesmo começa a se compreender; e essa compreensão ocorre na interpretação do texto. Em outras palavras, uma apropriação que o leitor realiza numa fusão da interpretação do texto com a interpretação de si próprio.

Assim, se a mistagogia inaciana permite o exercício de uma leitura autobiográfica que culmina numa *teografia*, isto é, num conjunto das marcas de Deus presentes na história de vida pessoal, nota-se que o exercício de discernimento espiritual e memória – próprio de quem faz os EE – é também uma questão de interpretação, ou seja, um exercício de hermenêutica como emprega a filosofia ricoeuriana.

¹ Mestrando em Ciências da Religião - PUC-Campinas, onde pesquisa sobre os *Exercícios Espirituais* de santo Inácio de Loyola sob a ótica da filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur. Membro do Grupo de Pesquisa “Religião, Linguagem e Cultura” - PUC-Campinas. Graduado em História - UFJF. Professor de História e Educação Religiosa – Instituto Educacional Imaculada (Campinas-SP). Professor de História, Filosofia e Sociologia - Colégio Beneditino (Vinhedo-SP). E-mail: pbljunior81@gmail.com

1. O sentido da *hermenêutica do si* em Paul Ricoeur

Paul Ricoeur (1913-2005), filósofo francês de consistente biografia acadêmica e versátil conhecimento nos domínios das ciências humanas, construiu seu pensamento ao longo do século XX se consolidando como um dos maiores pensadores e intelectuais da história. Seus primeiros impulsos estão voltados para a filosofia reflexiva como Jean Nabert (1881-1960) e Gabriel Marcel (1889-1973). Essa filosofia sugere uma autorreflexão da pessoa humana, seguindo a tradição do “conheça-te a ti mesmo”. A trajetória de Paul Ricoeur o leva à filosofia da existência, ampliando a apreciação fenomenológica da questão do sujeito herdeiro de Husserl. Aqui a hermenêutica ainda não apareceu no horizonte intelectual de Ricoeur, deixando para ser, de fato, o tema central de suas reflexões a partir da década de 1960 onde ocorrerá o que os teóricos consideram como sua *virada hermenêutica* ou a *hermenêutica da fenomenologia*.

A *hermenêutica do si* é precisamente desenvolvida por Paul Ricoeur na obra “O si-mesmo como um outro” em que o autor propõe a convergência entre três intenções filosóficas presentes no título de sua obra refletindo-a filosoficamente, linguisticamente e gramaticalmente cada termo por ele usado.

Ricoeur assim define sua intenção colocada no título de sua obra:

O si-mesmo com um outro sugere desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo, que uma não deixa pensar sem a outra, [...]. Ao “como” gostaríamos de ligar a significação forte, não somente de uma comparação – si-mesmo como um outro –, mas na verdade de uma implicação: si-mesmo considerado outro. (RICOEUR, 1991, p. 14).

A partir disso, Ricoeur retoma as reflexões da filosofia do sujeito, em que se inaugura uma terceira via à expressão do *Cogito*. Abrindo passagem entre o sujeito exaltado segundo Descartes, e o sujeito humilhado de Nietzsche (o *anticogito*), Ricoeur desbrava um caminho diferente, dando a revelar a via inaugurada por ele denominada de *hermenêutica do si*, referindo-se à ideia de um *Cogito* ferido, o que já havia sido refletido pelo mesmo em obras anteriores. Em “O si-mesmo como um outro”, Ricoeur analisa o lugar da ética na análise do si. Em relação à filosofia do *cogito* atemporal, neutro e epistemológico, que transforma a ética em algo provisório (Descartes), Ricoeur opõe a noção de identidade narrativa que situa o si temporalmente e faz da ética o ponto culminante da questão da *ipseidade*. Na filosofia do *cogito*, nos diz Ricoeur, o sujeito é pensado na primeira pessoa “eu” e apresentado “[...] sem confrontação com outro” ou sem “[...] o complemento intrínseco da intersubjetividade”. É por isso que Ricoeur prefere denominar sua *hermenêutica do si* uma filosofia prática, ou “filosofia segunda” “[...] após o fracasso do *cogito* em se constituir em filosofia primeira” (RICOEUR,

1991, p. 15-27).

2. *A mistagogia e a teografia nos Exercícios Espirituais*

Os *Exercícios Espirituais* compõem um texto no século XVI que não foi escrito para ser lido, mas vivenciado e experimentado. Trata-se de um método que proporciona uma experiência espiritual, experiência essa vivida primeiramente por Inácio de Loyola. Não se trata de um escrito que surgiu de uma construção intelectual e acadêmica, mas de um lento e progressivo processo de amadurecimento espiritual do *peregrino* espanhol basco que buscava encontrar a *vontade de Deus* para sua vida.

Uma metodologia é aplicada correspondendo a um movimento mistagógico dos *Exercícios Espirituais* – e que compõe sua dinâmica interna – que é justamente a contemplação dos Evangelhos. Ao contemplar e meditar o Cristo nas Escrituras, o exercitante se torna “receptivo ao impacto desta ou daquela cena na própria vida, a fim de que esses testemunhos se tornem guias para seguir a Cristo”. (RO TSAERT, 2017, p. 8). Dito de maneira mais mistagógica, os *Exercícios Espirituais* de santo Inácio “han sido y son para la Iglesia de Occidente una fuente de inspiración, un impulso y un camino para adentrarse en el misterio de Dios, y a través de él, en el misterio de uno mismo y del mundo”. (MELLONI, 2001, p. 19).

Numa breve explicação conceitual, *mistagogia* é um termo grego que significa literalmente “iniciação aos mistérios”. Composto por duas raízes: “mistos”, que remete aos mistérios, e “agía”, substantivo do verbo ago, que significa conduzir. Segundo o antropólogo jesuíta Javier Melloni, “los mistagogos, en el mundo helénico, eran aquellos sacerdotes que iniciaban en la experiencia mística de lo Sagrado, a través de unos ritos muy precisos”. (MELLONI, 2001, p. 21). *Teografia*, por sua vez, é um termo cunhado por Ulpiano Vásquez que visa compreender e explicitar um caminho vivido pelo exercitante durante os EE, que é orientado graças às marcas, à escrita que Deus deixou em cada um de nós na qual podemos ler. Essa leitura só é possível, segundo Vásquez, graças à *mistagogia* empregada no contexto do retiro inaciano.

Definidos os termos acima, compreendemos que na *mistagogia* inaciana, a hermenêutica se dá numa *teografia*, ou seja, numa interação entre a contemplação dos textos da vida de Cristo com a vida do exercitante, do qual o horizonte contemplado faz surgir um novo texto a ser interpretado: a própria vida do exercitante compreendida no espelho do texto bíblico. Nesse sentido, *mistagogia* e *teografia*, unidas, formam um *aparelho hermenêutico* e, nesse caminho entrelaçado, o exercitante aprende a interpretar, interpretando-se por primeiro, ou seja, aprende a interpretar a vida de Cristo em sua própria vida. (VÁSQUEZ, 2005, p. 28-29). A pessoa dentro da dinâmica dos EE vai compreendendo e (re)interpretando a própria vida que está sendo rememorada, menos através dos pensamentos, mas privilegiando os senti-

mentos que vão surgindo na pessoa, dando-se a compreender que a religião, de uma maneira geral, é “uma forma determinada de que os seres humanos se valem para interpretar sua vida” (LAUSTER, 2009, p. 13).

3. A aproximação entre filosofia ricoeuriana e *mistagogia* inaciana diante do texto bíblico

Nosso trabalho pertence à tradição cristã, na qual o texto bíblico é fundamental no processo de uma interpretação religiosa da vida. (LAUSTER, 2009, P. 39). Se durante a breve história moderna, o Iluminismo pôs fim à maneira clássica de lidar com textos bíblicos (LAUSTER, 2009, p. 41), foi a partir do século XIX que a teologia buscou uma credibilidade da Bíblia, primeiro tratando-os como *fonte histórica* (LAUSTER, 2009, p. 41-44) e depois como *Palavra de Deus*. (LAUSTER, 2009, p. 44-48). Doravante, foi no século XX que um meio termo entre os dois modelos acima foi encontrado, a saber: a Bíblia como forma de expressão literária de uma experiência religiosa que está a serviço da memória. “Surge, então, a questão do nexos entre a assimilação religiosa da experiência e sua transformação em escrita”, o que Jan Assmann conceituou de *memória cultural*. (ASSMANN, 1997, p. 56-64. Apud: LAUSTER, 2009, p. 50). Nesse conceito, existe uma relação construtiva entre o passado que busca fundamentos culturais necessários para dar sentido à vida presente, gerando, no leitor, uma mudança de ordem qualitativa. Portanto, os textos bíblicos são formas de expressão de experiências religiosas do passado que permite um relacionamento vivenciado no presente através da leitura.

Esse ato de ler e ouvir a Bíblia pertence a duas dinâmicas: a da *estética de recepção* e da *transferência da experiência*, sendo essa última criada por F. Schleiermacher, posteriormente criticada por ter sido encarada como uma experiência de “segunda mão”, o que não corresponde à nossa perspectiva de leitura dos textos bíblicos a partir da hermenêutica ricoeuriana.

Nossa hipótese se aproxima da *estética da recepção* em que “as interpretações da realidade, transformadas em textos, ganham significação durante a leitura por força da participação produtiva do leitor”. (LAUSTER, 2009, p. 86). No ato de leitura a imaginação do leitor é estimulada dentro de uma relação dialógica de cooperação entre texto e leitor. (ISER, 1994, p. 293. Apud: LAUSTER, 2009, p. 86). Segundo a *estética da recepção*, o leitor, “com sua força imaginativa, [...] consegue visualizar mentalmente a aparência das pessoas e dos lugares, além de pintar em sua fantasia os ânimos e sentimentos”. (LAUSTER, 2009, p. 87).

Ricoeur denomina isso de inteligência poética dentro da dinâmica do “Mundo do Texto”. Na concepção ricoeuriana, o leitor diante do texto bíblico deve voltar a sua atenção aquilo que é narrado e não ao narrador ou a um suposto inspirador. “O que dá a pensar, a refletir,

não é um segundo narrador e sim um segundo ator, alguém que age naquilo que é narrado e, conseqüentemente, um segundo objeto (plano) da narração é dado a pensar”. (SALLES, 2012, p. 263).

Por essa mesma compreensão, a leitura dos textos bíblicos dentro do recurso mistagógico inaciano da contemplação permite ao leitor-orante uma experiência similar, permitindo ao exercitante uma experiência com o transcendente através do texto bíblico, resultando em uma nova experiência do qual falaremos a seguir. Na concepção inaciana, o exercitante (leitor-orante) é levado a contemplar a vida de Cristo nos textos bíblicos para que justamente ele descubra aí o caminho do seguimento. É a contemplação do texto, no espelho do texto, que se descortina uma hermenêutica da vida de Cristo em comunhão com a vida do exercitante. Nessa dinâmica, descreve teologicamente Villas Boas:

os sentimentos provocados pela *poiésis* dos texto transposto na existência, da pessoa como *cifra* do *enigma* da vida, no qual se descobre decifrando um Mistério cristológico [...], e assim se chega a uma compreensão de si próprio, fazendo perceber o passado a partir dos acontecimentos de nosso presente. (VILLAS BOAS, 2016, p. 224). [grifos do autor].

A contemplação sem dúvida é a oração comum da *segunda semana* dos EE. Contemplação aqui, fundamentalmente, dos mistérios da vida de Cristo. Não se trata de uma contemplação apática, como quem observa a cena de um teatro a partir da plateia, mas de se colocar dentro da cena descrita no texto evangélico, inserindo nela todos os sentidos humanos: audição, visão, tato, paladar e olfato, além dos sentimentos que podem surgir ao estar na cena. (EE nº 106-108; 114-116). Tudo isso, dirá Inácio, servirá ao exercitante “refletir para tirar algum proveito do que é visto”. (EE nº 106(4)). Essa atitude contemplativa dos mistérios da vida de Cristo compõe a

antropologia teológica [...] de ser humano ouvinte da Palavra e constitui um modo de recepção da *revelação* como *autocomunicação de Deus* [...], na qual o indivíduo passa a compreender o tema dogmático porque se entende diante deste, decifrando o enigma da própria existência. (VILLAS BOAS, 2016, p. 225). [grifos do autor].

Isso indica uma novidade não só na espiritualidade da época de Inácio, mas ainda hoje, de que Deus, além de poder existir, age na subjetividade e está, de certa forma, relacionando-se diretamente com o mundo, na história humana, numa atitude salvífica. Isso interfere numa “nova hermenêutica da existência” que o indivíduo faz de si, de modo que é a “interpretação que constitui a história como história da revelação”, quando o exercitante passa a se reconhecer em Deus através de sua ação bondosa para com o mundo, gerando internamente um sentido à vida e o desejo de “ser mais” – o *Magis*. (VILLAS BOAS, 2016, p. 224-226).

A contemplação dos evangelhos não é uma reflexão teológica de exegese ou um simples sentimentalismo diante do texto, antes, essa ação inaugura uma identificação do exercitante com a pessoa de Jesus Cristo. Esse encontro com a figura de Cristo “reavivado na experiência estética da imaginação, enquanto mobiliza a sensibilidade como dinâmica própria dos EE” (VILLAS BOAS, 2016, p. 228-229), permite o exercício *teográfico* – o qual buscamos demonstrar, sendo também um exercício hermenêutico em diálogo com a filosofia ricoeuriana.

Os afetos e a razão do exercitante provocados pela ação contemplativa do texto bíblico faz criar uma memória da própria história identificada a partir do espelho do texto bíblico. Assim, uma nova perspectiva surge, “pois se desdobra numa nova consciência da mesmíssima história [...] que apresenta infinitas formas miméticas do único Mistério que se dá a conhecer como ágape em pessoa”. (VILLAS BOAS, 2016, p. 229). [Grifo do autor].

Conclusão

Tanto para uma ação filosófica em Paul Ricoeur, quanto a espiritual em Inácio de Loyola, a hermenêutica que se busca nessas duas correntes visam um sujeito ético-moral possível. Nos EE um sujeito que se integra a uma proposta de vida cristã autêntica que passa a pôr em prática seu projeto de vida construído durante as etapas do retiro inaciano. Em Ricoeur, o ato de leitura bíblica possibilita uma refiguração da vida em vias de uma identidade e, conseqüentemente, uma alteridade consigo mesmo, com o outro e com o mundo.

Não queremos aqui, de forma alguma, promover uma síntese entre o discurso filosófico e teológico, mas garantir as possibilidades de diálogo entre esses campos do saber. Compreendemos que a metodologia interna dos EE, no que se refere ao ato de leitura e contemplação dos textos bíblicos, possui em sua ação uma dinâmica de interpretação e auto interpretação, que é auxiliado através do *aparelho hermenêutico* composto pela *mistagogia* e a *teografia*. De maneira dialógica, a filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur, permite que o leitor seja um intérprete de si mesmo diante do espelho das palavras, que lê “uma vida modelada pela adesão histórica às representações simbólicas e às instituições” [...] o que “provoca escolhas e decisões que ajudam na compreensão de si mesmo e, portanto, a guiar os atos pessoais”. (SALLES, 2012, p. 251).

Referências

ASSMANN, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1997. Apud: LAUSTER, Jörg. *Religião como interpretação da*

vida. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ISER, Wolfgang. *Die Wirklichkeit der Fiktion – Elemente eines funktionsgeschichtlichen Textmodells*. In: WARNING, R. (Hrsg.). *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*. München, 1994, p. 227-324 (UTB 303): Apud: LAUSTER, Jörg. *Religião como interpretação da vida*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LAUSTER, Jörg. *Religião como interpretação da vida*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LOYOLA, Inácio de. *Escritos de Santo Inácio. Exercícios Espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MELLONI, Javier. *La Mistagogia de los Ejercicios*. Bilbao: Editorial Sal Terrae, 2001.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papirus, 1991.

RO TSAERT, Mark. *Os Exercícios Espirituais. O segredo dos jesuítas*. São Paulo: Loyola, 2017.

SALLES, Walter. *A hermenêutica textual de Paul Ricœur: Aportes à compreensão da identidade cristã*. Revista Atualidade Teológica Ano XVI nº 41, maio a agosto/2012. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21665/21665.PDF>.

VÁSQUEZ, Ulpiano. *A Contemplação para alcançar o amor*. Col. Leituras & Releituras 15. São Paulo: Loyola, 2005.

VILLAS BOAS, Alex. *Teologia em diálogo com a literatura. Origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016.

Para uma nova imagem de Deus à luz do Crucificado.

André Luiz Benedito¹

RESUMO

Um grande desafio para a fé cristã nos tempos atuais encontra-se na imagem de Deus, cujas concepções a respeito trazem sérias implicações para a vida das nossas comunidades. O eixo de nossa abordagem será o Deus que se revela como mistério e como amor à luz de Cristo Crucificado. “Escândalo para os judeus e loucura para os pagãos” (1Cor 1,23), o evento da Cruz mostra que Deus é um mistério que sempre excede as nossas expectativas e desafia as pretensões humanas que tendem a enquadrá-lo dentro de seus esquemas. Do alto da Cruz, Deus se revela também como amor, que se solidariza com as misérias da humanidade até as últimas consequências. Nas frustrações, na solidão, bem como junto aos pecadores e injustiçados, o Deus Crucificado participa dos extremos da condição humana. Partindo da premissa de Deus como amor e mistério, apresentaremos algumas implicações para a vida cristã. Os cristãos, com efeito, vivem o constante desafio de purificar a imagem de Deus. Esta *metanoia* configura-se também como uma experiência pascal que o ser humano vive e revive ao longo de sua existência, pois Deus é um mistério de amor, que caminha sempre conosco, ao mesmo tempo nos surpreendendo e ultrapassando toda a nossa compreensão.

Palavras-chave: Deus. Amor. Mistério. Crucificado. Imagem.

Introdução

Um dos grandes desafios que encontramos na espiritualidade cristã hoje é a questão da imagem de Deus. Muitas pessoas, por exemplo, carregam a ideia de que Deus é alguém distante, apático e desinteressado pela humanidade. Diante disso, ele acaba se tornando “uma coisa a mais” na vida das pessoas, sem importância alguma. Outras vezes é percebido como alguém que, com seu poder, está sempre pronto para punir aqueles que erram. A partir daí, é enxergado como um incômodo, pois ele estaria sempre nos acusando de nossas faltas. Enfim, a imagem de Deus é uma problemática que se apresenta sob as mais diversas facetas.

Para a fé cristã, Jesus nos mostra a verdadeira imagem de Deus. Em toda sua vida, sobretudo através da acolhida e compaixão pelos pobres e pecadores, ele nos mostra o rosto de um Deus diferente daquilo que seus contemporâneos imaginavam. Porém, é no mistério

¹ Doutorando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Bolsista CAPES. E-mail: katolous@yahoo.com.br

pascal de sua paixão, morte e ressurreição que a face de Deus se revela para a humanidade de modo mais radical. Paulo já demonstrava sua admiração diante de tão grande mistério para a comunidade de Corinto: “Nós pregamos Cristo Crucificado, que é escândalo para os judeus e loucura para os gregos. Mas, para os que são chamados, tanto judeus como gregos, lhes pregamos a Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus” (1Cor 1,23s). Por sua vez, testemunhando a entrega de Jesus até o fim (cf. Jo 13,1), a comunidade do discípulo amado sintetiza em uma única frase a sua experiência da imagem de Deus: “Deus é amor” (1Jo 4,8).

Portanto, o caminho que percorreremos nesta comunicação será através da temática da imagem de Deus como mistério e como amor à luz do Crucificado, fundamento de toda nossa esperança. No terceiro momento, apresentaremos as consequências para a vida cristã que tal imagem nos proporciona.

1. Deus é mistério

O mistério de Deus que se revela no Crucificado desconcerta o homem. À primeira vista, Deus se revela ali não como plenitude, mas como escândalo. A cruz desafia o homem a aceitar Deus na radicalidade da sua entrega em Cristo, pois não apenas a beleza e a positividade podem revelar Deus, mas também o sofrimento e a negatividade (cf. TAVARES, 2002, p. 93). Adentrando o mistério da cruz, o ser humano é capaz de, na situação do Crucificado de morte, impotência e abandono de Deus, vislumbrar vida, poder e presença de Deus (cf. TAVARES, 2002, p. 95).

Diante desse mistério, o ser humano não deve se limitar à admiração do Deus que se revela no Crucificado. É preciso que ele assuma o compromisso concreto de superar o sofrimento e a dor. Antes de um conhecimento noético, a revelação do Deus Crucificado nos deve levar a um conhecimento imbuído de práxis e de esperança em meio às cruzes da história (cf. TAVARES, 2002, p. 96). Além disso, é somente através do ato de fé que o ser humano é capaz de acolher o mistério de Deus revelado na cruz. Para além do silêncio e do escândalo, Deus ali se faz presente. Pela fé, deixamo-nos surpreender pelo Deus que se revela onde menos esperamos. Desse modo, o conhecimento de Deus não nos chega tanto como resultado de elucubrações e nem de expectativas humanas (cf. TAVARES, 2002, p. 100). Isso nos lembra do que Paulo dizia em 1Cor 1,23: “Cristo crucificado é escândalo para os judeus e loucura para os gregos”.

O “escândalo” e a “loucura” da fé cristã impactavam os primeiros evangelizados, porque era inadmissível crer em alguém que foi crucificado. Morrer na cruz significava ser rejeitado tanto pelos homens como por Deus. Mas a ressurreição de Cristo rompeu todos esses esquemas, levando a comunidade primitiva a uma reflexão nunca antes imaginada. Através

do testemunho de Paulo, percebemos a imagem de Deus corrente na época de Jesus: de um lado, os judeus, (ou “piedosos”)², que buscavam sinais para crer; de outro, os gregos (ou “sábios”), que mediam a revelação de Deus através da sabedoria humana.

Os “piedosos” são os que portam a imagem de um Deus intervencionista, ou seja, desejam que Deus se manifeste no extraordinário. Jesus negou um sinal do céu aos fariseus que o pediam e apontou o sinal de Jonas (cf. Mt 12,39). Para os “piedosos”, Deus é visto à maneira dos poderosos, que atuam de cima para baixo. É a imagem do deus-poder, que tem de satisfazer as exigências humanas, resolvendo este ou aquele problema. Para este grupo, o Deus de Jesus é desqualificado, pois está totalmente impotente diante da maldade humana, que crucificou a Cristo (cf. TABORDA, 2001, p. 54).

A segunda categoria é a dos “sábios”. Estes querem medir a ação de Deus pelos critérios da sabedoria humana. Já possuem uma concepção de Deus pré-fabricada, de modo que Deus tem obrigação de agir exatamente de acordo com os seus parâmetros. Para eles, Deus não se rebaixa à solidariedade com os últimos, pois ele é inatingível, como os poderosos desse mundo. Assim, o Deus apresentado por Jesus não é verdadeiro, pois é inadmissível que Ele se manifeste num crucificado, num condenado à morte (cf. TABORDA, 2001, p. 55).

A ressurreição de Cristo revelou que os dois grupos estavam errados. No mistério da sua entrega, Deus se apresenta como o inmanipulável – contra os “piedosos” que pedem sinais do céu – e o imprevisível – contra os “sábios”, que acreditam conhecer tudo sobre Deus. Por isso, a imagem de Deus não se revela no clamor dos que pedem milagres e nem no brado das teorias produzidas pela sabedoria humana. Está no grito do Crucificado. Também é nesse grito que está a maior declaração de amor que Deus fez para a humanidade. A face do Deus amoroso é o tema que discorreremos a seguir.

2. Deus é amor

O Crucificado é a maior prova de amor que Deus demonstrou à humanidade. Na cruz, manifesta-se a onipotência do amor, capaz de alcançar os mais profundos dramas da existência humana. O Crucificado torna-se o lugar da experiência do desmedido amor solidário de Deus por nós e, desse modo, nos enche de esperança. É uma solidariedade que observamos em três níveis: com o ser humano e sua condição; com os pecadores e sua solidão; e com todos os crucificados da história (cf. TAVARES, 2002, p. 123).

Pela sua condição, o ser humano experimenta o limite das suas possibilidades na sua existência. Seja por não realizar todos os seus projetos – sempre há algo a mais para fazer

² “Para evitar qualquer laivo de racismo e de antissemitismo, convém na atualidade evitar a terminologia paulina e, em vez de ‘judeus’ (mesmo que entre aspas para não se identificar com o povo histórico), falar em ‘piedosos’. Paralelamente, em vez de ‘gregos’, se usará ‘sábios’” (TABORDA, 2001, p. 54).

–, seja até mesmo pela maior das situações de limite: a morte. Ora, Jesus experimentou os mesmos limites. Na morte, Cristo viu o dismantelamento de suas expectativas. Entretanto, acima de tudo, entregou-se com confiança incondicional a Deus, acreditando que estaria com ele até o fim. (cf. TAVARES, 2002, p. 123-124). Com efeito, no “abismo do fracasso humano descobre-se o abismo ainda mais inesgotável do divino amor” (RATZINGER, 1970, p. 247).

O segundo nível é o da solidariedade do Crucificado com os pecadores e com sua solidão. Com efeito, Paulo já expressava o radical amor solidário de Cristo, afirmando que Ele por nós foi feito pecado (cf. 2Cor 5,21). Na experiência de cada pecador que se afasta da graça divina, Deus se manifesta na entrega de Jesus (cf. TAVARES, 2002, p. 125). De fato, “Deus não só agiu na crucificação de Jesus, ou permitiu mesmo que sofresse, mas ele estava, com o seu próprio ser, atuante e sofredoramente no Jesus moribundo” (MOLTMANN, 2011, p. 238). No alto da Cruz, Deus simplesmente diz: “Aqui estou”. Além disso, com o grito de “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mc 15,34), ele experimenta a solidão do pecador, que se distancia da presença de Deus (cf. TAVARES, 2002, p. 125). No Cristo Crucificado, “a negação de imagens erradas de Deus é levada ao extremo. Agora, Deus revela a sua Face precisamente na figura do servo sofredor que partilha a condição do homem abandonado por Deus, tomando-a sobre si” (BENTO XVI, 2007, p. 67). Cristo experimenta o abandono da parte de Deus para que nunca mais nenhum ser humano seja abandonado por Ele (cf. BLANK, 2000, p. 236).

Enfim, o terceiro nível está na solidariedade do Crucificado com todos os crucificados da história. Eles são representados principalmente pelos pequeninos do relato do juízo final em Mt 25,31-46. Jesus se identificou com os excluídos porque quis combater até o fim as estruturas injustas que colocavam pesados fardos sobre os mais fracos (cf. TAVARES, 2002, p. 126-127). Cristo se fez pequeno para enaltecer os pequenos. Dessa forma, contemplamos a imagem de um Deus que não fica indiferente aos que clamam por justiça.

O amor do Crucificado é a manifestação do Deus que sai de si. Saindo de si, ele se esvaízia em favor do humano (cf. Fl 2,6-11). O Verbo se fez homem no seio da Virgem Maria, fez-se pão na eucaristia e, por fim, fez-se nada no alto da cruz. Exatamente por se colocar no lugar mais baixo do mundo, ele é capaz de levantar tudo. A grandeza do amor misterioso de Deus à luz do Crucificado ultrapassa nosso entendimento. Tendo em vista tudo o que Deus fez por nós em Jesus Cristo, convém perguntar: que consequências a imagem de Deus como mistério e como amor traz para a vida cristã? É o que apresentaremos a seguir.

3. Consequências para a vida cristã

A mudança da imagem de Deus é fundamental para dar um salto qualitativo na vida

cristã. Os temas abordados nos fornecem pistas para trilharmos um caminho de conversão da nossa concepção a respeito de Deus. A experiência do Cristo Crucificado nos questiona e, ao mesmo tempo, nos ajuda a conhecer a Deus. Porém, a mudança da imagem de Deus não se resume a uma simples experiência de interiorização mística. Ela traz sérias consequências para a vida do cristão. Com efeito, o processo de conversão passa em primeiro lugar por uma mudança da ideia de Deus que nós carregamos. A partir daí, somos capazes de orientar nossas ações para que realmente correspondam ao seu projeto salvífico.

Uma ideia presente no imaginário de muitas pessoas é a de um Deus distante e apático. É alguém que não se preocupa com as criaturas. Às vezes, o sujeito até acha que Deus está presente. Contudo, tal consciência de presença está mais para um “Deus está aí, sem estar nem aí comigo”. Na experiência do Crucificado, Deus se mostra como amor e totalmente envolvido com a causa do ser humano. E não é apenas em um dado momento ou outro da vida. É uma presença amorosa e incansável, em cada instante, sem cessar. Não somente nos momentos em que tudo dá certo, mas também quando o mundo está desabando. Nas situações de limite, Deus se mostra solidário conosco, da mesma forma que no alto da cruz: ali encontramos um Deus “em-pático”, não “a-pático”.

Outra imagem que habita em muitas consciências é a do Deus castigador. Infelizmente tal imagem é reforçada por alguns pregadores. Isso não reflete uma pastoral enraizada no amor e na misericórdia, mas uma “pastoral do terror”. É um Deus que apenas serve para proibir e punir. Como se não bastasse, há a ameaça do inferno. A partir disso, a justiça divina torna-se “uma máquina secreta ordenada para os castigos temporais ou eternos” (SESBOÛÉ, 2001, p. 106). Porém, Deus é amor infinito, cuja demonstração radical contemplamos no mistério da Páscoa. É um Deus que nos acompanha e estende sua mão para nos erguer de nossas falhas. Não é, pois, um sádico que está ansioso para nos apontar o dedo quando cometemos erros. Com efeito:

A justiça de Deus é a misericórdia concedida a todos como graça, em virtude da morte e ressurreição de Cristo. Assim, a Cruz de Cristo é o juízo de Deus sobre todos nós e sobre todo o mundo, porque nos oferece a certeza do amor e da vida nova (FRANCISCO, 2015).

Outra imagem muito comum é a do Deus-poder. De fato, no símbolo da fé professamos que Deus é Todo-Poderoso. Porém, muitos veem tal poder de acordo com a medida do ser humano: um poder de dominação, que se configura com aquele praticado pelos governos deste mundo. Em consequência, acredita-se que Deus se faz presente apenas nas coisas grandiosas e não nas pequenas. Seguindo essa linha, Deus é visto como aquele que tem um “poder mágico”, que resolve as situações de maneira intervencionista. Nesse sentido, a relação com Deus não constitui uma verdadeira amizade, mas simplesmente uma troca de interesses: Deus só é lembrado no momento do aperto. À luz do mistério pascal, percebemos que Deus não é nem

uma coisa nem outra: seu trono é a Cruz e seu poder é o amor.

As práticas litúrgicas também refletem as concepções de Deus. Na tradição eclesial, a norma de orar corresponde à norma de crer. Rezamos conforme nós cremos. As celebrações de caráter triunfalista, sobretudo as que demasiadamente evocam “poder” e “glória” – uma ressurreição sem cruz – e acompanhadas de muito barulho, refletem um Deus diferente do manifestado no Crucificado. Em geral, são celebrações que se prendem demasiado à estética, seja a do som – no alto de seus decibéis –, seja a do visual – muitas vezes de gosto duvidoso. Com tal excesso de “estética”, a “ética” que deveria brotar do encontro com o mistério celebrado fica a desejar. Para uma autêntica mistagogia nas celebrações, também é necessário o silêncio em determinados momentos. O silêncio nos coloca diante do mistério e nos ajuda a aprofundar o conhecimento de Deus. Como num texto escrito os espaços entre uma palavra e outra são importantes para entendê-lo bem, da mesma forma, o silêncio constitui o espaço necessário para degustar o mistério e, assim, nos ajudar a purificar a imagem de Deus. Aprofundamos nossa compreensão de Deus não por meio de acréscimos de conceitos e de definições, mas adentrando o mistério, no qual Ele se dá a conhecer.

Além disso, é preciso admitir que a imagem de Deus não muda de uma hora para outra. Às vezes, muda-se a teoria, mas a prática fica a desejar. Fácil é falar e aceitar o Deus humilde e solidário na cruz. Difícil é seguir por esse caminho. Há comunidades cristãs que, infelizmente, vivem disputa de poder e de posições de destaque. Parece que a pergunta “quem tem o poder?” é mais importante que essa: “a quem nós servimos?” Tanto a mudança da imagem de Deus, quanto a prática decorrente dela exigem um longo processo. O grande desafio para a nossa fé é “deixar Deus ser Deus, ser Senhor de nossas vidas, razão última do nosso agir” (MIRANDA, 2013, p. 29).

No século XIX, Nietzsche proferiu a famosa sentença: “Deus está morto”. Tornou-se uma das bandeiras do ateísmo. Porém, há de se reconhecer um mérito nessa frase: em nossa reflexão, a morte de Deus significa a morte das antigas concepções sobre ele. Ora, mudar a imagem de Deus também é uma experiência de morrer para antigas ideias. Em última análise, tal *metanoia* é uma experiência pascal: morrer e ressuscitar. Mas não é um morrer e ressuscitar de uma vez por todas, porque a fé nunca é conquistada de uma vez para sempre. É uma experiência constante para o ser humano, pois Deus é mistério e sempre há o que conhecer e experimentar a respeito dele.

Conclusão

O caminho é longo no processo de purificação da imagem de Deus. Mesmo sendo um percurso árduo, não estamos sozinhos, pois o fundamento da nossa esperança está no Cruci-

ficado que nos mostra o verdadeiro rosto de Deus: um Deus que é amor, que nos acolhe e que nos acompanha ao longo de toda a nossa vida, sobretudo nos momentos em que experimentamos nossos limites. Ao mesmo tempo, um Deus que é mistério e está sempre pronto para nos surpreender e exceder nossos “pré-conceitos” acerca de sua pessoa. Portanto, não é no grito dos que clamam por milagres e nem no calor das altas discussões da razão humana, que Deus se dá a conhecer. Mas é no grito ecoado do alto da cruz naquela Sexta-feira Santa. Na consumação de sua vida, ou seja, no mistério da sua radical entrega em favor da humanidade, a Palavra crucificada grita: “Deus é Amor!”.

Referências

- BLANK, R. J. *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição*. São Paulo: Paulus, 2000.
- MIRANDA, M. F. Em vista da nova Evangelização. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 125, p. 13-34, jan./abr. 2013.
- MOLTMANN, J. *O Deus Crucificado*. Santo André: Academia Cristã, 2011.
- BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica “Spe Salvi”*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- FRANCISCO, Papa. *Misericordiae vultus*: bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html>. Acesso em: 14 abr. 2018.
- RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo*. São Paulo: Herder, 1970.
- SESBOŮĚ, B. *Pensar e viver a fé no terceiro milênio: convite aos homens e mulheres de nosso tempo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2001.
- TABORDA, F. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. São Paulo: Loyola, 2001.
- TAVARES, S. S. *A cruz de Jesus e o sofrimento no mundo*. Petrópolis: Vozes, 2002.

Profetas e Santos na mística de Rumi

Mário Werneck Filho¹

RESUMO

O presente trabalho tem como fio condutor mostrar a importância dos profetas e dos santos na mística de Rumi – místico da tradição Islâmica Sufi, nascido em Vakhsh, nas cercanias de Balkh atual Afeganistão, em 1207. Para Rumi os profetas e santos são instrumentos de comunicação entre Deus e suas criaturas. Muito além de figuras históricas, profetas e santos atualizam a mensagem e trazem para o mundo fenomênico os sutis influxos do numinoso. O presente estudo parte da linhagem de Adão (linhagem monoteísta e corânica) e passando pelos diversos profetas comuns às tradições monoteístas culmina com a figura de Mohammad (tido pelo Islã como selo da profecia). Da mesma maneira, os santos que a tradição islâmica celebra como pontes entre os mundos e mensageiros que atualizam a mensagem divina têm para Rumi a força de serem enviados que podem ser vistos e ouvidos sintetizando os ensinamentos eternos em vivências temporais atualizadas. Para Rumi a importância dos profetas e dos santos se revela nos traços marcantes que cada um deles adquire e que os reveste como enviados e amigos de Deus, pontes atualizadas de uma mensagem eterna e perene. Por este motivo, Rumi concita cada discípulo e crente a escutar a mensagem dos profetas e a visitar os santos a fim de atualizar os segredos teofânicos de Deus.

Palavras chave: Rumi, Sufismo, Islã, Profetas e santos

Introdução

Este escrito pretende demonstrar a importância dos profetas e santos no pensamento místico de Jalaluddin Rumi. Partindo da análise de suas obras (em especial o Masnavi) pode-se deslindar todo um movimento no seu pensamento que converge para uma apreensão do importantíssimo valor dado por ele aos profetas e mensageiros da linhagem abraâmica, bem como os santos que nela se inscrevem.

Os profetas recebem a revelação o de Deus, revelação esta que possui além da forma significados que podem ser encontrados sob o aspecto da lei, e enquanto mensageiros reatualizam a mensagem original. Os santos, não se desviando dos aspectos formais, oferecem uma abordagem alternativa pelo fato de possuírem uma “revelação” interna que lhes é própria.

Em seu êxtase contemplativo, os profetas e santos²¹ trazem para o mundo histórico-

¹ Doutor em Ciência da Religião - UFJF. Professor do Instituto São Tomás de Aquino (ISTA). Mariowerneck.professor@gmail.com

²¹ “Místicos e profetas em suas distintas vertentes de identidade religiosa, possuem algo em comum: ambos são testemunhos da irrupção de Outro que lhes transcende e em cujo contato se transformam, modificando e estruturando sua identidade pessoal”. (MORANO, 2003. p.11).

fenomênico a tradução — por símbolos de sua tradição — da experiência do numinoso. Neste ponto, eles também realizam uma revivificação, ou ressemantização dos símbolos tradicionais, já que durante a experiência, os canais que recebem as informações são de outra ordem sensória, para dizer em uma palavra, são supra-sensórias. Lá, onde a comunicação estática se fez, o espaço-tempo não existia. Portanto, quando os profetas e santos retornam, notam também que estas categorias não pertencem às coisas em si mesmas, mas são criações do ser humano para dar conta de sua indigência antropológica. O mundo e suas realidades são criações do espírito humano, e aquele que desperta tendo desvelado seu ser de qualquer bruma abascinadora, descobre o limite que enreda todas as criaturas, fechadas que estão em uma psique limitada a alguns poucos sentidos externos e internos.

A percepção dos profetas e santos é recebida pelo constante influxo da graça divina sobre eles. Nesse sentido, o santo está acima dos limites do mundo, enquanto os profetas estando também acima destes limites possuem um duplo pertencimento, já que trazem uma nova lei. Interessante notar que os profetas, e é precisamente aqui que reside a diferença entre eles, trazem a lei e compreendem seu significado íntimo. Os santos a ressemantizam a partir de uma experiência esotérica porque são os herdeiros da profecia, leem a lei hiperliteralmente. Todo profeta (*rasūl*) é mensageiro no nível de espírito, i. e, no sentido de ser portador da mensagem revelada. Daí, que observando a dimensão histórica da mensagem, possa-se auferir a possibilidade (e até a natural existência) de atualização permanente. Todo profeta é santo, mas nem todo santo é profeta, porém santidade profecia designam um tipo de Homem que se difere do homem comum.

Não julgues as ações dos santos por analogia a ti mesmo, (...)/Poucas pessoas são conscientes da existência dos Abdāl (santos de alta precedência) as pessoas são cruas em relação aos profetas;/Elas supõem que os santos sejam semelhantes a elas mesmas. (RUMI, 1990,p.68)

Esta precedência dos profetas e santos conduz de certa forma a se pensar em um tipo de linhagem hierárquica espiritual, que por vezes quase toca aquilo que se poderia chamar, sob pena do peso desta alcunha, de “elite espiritual”. Contudo, os seres humanos “(...) foram criados com o potencial de mostrar a Deus enquanto Deus, quer dizer, a Deus como Lhe nomeiam Seus nomes, enquanto que as demais criaturas do cosmos somente são capazes de manifestar certos nomes específicos de Deus, ou certas qualidades específicas e limitadas da realidade da existência ou *wujūd* (CHITTICK, 2004, P.29)

O ser humano que por sua capacidade interna guia os homens nas sendas do desvelamento do Absoluto é o Homem Perfeito (*Al-Insān al-Kāmil*), um microcosmo que contém em si o macrocosmo. O Homem Perfeito é portanto, o intermediário entre Deus e o mundo, carrega consigo duas atribuições que fazem dele mensageiro dos mistérios divinos, a saber; totaliza em si-mesmo os atributos divinos e os atualiza. É também um espelho (imagem muito querida por Rumi) que por absorver a imagem divina pode oferece-la a outros espelhos (discípulos) que a ele se voltam. Nesse sentido o Homem

Perfeito comunica a imagem de Deus por reflexo. “*O ser humano é o astrolábio divino, mas é preciso que haja um astrônomo para conhecer este astrolábio.*” (RUMI, 1993, p.33)

1. Os Profetas e Santos

Pelo espaço exíguo dessa comunicação, intenta-se fazer uma apreensão breve de três importantes profetas e santos observados por Rumi. Parte-se então, do primeiro profeta da humanidade, Adão. O nascimento de Adão tipifica o nascimento mesmo da humanidade. No Corão (XVII/71), Deus após criar Adão do barro, moldando-o por quarenta dias declara: “*E temos glorificado os Filhos de Adão e conduzindo-os por terra e mar, e provido-os com coisas boas, preferindo-os a muitas das nossas criaturas*”. Esta precedência de Adão às demais criaturas já demonstra a dimensão criatural e o elevado estado do gênero humano. Criado à imagem de Deus recebe mesmo a adoração dos santos, mas em contrapartida lhe é cominada a ira de Satã (*Iblis*). Forçado por Deus — seu amado Senhor — a adorar Adão, *Iblis* se rebela negando-se a prosternar-se a outro que seu Amado, recebe então castigo pela desobediência. “*Como Adão cuja falta foi temporária;/Necessariamente ele testemunha o arrependimento mais cedo./Foi dado que o pecado de Iblis era original,/Para ele, não havia a possibilidade da preciosa penitencia.*”(RUMI, 1990, p.1049).

Adão é então o protótipo da humanidade, o ser que ao tornar-se criado teve acesso a todos os nomes³² do universo. O Corão fala do “pacto de *Alast*”⁴³ a ele foram revelados todos os segredos, mas em seu erro, as vagas do esquecimento turbilhonaram seu conhecimento, e seus filhos possuem desde então uma diáfana lembrança do jardim das delícias celestiais. “*A Adão Ele Pessoalmente revelou, os nomes; Ao resto dos homens Ele revelou os nomes por intermédio de Adão.* (RUMI, 1990, p.171)”.

Adão representa portanto, o elo entre o micro e o macro cosmo. Pensando-se nele como pai da humanidade, sua filiação concede aos seres humanos além da precedência sobre as outras criaturas a possibilidade da ascensão mística vista nesse sentido como uma espécie de latência. Sendo o ser humano herdeiro de Adão, possui no seu seio centelhas da luz Divina, se por um lado Adão as recebeu em dado momento como integralidade, posteriormente sua disseminação entre o gênero humano foi parcial, daí poder se pensar no gênero humano como ser de possibilidade micro e macro cósmica porque é parte terra, e parte luz do espírito de Deus, em outras palavras o ser humano é marcado pelo sinal candente do divino: “*A Alma*

3 “Deus concedeu a Adão o conhecimento (*ilm*) dos nomes de todas as coisas, e ele se tornou um conhecedor”. (RENARD, 1994, p.36).

4 “(relembre-se) de quando Teu Senhor tirou dos lombos dos filhos de Adão suas próprias crias e fez com ele testemunhas sobre eles mesmos: ‘Não sou (*Alast*) seu Senhor?’ E eles responderam, ‘Sim! Nós testemunhamos!’ a fim de que não possam dizer no Dia da Ressurreição ‘pelo que nos diz respeito, nós fomos negligentes quanto a isto’ (VII:172). Este evento chamado de ‘pacto de *Alast*’, teve lugar antes que o homem entrasse neste mundo, quando ele ainda existia como espírito desincorporado, em proximidade com Deus”. (CHITTICK, 1993, p.68). Reynold Nicholson em seu comentário ao *Masnavi*, afirma a propósito dos versos que se seguem: “*Quem quer que tenha despertado do dia de Alast, Está inebriado na via das obras pias, inebriado.* (M.III:2348). O sonho de *Alast*’, é a visão e o conhecimento de Deus, prometido na eternidade, ao eleito que devota si mesmo aos serviços de Deus neste mundo”. (RUMI, 1940, p.64).

Universal entrou em contato com a alma parcial e esta finalmente recebeu dela pérola e a colocou na entrada de seu ser.”(RUMI, 1990, p.126)

Com os profetas e santos, ou amigos de Deus, (*awilā'*, plural de *walī*), Rumi palmeja os caminhos da via unitiva. Através deles aprendeu o caminho, para então, com eles ser mestre e companheiro que bebe vinho na taverna do Amado tendo acesso ao conhecimento iluminado (*ma'rifa*). *“Em verdade, Deus o Altíssimo, tem um vinho/Que Ele preparou para seus amigos; Quando eles bebem, tornam-se ébrios/E tornando-se ébrios são purificados”.* (RUMI, 1990, p.974)

Os profetas e santos podem ser considerados como pontes entre o mundo dos fenômenos visíveis e o mundo que se oculta por detrás das aparências.

Deus está sempre em companhia de seus amigos. É a partir dessa relação que o sufismo em geral e Rumi em particular tratam a figura de Jesus. Ele é um profeta que trouxe uma mensagem à humanidade num dado momento histórico, mas é também o selo de santidade; o arquétipo de homem perfeito (*al-Insān al-kāmil*), mediador, califa de Deus na terra, além de ser um modelo de modéstia e caridade por seus milagres. *“A mesa do homem espiritual é comparável à cela de Jesus: Ó aflito, atenção, atenção! Não abandone esta porta./Vindos de todos os lados as pessoas se reuniam –/Cegos, mancos, paráliticos e em andrajos –/À porta de Jesus, a fim de que ele lhes curasse de seus males”.* (RUMI, 1990, p.548)

Aqui não é o lugar para tratar esta delicada posição de Jesus no Islã. Mas sim de perceber como Jesus enquanto mestre e selo de santidade é visto por Rumi. *A água e a argila quando se nutrem do sopro de Jesus, Tornam-se um pássaro que estende suas asas e voa”.* (RUMI, 1990, p.104)

Mawlana mostra que cada um de nós possui um Jesus interior ao qual é preciso dar nascimento. *“O corpo é como Maria e cada um possui um Jesus dentro de si”*(RUMI, 1993, p.45). Possuir um Jesus dentro de si significa possuir a pureza originária que é ocultada pela mácula da alma inclinada à concupiscência o que a faz identificar-se com o mundo. O objetivo de Rumi é mostrar ao discípulo a necessidade de purificar a alma, a fim de que nasça a criança espiritual, verdadeira alma. *“Os espíritos em sua natureza original possuem o sopro de Jesus; Um sopro que é ferida e unguento Se o anteparo corporal fosse tirado da frente dos espíritos, O discurso de cada um deles seria como o sopro do Messias.*(RUMI, 1990, p. 155)

Rumi apoiando-se nos ensinamentos corânicos mostra que Jesus foi alçado aos céus. *“Jesus foi alçado ao quarto céu, A fim de escapar de seus inimigos”.* (RUMI, 1990, p.225). Se Jesus é visto como selo de santidade, o selo da profecia é outorgado a Mohammad. Para o Islã Mohammad é o paráclito anunciado por Jesus no evangelho de São João⁵⁵. A profetologia de Rumi oferece uma ideia da importância de Mohammad como O Profeta⁶⁶. Sua precedência frente aos outros provém também da ideia de preeminência.

5 *“Mas o Paráclito, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse.”* (Jo 14: 26)

6 *“O homem é o ápice dos seres criados, mas entre o homem e os profetas em geral, é o Profeta do Islã em particular que constitui o mais alto grau possível de desenvolvimento espiritual, o que significa que ele teve o prazer da proximidade última com o criador.”* (SCHIMMEL, 1993, p. 280).

Os místicos consideram o Profeta como um paradigma de relacionamento entre criatura e criador. O profeta não é nem meramente uma figura histórica, nem meramente a personificação de muitos atributos divinos ou de muitas outras qualidades abstratas ainda que muitas destas formas tenham ocasionalmente emergido da poesia. O Profeta é um exemplo, uma pessoa cuja história de vida pode exercer uma vívida influência sobre o estilo de vida do crente observador. (RENARD, 1994, p.14)

Segundo a teosofia sufi, Mohammed já existia como protótipo antes da criação de Adão do barro, a este estado, dá-se o nome de "*haqiqa mohammadia*", i. é a realidade mohammadiana. "(...)Primeiramente, todos os dons foram concedidos a Mohammad; depois, a partir dele atingem os outros". (RUMI, 1993, p.295)

É essa realidade preexistente de Mohammed que será doada toda uma linhagem de santos na mística islâmica. Entre a pessoa do Profeta e a pessoa que com ele se relaciona através profissão de fé e a escolha de Deus há uma cadeia; uma linhagem que faz com que todos aqueles que estejam na via terminem por se tornar *walī* (amigos de Deus).

Os santos (*awliya*, plural de *wali*) são aqueles que segundo informa Schimmel "estão sob a proteção especial de um amigo" (SCHIMMEL, 1996, p.252) a expressão é de origem corânica e na Sura (X,63) pode-se ler: "*Verdadeiramente, os amigos de Deus não temerão e muito menos ficarão aflitos*". O santo é também o polo (*qutb*) o centro e tudo gira ao seu redor. Por isso Rumi os identifica com o (*Pīr*) o mestre. "*Os santos são a inteligência da inteligência, E todas as inteligências, do começo ao fim, estão sob seu controle (...)*". (RUMI, 1990, p.206)

O santo (*wali*) é o polo (*qutb*) e isso significa ser aquele que seguindo a linhagem do profeta é capaz de reatualizar a palavra vivendo-a de forma plena. "*Quem quer que deseje permanecer com Deus, deve conservar-se em presença dos santos*". (RUMI, 1990, p.425)

Em um *hadith* (tradição extra corânica de Mohammad) lê-se: "Deus enviará a esta comunidade no começo de cada centúria alguém que renovará para ela a sua religião". (LINGS, 1989, p.369). Por isso Rumi irá dizer: "*Aquele que não conhece o verdadeiro xeque – quer dizer o homem perfeito e o qutb de seu tempo – é um infiel*". (RUMI, 1990, p.494)

Conclusão

Na linguagem poético-mística de Rumi os Profetas e Santos cumprem um papel essencial. São mediadores através dos quais Deus se contempla contemplando as criaturas, e a realidade interior de cada santo e profeta se identifica com a totalidade do universo, identificando-se com a vontade e a mensagem de Deus para suas criaturas. Neles se confirma a promessa divina bafejada aos ouvidos de Mohammad e contida no Corão: "*Em nome de Deus, O Clemente, O Misericordioso/Dize: "Ele é teu único Deus,/Deus, o refúgio eterno./Não gerou nem foi gerado./Ninguém é igual a ele". (CXII, 1-4)*

Como mestre e santo da tradição sufi Rumi desenha suas linhas poéticas com o cálamo do Criador. Tudo nele é profundidade simples; é mergulho nas alturas; é véu e desvelo; é

gota no oceano. E profetas e santos, assim como ele, existem para trazer à luz aquilo que – existindo em nós – muitas vezes olvidamos. Rumi quer mostrar que o homem, enquanto pessoa, não é apenas mais um ente na criação; não é apenas mais uma criatura num jogo cego de acaso e necessidade; não é apenas mais um ser finito biologicamente marcado por um tempo que exclui a eternidade e a habitação no Criador. Para Rumi Profetas e Santos cumprem um papel pedagógico de mostrar ao homem o caminho da Luz a todos oferecidos, posto que somos centelhas dessa Luz.

Referências

CHITTICK, W. **The sufi path of love: The spiritual Teachings of Rumi.** Albany: Suny Press, 1983.

LINGS, Martin. **Muhammad.** Madrid: Libros Hiperión, 1989.

MORANO, Carlos D. **Místicos y Profetas.** Selecciones de teologia. Vol.42, n. 165, p. 23-45, 2003.

NICHOLSON, R. A. **Studies in Islamic Mysticism.** New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2006.

RENARD, John. **All the Kings Falcon: Rumi on Prophets and Revelation.** Albany: Suny Press, 1994.

RUMI, Jalaluddin. **The Mathnawí of Jalalu'ddin Rúmí.** Edited and translated by Reynold Nicholson. Vol. VIII. London: The trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial", 1940.

RUMI, Jalaluddin. **Mathnawí: La quête de l'Absolut.** Traduit du persan par Eva de Vitray Meyerovitch et Djamchid Mortazavi. Paris: Editions du Rocher, 1990.

RUMI, J. **Fihi ma Fihi.** O livro do interior. São Paulo: Edições Dervish, 1993.

SCHIMMEL, A. **The Triumphal Sun.** A study of works of Jalaloddin Rumi. Albany: Suny Press, 1993.

SCHIMMEL, A. **Le Soufisme: ou les dimensions mystiques de l'Islam.** Paris: DuCerf, 1996.

THE KORAN. Translated with an introduction by Arthur Arberry. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Qual a contribuição da vida monástica à “era do vazio”?

Neuza de Fátima Brandellero¹

RESUMO

Este trabalho pretende apresentar a contribuição da vida monástica como possibilidade de qualidade de vida aos nossos tempos, pois vivemos numa sociedade onde é supervalorizado o bem material, a aparência, o consumismo com toda a sua atração, coisas que significam uma promessa de felicidade. Apresentamos uma hipótese de que em meio à esta sociedade pós-moderna, conhecida também como “Era do Vazio”, algumas pessoas fazem a opção por uma vida simples, longe do mundo e voltada para os valores espirituais. Se no passado, os mosteiros sobretudo, na Europa, muito contribuíram para o desenvolvimento cultural daquela sociedade. Hoje, podemos perguntar-nos, qual o sentido da existência de uma vida tão “estranha” aos nossos olhos? Há alguma contribuição significativa para as pessoas do nosso tempo? Ou já é algo ultrapassado? Condenado a desaparecer? No entanto, há pessoas que encontram um sentido existencial, justamente neste estilo de vida. Qual a atração? Enfim, as perguntas e curiosidades sobre vida monástica, são muitas. Podemos investigar as múltiplas manifestações do monaquismo através dos séculos e ao redor do mundo, distinguir e estudar os elementos que integram, analisar os ideais que perseguem, além de seus valores, de suas motivações e de suas justificativas. Porém, o monaquismo, em sua essência, continua sendo um mistério, isto é, a participação do próprio mistério divino. Todos os conceitos são apenas tentativas de definição, que nunca serão exatas. As palavras ficam sem um sentido próprio para descrever uma experiência humana e divina tão singular como o monaquismo.

Palavras-chave: Espiritualidade. Era do Vazio. Monaquismo. Oração. Silêncio.

Introdução

O presente trabalho pretende apresentar a vida monástica, como uma forma de contribuição ao ser humano que vive numa sociedade cheia de facilidades, possibilidades, mas também conhecida como a “Era do Vazio”. A temática justifica-se pelo pouco conhecimento a cerca da vida monástica, a sua “inutilidade”. Mas que o ser humano, continua com o coração inquieto e deseja fazer a experiência de amar e ser amado. A vida monástica cristã é um dos espaços dentro da Igreja Católica que proporciona, ao batizado para fazer a experiência do inefável.

A história e o desenvolvimento do monaquismo cristão, ajuda a fazer a memória na busca de valores, que a princípio parecem perdidos no tempo e sem a menor utilidade para as pessoas do século XXI. Há uma longa história do monaquismo cristão, com seus mestres, Santo Antão, Pacômio, Basílio, Agostinho e São Bento, cuja finalidade era ajudar as pessoas a fruir Deus em suas vidas, fazendo a experiência do Numinoso. Mas este estilo de vida insiste,

¹ Dra. Ciências da Religião- PUC-SP. Professora da Faculdade Sant’Ana- Ponta Grossa- PR

em permanecer entre nós, ultrapassando o tempo e as fronteiras, com a única finalidade, apontar a presença de Deus entre nós.

A contribuição monacal à sociedade do vazio é sem dúvida, uma maneira de ajudar as pessoas a se tornarem mais humanas, buscando seu equilíbrio. Nos mosteiros, destaca-se a liturgia, com a oração ininterrupta, até sete vezes ao dia e o silêncio como a joia rara, encontrada em todo o ambiente monacal. Embora haja mil possibilidades que a vida monacal pode contribuir com a sociedade, como o acolhimento, trabalho de escuta e orientação, fizemos questão de dar a prioridade apenas a dois elementos: a liturgia e o silêncio.

1 Monaquismo cristão

No monaquismo², os ensinamentos são transmitidos através da Tradição: “tudo aquilo que ouvimos e aprendemos e transmitiram para nós nossos pais, não haveremos de ocultar a nossos filhos, mas à nova geração nós contaremos” (Salmo 77,3-7). Em várias regiões do mundo, o monaquismo foi nascendo e se organizando. Em nossos dias, ele se apresenta como uma proposta de vida para algumas poucas pessoas. O monaquismo Cristão é uma imensa riqueza contida dentro do seio da Igreja Católica e que, por vezes, não é conhecido em profundidade e até mesmo deixados à margem. (HAMMAN, 1969)

Desde que misteriosamente se rompeu a unidade primigênia, segundo a crença comum presente em várias religiões e em várias filosofias, sempre houve monges e monjas: “ao longo da história sempre de novo surgiram na Igreja cristã movimentos de pobreza, cujos adeptos e adeptas, seguiram Jesus, renunciando à propriedade e à riqueza, procurando concretizar esta independência por uma vida ascética ou monástica” (SCHERER, 2005, p.106). Homens e mulheres que renunciavam ao mundo para buscar a salvação no Absoluto. Rompendo todos os laços que fosse preciso, adotando estilos de vida austeros, duríssimos e se esforçando para alcançar Alguém.

O termo *traditio*, que se origina do latim, designa o ato de entregar alguma coisa (EICHER, 1984). Todo grupo humano tem sua tradição e os monges, os mosteiros e as associações monásticas de qualquer espécie não constituem exceção. Ao contrário, já desde as primeiras décadas da história do monaquismo Cristão, encontramos Santo Antão³, São Pacômio⁴ e muitos outros pais do monaquismo como Santo Agostinho, São Basílio, São Bento e

² Estado daqueles que se dedicam inteiramente a Deus.

³ “Antão era amado por todos. Ele se submetia de boa vontade aos zelosos ascetas que ia ver, e se instruíam com eles na virtude e na ascese própria de cada um. Em um contemplava a amabilidade, em outro a assiduidade à oração, neste via a paciência, naquele a caridade para com o próximo, de um outro observava as vigílias, de outro a assiduidade à leitura, admirava um por sua constância, outro por seus jejuns e seu repouso na terra nua. Assim alimentado, voltava para o lugar onde se dedicava à ascese condensando e se esforçando para exprimir em si mesmo as virtudes de todos. Todos os habitantes da aldeia e as pessoas respeitáveis que se relacionavam com ele, vendo-o assim, chamavam-no de amigo de Deus, e uns o amavam como a um filho, outros como a um irmão.” (HAMMAN, 1969, p.98).

⁴ “A vida de São Pacômio, fundador do monaquismo copta, nos leva a um mundo de uma ordem totalmente diversa. O maravilhoso

São Jerônimo, deram origem às diversas tradições paralelas, ainda que como um importante núcleo comum. Estas várias correntes formam grande início da gênese monástica, que nunca foi homogênea, mas variada e plural. Cada colônia de eremitas ou cada cenóbio, tinha suas próprias tradições e as sucessivas gerações de monges foram transmitindo-as com regularidade e sem interrupção.

Será possível arriscar alguma definição de monge? Comblin, no livro: *Oração mística-Simeão*, novo teólogo, tem uma definição da qual faz pensar, surgindo mais indagações que respostas:

Monge é aquele que se preserva do mundo e se entretém continuamente a sós com Deus. Ele o vê, ama-o, é visto e amado por Ele. Iluminado de modo inefável, torna-se luz. Glorificado, acha-se sempre mais pobre. Íntimo, sente-se como um estranho. Ó maravilha admirável e inexprimível! Minha riqueza infinita me faz indigente, penso nada possuir quando tenho tanto! Digo: “tenho sede”, na superabundância de água. “Quem me dará” que já tenho até demais? “Onde encontrarei” aquele que vejo a cada dia? “Com conseguirei” aquele que já está em mim e está fora do mundo, porque é totalmente invisível? Quem tem ouvidos para ouvir, ouça e compreenda as palavras do iletrado (COMBLIN, 1985, p. 13-14).

Parece que fazer uma experiência de Deus, isto é procurar Deus no mais íntimo do coração, não é apenas um desejo do monge, mas em todo ser humano, “há um impulso interior que convida a pessoa a se lembrar de Deus, busca-Lo, sentir sede de Deus, sem nenhum fastio. É luz que esse misterioso Sol irradia em nossos olhos interiores” (AGOSTINHO, 1993, p.61). Saborear e se deixar penetrar pela verdade que emana desta misteriosa forma de vida é um imenso desafio para as pessoas de uma sociedade pós-moderna, líquida, volátil e descartável como a nossa. Mas é possível, e os monges são os primeiros chamados a fazer a experiência do numinoso em suas vidas. “ O que é o numinoso? Uma vez que não é racional, que não pode desenvolver-se por conceitos, não podemos indicar o que é a não ser observando a reação dos sentimentos particulares que o seu contato provoca em nós. É, diríamos, de tal natureza que arrebatava e comovia desta ou daquela maneira a alma humana (OTTO, 2005). O monge poder ter maior possibilidade de contemplação e se deixar envolver por esta luz misteriosa, porque se encontra dentro de um espaço propício para este tipo de experiência. O cotidiano dentro de um mosteiro é todo organizado para que seus membros possam fazer a experiência do inefável. Porém, é possível para algumas pessoas, mesmo fora do mosteiro, organizar-se de tal maneira, que possam ter tempo para mergulhar em Deus.

2 Contribuição monacal à era do vazio

Em meio a esta sociedade consumista, globalizada, niilista e líquida, falar sobre vida e o angelismo continuam a ter um papel importante, mas não são mais a trama única das ações do Santo. A vida de Pacômio é antes de tudo o labor diário de um homem decidido a instruir, no deserto, os primeiros mosteiros do mundo cristão: idéia que pareceu tão singular aos próprios contemporâneos que atribuíram sua paternidade a um anjo.” (LACARRIÈRE, 1996, p.77).

monástica parece desconcertante e fora de lugar, mas a impressão de que justamente este estilo de vida, ajuda as pessoas a encontrar um equilíbrio existencial, portanto, ela se faz necessária. Há certamente uma ligação entre vida monacal e atual sociedade, mesmo que algumas vezes possa parecer como uma faca de dois gumes.

A vida monacal deve continuar a ser uma fonte de inspiração para aquelas pessoas que procuram viver esta experiência no cotidiano. A contribuição que ela oferece com mais eficácia é através do aspecto espiritual, da oração ininterrupta, da memória contínua de Deus, da *conversatio morum*, para melhor servir às pessoas do nosso tempo. É a crença nestes valores, quase inenarráveis, que inspira algumas pessoas a se tornarem livres e espontaneamente encarcerados dentro de um mosteiro, vivendo um estilo de vida nada comum aos nossos olhos:

Na atual sociedade humana, que tão facilmente repele a Deus e o nega, a vida de homens e mulheres, dados à contemplação das coisas divinas, proclama abertamente a existência de Deus e a sua presença, uma vez que essa vida traz consigo uma característica de amizade com Deus, que dá testemunho a nosso espírito de que somos filhos de Deus. Por isso, os que assim vivem podem confirmar aos que são tentados na fé e que, por erro, chegam a negar a faculdade dada a todo homem de entrar em colóquio com o Deus inefável (ROBERTS, 1980, p. 186).

Muito já foi discutido sobre a relação da sociedade pós-moderna e a vida monástica, já que na atualidade este tipo de vivência não é tão relevante ou interessante. Aparentemente, a vida monástica é uma inutilidade, que não gera lucros materiais, algo quase descartável, porém necessária, sem dúvida. Parece ser um paradoxo que pessoas e sobretudo jovens, batam à porta de algum mosteiro e desejosos em viver uma vida baseada neste ideal.

Vivemos mergulhados no barulho, as redes sociais com sua tecnologia, insiste em tornar a pessoa cada vez mais digital, mais conectados, mais velozes, mais informados, mais globalizados, porém o resultado parece ser um vazio. “Se pelo menos eu pudesse sentir alguma coisa”! Esta frase traduz o “novo desespero que aflige um número cada vez maior de pessoas” (LIPOVETSKI, 2006, p. 55). Scheler dizia num sentido análogo: “o espaço de Newton é o vazio do coração. O homem não encontra no universo neutro e estéril do discurso científico o como satisfazer suas exigências íntimas. O espaço de fora não corresponde mais ao espaço interior” (GUSDORF, 1982, p. 34). A vida monástica realmente ajuda no crescimento humano e espiritual. O silêncio faz-se necessário para re-significar o sentido das palavras e poder preencher o coração apenas com o necessário, deixar de “lado a tecnologia”. Proporcionando um encontro consigo mesmo e sobretudo o encontro com o Senhor, eis uma das razões em cultivar o silêncio.

Certa vez escrevi para um monge, perguntando-lhe qual a importância do silêncio no mosteiro e ele respondeu-me através do e-mail com estas palavras:

Num mosteiro os horários reservados ao silêncio são vários. O vazio causado pela contínua agitação é preenchido beneficemente pelo tempo de silêncio externo, mas também interno que o ambiente monástico oferece. O silêncio no mosteiro é a nota musical que proporciona ao monge a elevação da sua alma a Deus. Quando entramos num mosteiro nossa motivação não pode ser o hábito, nem o canto, nem o ambiente de paz que a construção proporciona. O candidato à vida monástica deveria primeiramente se encantar com o silêncio que naturalmente deveria britar do interior de nossas casas. Isso seria o natural, pois nossa vida é cada dia pautada pelos intervalos de trabalho, razão, leitura e tudo isso intercalado de verdadeiro e fecundo silêncio. (SOUZA, 2011)

Conclusão

É mais conhecido entre nós o monaquismo Cristão e, muitas vezes, não sabemos com exatidão quais foram as suas raízes. Quando terminou as perseguições aos cristãos e com a liberdade de culto por Constantino no ano 313, homens e algumas mulheres, desejosos em viver com maior radicalidade o cristianismo, vão para o deserto e permanecem em oração, silêncio e despojamento total. A princípio eram eremitas, vivem sozinhos, com o passar do tempo, foram formando um cenóbio e assim espontaneamente vai surgindo este novo estilo de viver o cristianismo, a vida monacal.

Sabemos que o monaquismo é um fenômeno pré-cristão, pois já existia em outras religiões como o Hinduísmo e o Budismo, mas demos a prioridade para o monaquismo cristão, numa visão panorâmica. A história nos apresenta a contribuição que os mosteiros deram para o desenvolvimento cultural na Europa, sobretudo os filhos de São Bento com o *ora et labora*.

Em nosso tempo, este estilo de vida também tem dado aos homens e mulheres a sua contribuição, sobretudo a espiritualidade que brota da liturgia, isto é a vida de oração contínua que os mosteiros irradiam para o mundo. As pessoas justamente vão até os mosteiros para rezar, buscar na oração a força necessária para serem testemunhas na sociedade. Os mosteiros com sua organização de horários e o silêncio quase sepulcral, onde apenas ouve-se o vento e os pássaros, é o ambiente perfeito para àqueles que buscam mergulhar no próprio Deus.

Termino com as palavras do Abade André Martins que diz:

Tenho um insight de que todo ser humano por natureza é monge, devido à volta à unidade e também a solidão. Não existe nada que preencha o coração humano. Existe um recanto dentro do coração humano que é ele com ele. A natureza monástica faz parte do ser humano, que é o retorno à unidade e pelo aspecto do só. Que não é o só, quando ele se une, assim, como na Trindade. Só o que a Trindade vive é presente, e nós estamos sendo num vir-a-ser. A Trindade é e nós não somos, estamos sempre num processo em um só corpo e três pessoas⁵.

⁵ Dom Abade André Martins- OSB- 04/09/2009

Todo batizado é chamado a viver com radicalidade seu batismo e o monge é um cristão, que se esforça também, por viver dentro do mosteiro seu batismo com todas as consequências.

Referências

AGOSTINHO Santo. **A vida feliz- diálogo filosófico**. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira, CSA. São Paulo, Paulinas, 1993.

COMBLIN, José. **Oração Mística**- Simeão, o novo teólogo. São Paulo: Paulinas, 1985.

EICHER, P. **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo:Paulus, 1984.

HAMMAN, A. **Guia practica de los Padres de la Iglesia**. Bilbao: Disclée de Brouwer, 1969.

GUSDORF, Georges. **A agonia da nossa civilização**. 2ª ed. Trad. Homer Silveira. São Paulo: Convívio, 1982.

LACARRIÈRE, Jacques. **Padres do Deserto**-Homens embriagados de Deus. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1996.

LIPOVETSKI, Gilles. **A Era do vazio** – ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri- São Paulo: Manole, 2006.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2005.

ROBERTS, Agostinho. **Vida Monástica**-elementos básicos. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro da Virgem, Petrópolis: Edições Lunem Chisti, 1980.

SCHERER, Burkahard (org.). **As grandes religiões**: temas centrais comparados. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2005.

SOUZA, Bento, OSB. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <neuzamar3@hotmail.com> em 03 jun. 2011.

Teologia dos carismas no concílio vaticano II e sua recepção no instituto Marista.

Alison Humberto Furlan¹

RESUMO

Analisando de uma forma mais criteriosa a ação dos Irmãos Maristas junto a sociedade, em especial às crianças e jovens, é possível perceber a dedicação e a eficiência na sua missão. E sobretudo a vitalidade do carisma legado por Marcelino Champagnat, recebido e vivido pelos Irmãos Maristas, leigos e seus colaboradores. Utilizam da educação, formal e não formal, para alcançar seus objetivos de mudar realidades. E estão num movimento de abertura carismática para acolher a homens e mulheres que se identificam com o Carisma, no entanto não optaram pela vocação à Vida Religiosa. Numa reflexão que a tempo se faz nesta Congregação, de que o Carisma é da Igreja e não apenas de exclusividade dos Irmãos Maristas. A problemática que emerge é justamente averiguar como esse carisma caminhou para chegar ao que se tem hoje. Como o Concílio Vaticano II, e os Superiores Gerais, após este evento, ajudaram neste processo de mudanças, que eram emergenciais e profundas, tanto na Igreja quanto na sociedade. Uma primeira opção de resposta é a pessoa do Irmão Basílio Rueda. Que assume o Instituto, como Superior Geral, no alvorecer dessas mudanças.

Palavras Chaves: Vaticano II; Carisma, Irmãos Maristas, Basílio Rueda.

Introdução

Analisando de uma forma mais criteriosa a ação dos Irmãos Maristas junto à sociedade, em especial às crianças e jovens, é possível perceber a dedicação e a eficiência na sua missão. E sobretudo a vitalidade do carisma legado por Marcelino Champagnat, recebido e vivido pelos Irmãos Maristas, leigos e seus colaboradores.

Utilizam da educação, formal e não formal, para alcançar seus objetivos de mudar realidades. E estão num movimento de abertura carismática para acolher a homens e mulheres que se identificam com o Carisma, no entanto não optaram pela vocação à Vida Religiosa. Numa reflexão que a tempo se faz nesta Congregação, de que o Carisma é da Igreja e não apenas de exclusividade dos Irmãos Maristas.

E a partir de então, fazer um paralelo entre a inspiração carismática de Marcelino

¹ Alison Humberto Furlan é religioso Irmão na Congregação dos Irmãos Maristas. Possui graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2015). Especialista Bíblico pelas Faculdades EST (2017). Mestrando em Teologia pela PUC-PR. Contato: iralison@grupomarsita.org.br

Champagnat e os primeiros Irmãos Maristas, como ato fundante, e entrega de Dom ao mundo. Com o aggiornamento proposto pelo Vaticano II, que atinge a vida da Igreja como num todo, também a Congregação dos Irmãos Maristas, presentes em toda o planeta, a partir dos governos gerais do Irmão Basílio Rueda, encontrou terreno fértil no Vaticano II e nos seus documentos para renovação necessária.

1. Do vaticano ii a atualidade

O Instituto dos Irmãos Maristas, no dia dois de janeiro de 2017 completou duzentos anos de fundação. Neste grande marco do Instituto muitos se puseram a escrever, sobre os mais variados temas do Instituto, o fundador, os primeiros Irmãos e com visões diversas sobre os mesmos temas. No entanto pouco foi escrito sobre o Carisma da Instituição, e da sua ligeira aprimoração nos anos que sucederam o Concílio Vaticano II.

Não se pode desconsiderar que o mandato, digamos que primitivo do fundador, foi se configurando com o passar dos anos. Foi tomando corpo, e funcionalidade diferente conforme as sociedades em que estava presente exigiam. No entanto sempre respaldado no mandato da Igreja pelo seu Magistério.

Nasceram [Institutos Religiosos] com multiplicidade de formas. Criavam processos inéditos de anunciar o evangelho, buscar novos interlocutores, construir comunidades fraternas e viver a espiritualidade cristã. No entanto quase toda a Vida Religiosa se impôs a um modelo que vigorou durante séculos, até o Concílio. Para reconhecimento oficial dos Institutos se exigiam uma série de regras e procedimentos que enquadravam os grupos, reduzindo-lhe a capacidade criativa e padronizavam sua forma de existir e atuar. (MURAD in PASSOS; SANCHES, 2015, p. 832)

Com a concretização do Vaticano II, muitas das ações que já haviam sendo realizadas, foram confirmadas, muitas outras tiveram que ser deixadas de lado, e a mudança na concepção teológica/pastoral causou muita alegria, mas também muita dor nas fileiras do Instituto Marista.

Deixando a Vida Religiosa de ser estado de perfeição, obrigou os religiosos a serem testemunhos vivos da vocação respondida. Aí estará a partir de então a diferença do seu estado de vida. Ser prenúncio do Reino de Deus já aqui na terra. “A partir do Concílio, apesar de uma mentalidade religiosa de tipo monástica-cenobítica, tem sido fundamental a lenta mudança de consciência dos elementos essenciais a Vida Consagrada” (BEYER, in LATOURRELLE, 1990, p. 847).

Os votos deixam de existir como a razão de ser da vida Religiosa, e passam a ser meio

para a vivência e testemunho da mesma. Não é mais o voto em si que vai constituir um religioso, mas sim a vivência radical do seu batismo pelo estilo de Jesus Cristo: pobre, casto e obediente. A regra deixa de dar segurança a Vida Religiosa, e agora depende de cada Religioso buscar a forma de ser esse sinal ao Povo de Deus.

A padronização lhes conferia certa segurança. O aparato jurídico fornecia elementos necessários para a organização interna. Muitas gerações de religiosos (as) alcançaram alto grau de espiritualidade, grande generosidade na missão e cultivo de virtudes heroicas. Mas tal modelo padronizado de Vida Consagrada, sem se esgotar, mostrou-se insuficiente e por vezes inadequado as novas configurações históricas que eclodiram no mundo, especialmente após a segunda guerra mundial. (MATTOS in PASSOS; SANCHES, 2015, p. 832).

Na visão bíblica o carisma é fruto da graça, que é dado pelo Espírito, que se manifesta em dons, sendo o maior de todos eles o Amor (1Cor 13). No Pós Concílio podemos falar de uma Igreja conduzida pelo Espírito “guiada por diversos dons hierárquicos e carismáticos” (LG² 7) distribuídos entre os fiéis na ordenança do bem comum na construção do Reino de Deus.

O Espírito Santo - que opera a santificação do Povo de Deus, por meio do ministério e dos sacramentos- concede também aos fiéis, para exercerem este apostolado, dons particulares (1 Cor12,7), “distribuindo-os para cada um conforme lhe apraz” (1 Cor 12, 11), a fim de que “cada um ponha ao serviço dos outros a graça que recebeu” e todos atuem “como bons administradores da multiforme graça de Deus” (1Pd 4,10). (VILLAS BOAS in PASSOS; SANCHES, 2015, p. 80).

Só então, depois dessa discussão podemos melhor elucidar a nova configuração ao carisma Marista, seja do impulso fundador de Marcelino Champagnat, tocado pelo Espírito, dom distribuído à Igreja. Seja pela pessoa do Irmão Basílio Rueda, superior geral no Pós-Concílio, o qual leu os documentos, se identificou carismaticamente com eles e os fez penetrar no mundo todo, por meio da vida Marista.

Os carismas são apresentados como um modo pelo qual o povo também participa da “função profética de Cristo”, de modo que os diversos carismas possibilitam a adesão à fé de modo a penetrá-la “com mais profundidade” e aplica-la “mais totalmente na vida”. (VILLAS BOAS in PASSOS; SANCHES, 2015, p. 79).

Todas as congregações religiosas e a própria Igreja passaram por uma refundação, de volta as fontes, foi uma verdadeira quebra de paradigmas. Muitos deixaram a Vida religiosa, pois a salvação deixou de ser a regra, os votos, a perfeição, mas sim a vida pelo batismo, e com isso

² Constituição Dogmática Lumen Gentium em VATICANO II. **Mensagens, discursos e documentos**. Ed 2. Paulinas. São Paulo, 2007.

o Instituto Marista foi duramente golpeado com a redução no número no quadro de Irmãos.

O Espírito suscitou o Concílio, não ia deixar de suscitar pessoas na Igreja que fossem sinal de que estas mudanças eram possíveis, benéficas e necessárias, que seriam o sinal da continuidade da Igreja. E do Instituto Marista, surge o Ir. Basílio Rueda, como sinal para o próprio Instituto, para a Vida Religiosa e conseqüentemente a Igreja.

Basílio Rueda é um daqueles homens que Deus coloca no meio de nós com a finalidade única de nos mostrar que, de tempos em tempos, Ele se manifesta no meio de nós enviando verdadeiros profetas, homens que por sua delicadeza ao Espírito conseguem enxergar além do tempo presente. (GRUPO MARISTA, 2015, p. 8).

Por seu envolvimento na divulgação e materialização do Concílio, anima muitos Irmãos, que o elegem capitular para o capítulo geral que iria acontecer em 1967. E durante as seções de eleição é Eleito Superior Geral sem nunca ter pertencido a administração geral, e também sem ter sido Provincial. A tarefa que ele estava encarregado era de voltar às fontes do Instituto e renová-lo como exigia o Concílio (o famoso *aggiornamento*) com a atenuante da sociedade que evoluía muito rapidamente.

Não mediu esforços para tal objetivo, se doou inteiramente a essa missão. Confiou a administração a seu Vigário, se responsabilizando pela animação pastoral do Instituto.

Soube mais do que simplesmente animar o Instituto neste momento de transição: Ele foi pessoalmente visitar cada comunidade de Irmãos pelo mundo todo e propor duas coisas fundamentais nesse momento de refundação. A vida de oração e a redescoberta de Maria como aquela que tudo fez entre nós. (GRUPO MARISTA, 2015, p. 9)

Além de escrever as Circulares, temos livros escritos a partir de suas Circulares e o Compêndio dos Documentos Capitulares do XVI Capítulo Geral dos Irmãos Maristas. Foram estas as bases para a continuidade do Carisma Marista até o completar dos seus 200 anos. Assim nos fala o Capítulo Geral de 1968: “Nós temos uma maneira de ser, de sentir e de atuar; temos também uma maneira de levar as almas a Deus, maneira original na Igreja, entre as demais famílias religiosas. Isto é o que chamamos de nosso espírito” (Documentos Capitulares, 1979, p. 169).

O Concílio pediu a renovação da Vida Religiosa, adaptando o modo de viver orar e trabalhar, e como consequência o modo de governança. “Esta renovação, sob o impulso do Espírito Santo, e a orientação da Igreja deve ser promovida” (PC³ 2), olhando as fontes do

³ Perfectae Caritatis em VATICANO II. **Mensagens, discursos e documentos**. Ed 2. Paulinas. São Paulo, 2007.

Carisma, o propósito pelo qual passou a existir e tomou tamanhas proporções. Não era uma missão tão simples deixar-se conduzir para essa renovação. Exigia abertura, despendimento e uma visão que transcendia o que se vivia até então.

A renovação eficaz e a adaptação conveniente não se podem obter sem a colaboração de todos os membros do Instituto. Estabelecer, porém, as normas e dar as leis desta renovação, assim como das possibilidades para uma suficiente e prudente experiência, pertence somente as autoridades competentes, sobretudo aos Capítulos Gerais, salva a prorrogação da Santa Sé ou dos Ordinários de lugar, quando for necessária segundo as normas de direito. Todavia, os superiores, nas coisas que dizem respeito a todo Instituto, consultem e ouçam os seus súditos de modo conveniente. (PC 4)

E assim foram os primeiros 16 anos do Instituto Marista depois do Concílio, essa vontade de abraçar o mundo e ajudar os Irmãos e a missão a continuar foi o dom oferecido a Igreja. Após seu primeiro mandato, foi reconduzido ao cargo até 1985. Irmão Basílio morreu em 1996, cumprindo sua missão. Como dizia: era preciso “queimar a vida por Cristo. Fazer a aurora nascer!” E na citação abaixo a explicação para tão grande vontade:

Ainda nos cabe escrever sobre os desdobramentos destes mandatos, seja depois de 50 anos do Concílio Vaticano II e do XVI Capítulo Geral, com a festa dos 200 anos de fundação do Instituto Marista e a celebração do XXII Capítulo Geral.

Sobre o lema “Um novo Começo”, o Instituto celebrou seus 200 anos. A preparação para este jubileu se deu no decorrer desses 50 anos. Cada superior geral que desde Basílio trouxe alguma novidade construindo à implementação do Concílio. O documento sobre a Espiritualidade Marista (Água da Rocha), a reforma da casa de L’Hermitage, bem como da casa de La Valla (fundação), entre outras.

Conclusão

A meta deste trabalho é balizar a investigação nesses três pontos, a nova relação entre vida religiosa, carismas e vivências. Com a aceitação e adequação junto a vida Marista. E por fim como as coisas estão se dando na atualidade. Relendo os documentos conciliares, e comentários sobre o mesmo, resgatar o que foi dado de novo a Igreja neste período por meio da Congregação dos Irmãos Maristas. Atingindo assim a meta do trabalho apresentado.

Referências

BARAÚNA, Guilherme. **A igreja do Vaticano II**. Vozes, Petrópolis, RJ, 1965.

CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. **Identidade e missão do Religioso Irmão Igreja**. Libreria Editrice Vaticana. Vaticano. 2015.

DÍEZ, Felícimo Martinez. **Vida Religiosa- Carisma e missão profética**. Paulus, São Paulo, 1995

FALVO, Serafino. **O despertar dos carismas- uma surpresa maravilhosa para a Igreja hoje**. Paulinas, São Paulo, 1976.

GOSNSALVES, Paulo S. L.; BOMONATO, Vera I (Orgs). **Concílio Vaticano II – Análise e perspectivas**. Paulinas, São Paulo, 2004.

IRMÃOS MARISTAS DA ESCOLAS. **CIRCULAR Nº 3- Sobre o Espírito do Instituto**. Vol. XXVI. Roma, 1975.

IRMÃOS MARISTAS DAS ESCOLAS. **Documentos capitulares- XVI Capítulo General**. Editorial Luis Vives, Zaragoza. 1979.

LATOURELLE, R. (org). **Vaticano II: balance y perspectivas- veinticinco años despues (1962-1987)**. Ediciones Sigueme. Salamanca, 1990.

LORSCHIEDER, A (et al). **Vaticano II – 40 anos depois**. Paulus, São Paulo, 2005

PASSOS, João e SACHES, Wagner (Coords.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. Paulinas, São Paulo e Paulus, São Paulo. 2015.

RUEDA, Basílio. **Apologia e desmitização da vida comum**. Paulinas. São Paulo, 1973.

UMBRASIL. Água da Rocha – **Espiritualidade Marista fluindo na tradição de Marcelino Champagnat**. Brasília, DF. 2008.

UMBRASIL. **Em torno a mesma mesa—a vocação dos leigos maristas de Champagnat**. Brasília, DF, 2010.

UMBRASIL. **Utopias do Vaticano II- Que sociedade queremos? – Diálogos**. UMRASIL, Brasília; Paulinas, São Paulo. 2013.

VATICANO II. **Mensagens, discursos e documentos**. Ed 2. Paulinas. São Paulo, 2007.

GT 8 - Religião, Arte e Literatura



Coordenadores:

Prof. Dr. Alex Villas Boas – PUCPR/PR

Prof. Dr. Joe Marçal Santos – Universidade Federal de Sergipe/UFS/SE

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela - PUC Minas/MG

Ementa: O GT visa abrir um espaço de discussões sobre o papel da Arte e da Literatura no modo de pensar a questão religiosa. Giambattista Vico (1668-1744) apontara para as consequências de um “cartesianismo linguístico”, que explica o mundo se apoiando apenas em encadeamentos lógicos dedutivos, e com isso, distancia a natural relação entre linguagem e práxis, especialmente pela capacidade que a linguagem literária e artística tem de criar formas de unidade de percepção como núcleo organizador da sociedade, fomentando assim a vida comunitária. Deste modo este GT propõe que se discuta o papel da linguagem simbólica e narrativa, presente nas artes de modo geral e na literatura de modo específico, por suas respectivas capacidades de sensibilização a valores humanos e religiosos. O GT pretende ainda reunir pesquisadores/as de outras associações, e programas, como a ALALITE, ABRALIC, LERTE (PUC-SP), RELEGERE (UMESP), IEA (USP), Teopoética (PUC-Rio e UFSC) a fim de avançar nas discussões que vêm avançando nos últimos anos dentro da temática.

A questão da salvação entre *logos* e *poiesis*: elementos para uma soteriologia sapiencial

Alex Villas Boas¹

RESUMO

O propósito deste trabalho é apontar elementos para uma soteriologia sapiencial que possa ser significativa para as questões contemporâneas, superando uma visão de religião intolerante e dominadora. O tema da salvação aparece desde muito cedo na tentativa Ocidental de compor uma semântica do Mistério. Contudo a soteriologia sapiencial presente nos poetas sofre um deslocamento semântico a partir da filosofia platônica que impacta em uma salvação política por via do *logos* que rejeita o papel da soteriologia tematizada pelos poetas. No cristianismo isso resulta em uma excessiva escatologização da soteriologia, que perde seu vínculo com a realidade, questão que recebeu críticas severas devido as suas consequências sociais e políticas, bem como pelo acento excessivo em um conhecimento objetivo matematizado. O presente trabalho visa apontar alguns elementos para a ressignificação da soteriologia em seu aspecto sapiencial, a começar pelo enfrentamento da questão transcendental kantiana, por Karl Rahner, de pensar um método teológico indutivo. Tal inversão, crítica ao pensamento de representação, abre espaço para a tematização da alteridade, abordada por Emmanuel Lévinas e Jacques Lacan. A conversão destes três autores se dá exatamente no papel que a literatura tem na contemporaneidade, especialmente pela pertinência nos processos de subjetivação. Deste modo, pensar a religião como cultura alternativa, superando pretensões totalitárias e colonizadoras, implica recolocar a questão do diálogo do cristianismo com a cultura clássica, e nesse sentido recuperar o sentido mais profundo de soteriologia, a de salvar a vida do absurdo.

Palavras-chave: Soteriologia, Escatologia, K. Rahner, E. Lévinas, J. Lacan, Teologia e Literatura.

Introdução: da escatologia a sapiência

Uma análise mais apressada poderia incorrer, e não raro o faz, na completa inutilidade da questão soteriológica para a contemporaneidade, especialmente pela superação do pensamento metafísico, ou ao menos, de uma determinada forma de metafísica. Qualquer insistência na temática pode ser facilmente endereçada em alguma forma de reavivamento platônico, e, portanto, potencialmente totalitário, e se tal iniciativa for oriunda da teologia,

¹ Professor dos Programas de Pós-Graduação em Teologia e de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR). Professor convidado no Programa de Teoria e História Literária da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Email: alex.boas@pucpr.br

fatalmente será tida como anacrônica na melhor das hipóteses, ou mais frequentemente, entendida como fundamentalista.

Conquanto, é um nome insuspeito, que propõe a recolocação da salvação para a cultura contemporânea, a saber, Luc Ferry, como forma de produção de sabedoria e interação com a realidade, resgatando exatamente na soteriologia a origem da ciência ocidental, inaugurando uma compreensão da realidade por meio da busca de correlação entre causa e efeito, como exercício de salvar do *caos* por um *logos*, tarefa nunca acabada (Ferry, 2006, p. 28). Revisitar a questão soteriológica exige a superação da platonização da religião no Ocidente, que resultou em uma platonização da cultura, o que significa em alguma medida recolocar o papel da cultura clássica, identificando suas tensões, especialmente entre poetas e filósofos, estes teólogos da Antiguidade, ou ainda como apontara Vico, criticando já a matematização do conhecimento cartesiano, repensar a metafísica a partir da lógica poética (2005, § 699).

1. A proposta de uma soteriologia sapiencial

Uma vez que a questão escatológica foi abrigada dentro do pensamento de representação e sua ênfase na verdade objetiva e matemática com uma imagem imutável das coisas e do mundo, a questão de uma soteriologia sapiencial pode ser entendida como uma forma de consideração dos processos de subjetivação, enquanto capacidade de instaurar convivências que transformam na troca com o outro, pois a ética, que sustenta as convivências, é a “responsabilidade que se funda o próprio núcleo do subjetivo”, não como “para si”, mas como “para o outro”, situando a questão ética como elemento central e não a ontológica (Levinas, 1997, p. 1). A soteriologia sapiencial deste modo vem ao encontro da busca de sentido e o inerente processo de subjetivação constitutivo da pessoa que encontra um sentido e um projeto existencial a ser realizado como modo de salvar a vida do absurdo.

O método teológico indutivo de Karl Rahner pode ser considerado como base para uma soteriologia sapiencial, ao recusar o idealismo filosófico que centra como objeto da reflexão a ideia abstrata, para acentuar a pré-apreensão do intelecto, como ponto de partida e pressuposto do conhecimento do ser e uma necessária pressuposição para a objetividade do conhecimento humano em geral, não como reguladora ou lógica, mas constitutiva e existencial, a partir de uma específica e imediata intuição como objeto metafísico, tendo em vista que o entendimento metafísico de Deus não é conhecido pelo ser humano como objeto da realidade, mas como conhecimento transcendental não objetual de Deus, e esse é o fruto da recepção de Kant. Rahner estabelece assim uma base metodológica indutiva, com base na historicidade e na facticidade da condição humana, a partir de uma hermenêutica da própria

condição factual, em que se pode alcançar melhor consciência de si, ou seja, luminosidade, e assim ser mais livre para transcender sua situação.

Tal luminosidade se dá a partir do núcleo dos fatos vivenciados, que é o afeto. O afeto é a reminiscência do fato e indica o modo pessoal com o qual se vivenciou sensivelmente tal circunstância a partir da faculdade cognitiva sensível do conhecimento humano que manifesta outro olhar de si a partir do que é provocado afetivamente pelos fatos de sua história. A subjetividade é uma “intensidade definidora do ser”, e o objeto próprio do autocohecimento que em relação com as demais coisas se manifesta em diferentes intensidades. A consciência de si não se dá como objeto observado, mas em constante observação, como alguém que continua sendo movido e se conhece em seus movimentos, na trajetória movida e para o horizonte de sentido que atrai o mover, não tanto no significado objetivo, mas na capacidade de significação ou de não significação da existência, tomando consciência de si de modo performativo e não meramente informativo. Em Rahner, o móvel como mais universal é considerado como *a priori* da sensibilidade (Rahner, 1964, p. 84-104). Por isso o absoluto nunca poderá ser definido ou explicado exhaustivamente, pois a consciência mesmo não é capaz de uma definição cabal de si, mas se situa numa faixa de abrangência do conhecimento de si, em que as experiências vivenciadas permitem perceber no modo como elas afetam algo de si pelo modo como se provocam reações a partir da reminiscência dos fatos.

2. Aportes levinasianos para uma soteriologia sapiencial

A leitura levinasiana da fenomenologia convida a procurar na “origem subjetiva” das noções, um sentido, como um “significado objetivo” que escapa à análise direta do conceito, que se constitui como “oposição” entre a “evidência direta, ingenuamente vivida” e a “evidência refletida que abre uma nova dimensão da racionalidade”, podendo perceber uma lógica existencial, na perspectiva em que aparecem ao sujeito”. A lógica no plano do objeto está relacionada com o espírito como “unidade de sentido”, de modo que o “fato psicológico não condiciona o fenômeno lógico pela sua realidade, mas pelo sentido que anima”, distinguindo “aquilo que é vivido” e “aquilo que é pensado”, permitindo supor a consciência enquanto dotada de pensamento, ou seja, dotada de sentido. A “exterioridade” dessa “alguma coisa” é comandada pela “interioridade de sentido”. É esta dialética entre interioridade e exterioridade que constitui a espiritualidade, ou ainda, a noção de espírito. Deste modo a “ciência do sujeito” é a análise enquanto intenção e pensamento. Assim, é uma fenomenologia que não visa a explicação do fato, mas o esclarecimento do sentido. Uma tarefa da fenomenologia é “desenredar” a confusão psicológica, não em um complexo de causa e efeito, mas um “complexo de intenções”. Deste modo o conhecimento consuma-se na medida em que encontra

um princípio que o desvela o esclarecimento do próprio sentido e na “descrição da vida psíquica que ele anima” (Levinas, 1997, p. 21-25).

Deste modo, a subjetivação exige ver a existência como trabalho, para manter a convivência com o outro que tem sempre algo que excede a mim, ou seja, nunca haverá uma “adaptação plena”, o que exige a postura de acolhida como subjetividade passiva radical. É essa coragem do convívio que é caminho de transcendência, pois rompe com os limites do império do eu e do “idêntico” na permanência com aquilo que difere de mim, em mim, e de mim no outro. A relação ética, portanto, não ocorre primariamente no nível da consciência, mas no nível da sensibilidade, mas precisamente na consciência não intencional, que é passiva e afetada pelo outro, sendo a identidade um modo de ser *outramente que ser*. Assim, Levinas parece apresentar uma Filosofia como uma pergunta pelo sentido da transcendência em sua capacidade de descobrir o “caminho da ética”, como possibilidade de relação com o outro. Dito de outro modo, o sentido da transcendência é romper os limites do eu para descobrir uma convivência adequada com a alteridade.

A questão da função ética da linguagem em Levinas incide como capacidade de estabelecer uma relação entre diferentes, sem que haja a assimilação do outro ao mesmo. É a linguagem, como elemento próprio da ipseidade, que permite o surgimento da comunidade, pois é o discurso que fundamentalmente acolhe. Nesse sentido, a linguagem, mais que a manifestação do ser, “seja qual for a mensagem transmitida pelo discurso” entende que o falar é contato” (Levinas, 1997, p. 274), que não se fundamenta, portanto, em preceitos lógicos, como “tomar consciência de um ser”, através da “idealidade” e “a partir de um Dito” (Levinas, 2003, p. 156-158), mas a linguagem é instaurada pelo Rosto, e demanda responsabilidade, que cabe ao Eu responder, sendo a resposta a manifestação ética da subjetividade.

A poesia, em sentido lato, como modo privilegiado da linguagem doa uma nova lógica existencial que possibilita imaginar/conceber a saída do Mesmo para o Outro. A poesia enquanto linguagem ética, sonda o desejo e tematiza a experiência cavando “profundidade na alma” e dando a conhecer ali o espaço de acolhida do outro, como desejo de encontro com o Rosto, o movimento de ir em direção ao Outro. Sendo a ética a filosofia primeira, a linguagem é seu modo de operar, pois a acolhe a desordem provocada pelo Outro [*Eleidade*], e desmonta a pretensão de controle da totalidade. E neste sentido, a manifestação do rosto é toda linguagem, é a relação com o concreto que desvela da linguagem a poesia, o sentido mais profundo, e só é possível a poesia num movimento de pensar o Infinito, e daí o Deus que vem a ideia, para pensar a Deus na realidade “é preciso que o outro esteja mais perto de Deus do que eu”. A poesia como serva do desejo de alteridade propicia a estruturação da subjetividade ilustrando a consciência moral como sempre insatisfeita, expressão desse desejo que só se realiza na manutenção da continuidade do Dizer. Enquanto poética da alteridade é que propicia a “encarnação” do pensamento teológico, pois revela a presença de Deus na concretude da

história. O pensamento poético é, portanto, uma forma de diaconia, pois é ação por um mundo que vem, permitindo imaginar o advento da história e agir hoje em direção a ela, como manifestação da presença de Deus que inspira o pensar, por isso mesmo, a criação cultural é liturgia que celebra a essência original do sentido da encarnação, como linguagem criadora de poesia, e assim sendo, espaço que instituí o âmbito da alteridade, como linguagem que ultrapassa limites.

3. Aportes lacanianos para uma soteriologia sapiencial

Para Jacques Lacan o desejo é uma categoria fundamental para uma teoria do sujeito, sobretudo, uma teoria consciência como constitutiva do sujeito, e revisita criticamente a originalidade freudiana, tentando sanar o déficit filosófico freudiano, e elaborando sua hipótese fundamental de que o “inconsciente é estruturado como linguagem”. Para Lacan, contudo, há uma “primazia do significante sobre o significado” (Lacan, 1966, p. 461). Procura compreender a formação da consciência do sujeito, adotando uma nova postura epistemológica ao fazer empréstimo da estrutura linguística entendendo o inconsciente como idioma do sujeito. Ao analisar a questão da “formação” do eu, a entende como um “novo ato psíquico”, que a psicanálise chamou de narcisismo. Este é descrito pelo mesmo e visa explicar os fenômenos do adoecimento, apaixonamento e psicose. O narcisismo então é um novo ato psíquico em que o “eu” surge entre o “autoerotismo” e o “amor de objeto”, ou seja, entre o momento em que pulsões procuram suas realizações de modo errático e não convergente para um momento em que seleciona seus objetos de realização, especialmente o objeto de amor. Ocorre então, uma passagem entre o “eu ideal” [*Ideal Ich*] e o “ideal do eu” [*Ich Ideal*]. Assim, na formação [*Bildung*] do eu, a imagem [*Bild*] tem uma função importante na história, entre o “ideal do eu” e o “eu ideal” (1975, p. 10-37). De onde a referência a Narciso, de Ovídio (43aC – 17/18dC) em sua obra *Metamorfoses*.

A leitura do narcisismo freudiano na teoria lacaniana aponta para a questão de que o acesso ao real só é possível por uma *imagem* da realidade, que tem a ver com a imagem que o sujeito tem de si e do *outro* em constante solicitação de reelaboração. Essa imagem só é possível pela linguagem que Lacan chama de *Outro*, ou a Ordem simbólica que integra todo o Sistema simbólico que abarca toda a realidade material, imaterial e histórica. A subjetivação, portanto, é o processo de dar conta da apreensão real e se articular com uma totalidade simbólica inerente ao desenvolvimento biográfico dotado de sentido e significação com a realidade (Lacan, 2005, p. 11-53). O sujeito, apesar da demanda de um saber sobre si mesmo, que no momento em que logra escutar a si mesmo e ouvir, em vez de palavras vãs, algo que faça sentido, esse sentido nunca é total, o que produz o *desenfreamento significante*, enquan-

to movimento que procura ver o sentido onde não está, procurando atender a dinâmica da insaciabilidade do desejo (Lacan, 2002, p. 13s). Essas três dimensões estruturam a subjetividade: o desejo, a linguagem e o inconsciente; e é a intrincação delas que aparece como uma das conclusões fundamentais para a hipótese do *inconsciente estruturado como linguagem*.

Entendido que o inconsciente como linguagem se constitui como *processo metafórico*, o “produtor de sentido” situado no ponto preciso onde o “sentido” se produz no “não sentido” [*non-sens*], dá suporte a cadeia de significantes que em seu caráter primordial governa o sujeito. O processo metafórico corrobora pelo *processo metonímico* que vai produzindo transferência de denominação onde a função reside na conexão de um significante novo a um significante antigo, em relação de contiguidade, e que o substitui, o que indica que o *procedimento metonímico* é o próprio *processo do desejo*. Diz Lacan que: “é na substituição de significante a significante que se produz o efeito de significação que é de poesia ou criação [...] o advento da significação em questão (Lacan, 1966, p. 515). Deste modo são os processos metafóricos e metonímicos é que regulam o funcionamento inconsciente, em que a metáfora funciona como *substituição significante* e a metonímia como *combinação entre significantes*. Estando o desejo ligado ao desejo do Outro, ele se relaciona com o *desejo do desejo do Outro*, no qual o desejo do sujeito atende à demanda do desejo do Outro, e é escravizado nele, origem da psicose (Lacan, 1999, p. 399).

A desalienação se inicia com a interrupção de responder ao desejo do Outro, e pela inserção de um terceiro, um outro que em sua realidade rompe com essa lógica de dependência do sujeito, sendo solicitado a ser capaz de incluir a alteridade. É na medida em que não há uma Ordem simbólica (Outro) que diga ao sujeito o que ele deve fazer, que se instaura uma *falta*, e surge a necessidade de formar sua identidade. Um efeito disso é a sensação de que não há garantia de nada, a aparente garantia do desejo do Outro foi quebrada, fazendo que o sujeito se torne a *falta-a-ser*, porque falta um significante que o definia, substituído pela metáfora. Deste modo, o simbólico lacaniano não é uma totalidade, pois isso faria com o que o sujeito viva procurando um Outro em que possa se ancorar, lhe oferecendo amor e segurança, que na prática incorreria na mera substituição de algo que ocupe o lugar do Outro, outra dependência que impede a subjetivação de concluir a identidade do indivíduo. Essa dependência é distinta da demanda do amor que é construída, como um outro, circunscrito pela imagem de ordem simbólica sim, porém da ordem do real, que ajuda a lidar com a falta constitutiva do indivíduo, ou seja, com a construção da sua identidade.

Conclusão

Se a questão da soteriologia é destituída de sua formulação platônica que a desloca

para o aspecto escatológico no cristianismo primitivo, ao adotar uma postura investigativa indutiva se abre o terreno da subjetividade e o papel da *poiesis* enquanto releitura da cultura clássica e do cristianismo. Deste modo, o método indutivo rahneriano aponta para a subjetividade como um *locus theologicus* em sua tarefa de constituição identitária a partir do desafio ético contemporâneo da alteridade, e o papel da lógica poética como lógica de conhecimento existencial como uma crescente interação com a realidade a fim de transformá-la eticamente. Os aportes levinasianos ajudam a resgatar a primazia da *caritas* sobre a *veritas*, e tal dinâmica evoca o substrato semântico teológico cristão em sua pertinência praxiológica, como bem menciona o próprio Rahner sobre a finalidade das questões abstratas que devem ser de clarear a “transcendência da questão” para a “vida concreta”, pois não se deve esquecer que as “questões abstratas” não deixam de ter “consequências práticas”, ou seja, o dogma deve estar diretamente ligada à “teologia prática” na vida, sendo esta desdobramento, bem como os conteúdos teológicos devem se tornar uma *realidade vivencial* (Rahner, 1958, p. 74-162), e portanto, significativa.

Também os aportes lacanianos ajudam a conceber a vida como ausência de garantias ilusórias atribuídas a formas de eleição e predileção. Nisto converge também a perspectiva do teólogo alemão:

O Deus de sua fantasia realmente não existe: o Deus de uma segurança terrena, o Deus que protege dos desenganos da vida, o Deus do seguro de vida, o Deus que vela para que as crianças nunca chorem e para que reine a justiça na terra, que afaste a miséria desta vida, o Deus que preserva da desilusão o amor humano” (Rahner, 2004, p. 56).

Um bom exemplo da contribuição do aporte laciano está no trabalho de Rieger com o intuito de “mapear e especificar” mecanismos de cegueira, a partir da noção de “real” do psicanalista francês, e a verdadeira posição de “autoridade”, como aquilo que integra o real no simbólico. No encontro o Outro da linguagem pode levar a produzir um novo processo de subjetivação enquanto constituição da “vida interior”, além da fixação e do autocentramento preso na luta imaginária com seu outro, mas aberto a acolher a alteridade (Rieger, 2009, p. 31-75).

Referências

- Ferry, L. (2006). *Aprender a Viver: Filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Heidegger, M (1980). *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 6^a. ed.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1975). *De la Psychose paranoïque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil.

- Lacan, J. (1999). O Seminário. Livro 5: As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2002). O Seminário. Livro 6: O desejo e sua interpretação. Publicação não comercial. Circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.
- Lacan, J. (2005). O simbólico, o imaginário e o real. Em Nomes-do Pai. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Levinas, E. (1997). Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget.
- Levinas, E. (2003). De otro modo que ser o más allá de la esencia. Col. Hermeneia, 26. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2012). Humanismo do Outro Homem. Petrópolis: Editora Vozes.
- Rahner, K. (1958). Das Dynamische in der Kirche. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG.
- Rahner, K. (1964). Geist in Welt: Zur metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Münschen: Kösel-Verlag.
- Rahner, K. (2004). Von der Not und dem Segen des Gebetes. Sämtliche Werke: Band 7. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Rieger, J. (2009). Lembrar-se dos pobres: O desafio da teologia no século XXI. São Paulo: Edições Loyola.
- Vico, G. (2005). A Ciência Nova. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenbenkian.

Arte paleocristã, inspiração a artistas sacros contemporâneos: Cláudio Pastro e Marko Ivan Rupnik.

Wilma Steagall De Tommaso¹

RESUMO

O Concílio Vaticano II nos convida a voltar às raízes sob duas proposições fundamentais: *ad fontes* e *aggiornamento*. Entender “voltar às fontes” sob o ponto de vista artístico pede aprofundamento nos primórdios do cristianismo. Os cristãos entram no mundo cultural e artístico quando todo o Mediterrâneo é governado pela cultura greco-romana. Nosso objetivo é apresentar a cultura da época e o pensamento dos primeiros cristãos, expor a ideia grega de perfeição e confrontá-la com o pensamento cristão, que via na preocupação excessiva com a forma um paganismo, e compreender por que os cristãos abandonam o modo grego de fazer arte, o que do ponto de vista estético é visto como decadência. Para ressaltar esses aspectos serão citadas reflexões e a arte de dois artistas sacros contemporâneos que têm como base os textos conciliares e suas interpretações: o brasileiro Cláudio Pastro (1948-2016) e o esloveno Marko Ivan Rupnik (1956).

Palavras-chave: Concílio Vaticano II - Arte paleocristã - Cláudio Pastro - Marko Ivan Rupnik.

Introdução

Os cristãos surgem quando Israel estava inserido no mundo dominado militarmente pelo Império Romano, mas cultural e religiosamente dominado pela civilização helênica, maior e anterior, cujo cunho educacional – essencialmente, uma *paideia* –, de treinamento de raciocínio e caráter, trazia a tradição de literatura e erudição, filosofia e ciência, arte e educação física².

Tomas Spidlik aponta três dimensões da síntese espiritual e cultural cristalizadas no nascimento da cristandade: a dimensão bíblica da fé judaico-cristã; a intelectual e conceitual da reflexão vinda da Grécia e a jurídica organizativa e programática de Roma. As três dimensões, articuladas em um organismo, conceberam uma nova e inédita civilização³.

1. A arte e beleza no período Clássico da Antiguidade

A cultura helênica dá preferência à arquitetura e à escultura e privilegia o material:

1 Doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil. Professora na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: wilmatommaso@me.com. CV: <http://lattes.cnpq.br/8209900139809763>.

2 Christopher DAWSON. *A Formação da cristandade: das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval*, p 201.

3 Cf. Marko Ivan RUPNIK. *La belleza, lugar del conocimiento integral*. Disponível em <http://comunicacioninstitucional.ufv.es/wp-content/uploads/2013/10/Lectio-DHC-Rupnik-.pdf>. Acessado em 29 de jun. de 2018.

construção do espaço como devir do Cosmo, do qual a arquitetura é prolongamento. As formas ideais, perfeitas, os corpos com harmonia inexistente na natureza e os templos com precisão óptica impecável indicam o primado da ideia.

A divergência entre a ideia, que representa a harmonia – portanto, a eternidade —, e a matéria, menos segura em existência, forma e sentido, não foi resolvida pela filosofia, mas pela mitologia. Daí o pensamento trágico dos gregos. Para evitar o trágico, conformava-se o corpo à ideia, que sobreviveria. Não só se vê sob a ideia, mas corrige-se, embeleza-se e se aperfeiçoa.

Já a arte cristã não busca perfeição formal nem estética, mas evocar uma memória viva, não de um valor, ideia ou doutrina, mas de uma pessoa, Jesus Cristo. Por isso, os cristãos abandonam o modo grego de fazer arte, o que sob o ponto de vista da perfeição formal seria uma verdadeira decadência. A forma não interessa, não porque não estejam à altura de realizá-la, mas porque a visão clássica não se afina com a fé cristã⁴.

2. A arte das catacumbas

A arte cristã surge nas catacumbas, na contracorrente das grandes esculturas greco-romanas e conta o evento Cristo de modo a tornar compreensível a intervenção de Deus na humanidade. Essa arte cria um espaço onde o fiel contempla a unidade de tudo junto a tudo, como organismo vivo, pessoal, capaz de comunhão. No interior do organismo que é Cristo – significado de tudo – o fiel em sinergia com o Espírito Santo encontra a unidade do tudo⁵. Mas o povo que aderiu à nova doutrina já trazia sua tradição e suas ideias sobre vida e salvação:

Por mais que a mensagem do evangelho cristão exortasse seus ouvintes a romper com seu passado em ato radical de conversão, a prática era tomar contato com o mundo circunstante nas suas profundezas linguísticas e culturais. Para entender a história das igrejas cristãs primitivas, devemos, pois, ter em vista a diversidade dos ambientes sociais e culturais em que o movimento se espalhou⁶.

As catacumbas continham grafites, esboços, signos e símbolos. Símbolos pagãos ganham nova significação. O jardim, a palmeira e o pavão designam o paraíso terrestre; o tema erótico de Eros e Psique torna-se a sede da alma e o amor de Deus em Cristo; Hermes, símbolo da humanidade, representa o Bom Pastor. Há cenas do Antigo Testamento: Daniel e os leões, Adão e Eva. Ao fim do século II surgem símbolos de fato cristãos: multiplicação dos pães – o banquete eucarístico; adoração dos reis Magos – a entrada dos pagãos na Aliança;

4 Cf. Natasa Govekar, curadora. *Il rosso della piazza d'oro: Intervista a Marko Ivan Rupnik su arte, fede ed evangelizzazione*. p. 114-115.

5 Idem. p. 219-219.

6 Dale T. IRVIN; Scott W. SUNQUIST, *História do movimento cristão mundial: do cristianismo primitivo a 1453*, v. I, p.73.

e símbolos compreendidos por poucos, como a vinha e o peixe, *ichthys*⁷. Tais signos são encontrados na Espanha, na Ásia Menor, da África até o Reno, em traços sumários e uma estrita gama de cores. A Igreja não impõe um programa. As imagens, não cultuais, retratam momentos do Cristo ou da Virgem⁸. Como diz Evdokmov, nas catacumbas havia uma arte puramente significativa, didática, que proclama a salvação e traça seus instrumentos por meio de signos decifráveis, que:

Podem ser classificados em três grupos: 1) tudo o que se refere a água: a arca de Noé, Jonas, o peixe, a âncora; 2) tudo o que se relaciona com o pão e o vinho: a multiplicação dos pães, o trigo, a vinha; 3) tudo o que diz respeito à salvação e aos que foram salvos: os três jovens na fornalha, Daniel entre os leões, o pássaro fênix, Lázaro ressuscitado, o Bom Pastor. [...] Observa-se maior negligência na forma artística e ausência de um desenvolvimento teológico. O Bom Pastor não representa o Cristo histórico, mas quer dizer: o Salvador salva realmente⁹.

O culto cristão não era centrado em imagem, mas no altar do sacrifício. O templo não se limitava à mesa com a estátua de um deus, mas reunia uma comunidade em torno do banquete sagrado. Recusavam a imagem cultual, considerada expressão do culto pagão aos ídolos, como recusavam a imagem imperial, motivo pelo qual eram perseguidos. As imagens também contrariavam a Lei mosaica. A Igreja acabou aceitando a imagem no espaço cultual, não na forma de estátuas, mas de pinturas. Isso se deu após discussões teológicas da natureza do Cristo, quando surge uma doutrina das imagens que justifica em retrospecto seu uso cultual. Segundo Hans Belting, autores atuais retomam o argumento com o mesmo respeito dispensado ao ícone:

É assim que persiste o erro de acreditar que se tratava de uma interpretação originalmente cristã e originalmente intelectual da imagem, como se os cristãos tivessem tido uma relação clara, face a face das imagens cultuais de seus ancestrais pagãos. Mas não se deve deixar induzir por esse erro de uma doutrina apologética que sublima práticas existentes buscando uma justificativa teórica *a posteriori*. A doutrina dos ícones não pode então ser tomada tal qual, pois ela não deixa de ser um produto da controvérsia histórica em torno da imagem religiosa¹⁰.

Após a conversão constantiniana houve tranquilidade para produzir obras de exaltação da nova fé. Práticas religiosas helenísticas e romanas foram assimiladas, mas a maior herança veio da religião de Israel, como a oposição do Deus invisível e único aos deuses visíveis.

3. O Concílio Ecumênico Vaticano II

7 Do grego ΙΧΘΥΣ: Iésous Chistós Théou Yós Sóter.

8 Cf. Alain BESANÇON, *L'image interdite: une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, p. 206-207.

9 Paul EVDOKMOV, *L'art de l'icône: théologie de la beauté*, p. 149.

10 Hans BELTING, *Image et culte: une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, p. 193-194.

O Concílio Ecumênico Vaticano II¹¹ buscou a atualização e renovação da Igreja. Os documentos do Vaticano II exigiram estudo, prática, compreensão e iniciativa da hierarquia e dos cristãos. Além de aplausos e críticas, que não faltaram, houve quem se dispôs pôr em prática as conclusões, e também não faltou oposição, o que indica que a Igreja dá lugar a quem olha para a frente como a quem se prende ao passado e rejeita inovações¹². Segundo Libânio:

O modelo de Igreja-sociedade perfeita, cujos contornos visíveis e jurídicos se deixavam identificar, eclipsa-se diante da visão de uma Igreja-mistério que vem da Trindade, é-lhe ícone e orienta-se para ela. Recupera-se este aspecto de mistério, seja superando a visão objetivista pré-moderna, como revalorizando as fontes teológicas através das pesquisas históricas¹³.

A Igreja nunca se pronunciou tanto sobre a arte como na segunda metade do século XX. Porém, as declarações do próprio Concílio – sobre arquitetura, literatura, poesia, música e belas artes – foram raras e se concentram na Constituição sobre a liturgia, *Sacrosanctum concilium*. Pouco desenvolvidas, no entanto, são de grande valor e revelam uma audácia de concepção¹⁴.

3.1 O Vaticano II e as artes

Há três textos significativos da reflexão da Igreja sobre sua relação com a arte contemporânea: as constituições do Concílio Vaticano II – uma sobre a liturgia, *Sacrosanctum Concilium* e outra, *Gaudium et Spes*, da relação da Igreja com o mundo contemporâneo, e algumas palavras que Paulo VI dirigiu aos artistas antes do término do Concílio.

No *Sacrosanctum concilium*, a Igreja se diz amiga das belas artes, solicita seu ministério e espera mais que acolher obras novas ou preservar as antigas de serem descartadas quando muda o gosto (124). Não se limita ao papel de comandatária, quer formar artistas e reivindica a competência e o direito de julgar as obras (124 e 126). O Concílio concede às comissões nacionais diocesanas de arte sacra o cuidado desse julgamento (126). A Igreja não elegeu estilo (123): todos podem servir ao rito, mas não serão aceitos sem crítica (126), e admite os gêneros de cada época e região desde que sirvam aos edifícios e ritos sagrados com o respeito e honra devidos. E quer continuar “amiga das artes” (122), mas exigente: acolhe inovações contanto sejam capazes de suscitar obras em harmonia com a prática litúrgica e a doutrina¹⁵.

11 Maior evento católico do século XX. Convocado pelo Papa João XXIII em 25 de dezembro de 1961 e aberto oficialmente em 11 de outubro de 1962, foi encerrado pelo Papa Paulo VI em 8 de dezembro de 1965.

12 Cf. Dom Geraldo Majella AGNELO, Arcebispo Emérito de Salvador. Disponível em: www.paulus.com.br/institucional/odomingopalavra/9-de-dezembro-2o-domingo-do-advento. Acessado em 4 de jan. de 2013.

13 J.B. LIBANIO, O Concílio Vaticano II e a Modernidade. Disponível em: www.jbllibanio.com.br/modules/mastop_publish/?-tac=101. Acessado em 26 de jan. de 2013.

14 Cf. François BOESPFLUG, *Dieu et ses images: une histoire de l'Éternel dans l'art*, p. 445.

15 Cf. François BOESPFLUG, *Dieu et ses images: une histoire de l'Éternel dans l'art*, p. 445.

Paulo VI¹⁶ lembra a responsabilidade da Igreja no distanciamento da arte do seu tempo, estimula artistas a obter informação religiosa necessária à arte litúrgica e manifesta o desejo de retomar o diálogo com os artistas. Por fim, *Gaudium et Spes* (1965), no capítulo do diálogo com a cultura, encoraja a Igreja a aderir às correntes de arte contemporânea que, como expressão humana, ajudam a enraizar e exprimir a fé. Convida-se à promoção de uma “nobre beleza”:

A Igreja deve reconhecer as novas formas artísticas, que se adaptam às exigências dos nossos contemporâneos. Sejam admitidas nos templos quando, com linguagem conveniente e conforme as exigências litúrgicas levantam o espírito a Deus. Deste modo, o conhecimento de Deus é mais perfeitamente manifestado; a pregação evangélica torna-se mais compreensível ao espírito dos homens e aparece como integrada nas suas condições normais de vida. (GS 62)

4. Cláudio Pastro: um artista pós-Concílio

Pastro¹⁷ se via como um bom fóssoire: o coveiro das catacumbas, que prepara o pré-defunto, conforta a família, prepara a cova, até a “festa” da passagem, o velório, para conduzir essa alma ao paraíso. Como fóssoire, Pastro prepara o espaço sagrado. Sua obra revela aspectos da arte no Concílio como a volta às fontes, a nobreza da arte, seu lugar na fé cristã como ministério, o serviço à liturgia, a relação entre arte e inculturação. O artista se inspirou nos primitivos cristãos, nos traços e cores românicos e na dignidade hierática do ícone bizantino.

A arte havia se tornado acadêmica, secular, com temas religiosos, mas não sacra. O devocionismo levou os santos ao centro dos santuários¹⁸, no lugar de destaque. O *ad fontes* permite resgatar a arte do subjetivismo e dirigir a ação litúrgica ao Senhor. Como diz Pastro: “e a arte como expressão do belo, da presença, da glória de Deus, não poderia ser a mesma dos últimos séculos”¹⁹. A arte sacra, diz Boespflug, constitui

O mais alto nível que pode alcançar a arte religiosa e a arte em geral: aqui prevalece uma graduação que vai na contramão da tendência que prevaleceu desde o século XIX nos meios da arte e cultura, onde a arte religiosa foi geralmente considerada como um grau inferior da arte, ao ponto que os artistas não aceitavam, de bom grado, ser artista religioso, pois tinha um aspecto restritivo e pejorativo.²⁰

Para o Pastro, é a forma que faz a arte sacra, não o tema. Em seus projetos e progra-

16 Em 7 de maio de 1964.

17 Em 2008, na palestra “A ferida da Beleza”.

18 Santuário é o mesmo que presbitério: lugar mais importante de todo espaço celebrativo, por isso deve ser de preferência, visível a toda assembleia. Nele ficam: altar, sédia, ambão, cruz processional, relíquia do santo ou mártir.

19 Cláudio PASTRO, *Guia do espaço sagrado*, p. 13.

20 François BOESPFLUG, *Dieu et ses images: une histoire de l’Eternel dans l’art*, p. 445.

mas iconográficos, o artista nos lembra que Cristo é o celebrante, o sacerdote preside. Diz ele:

Porque celebramos unicamente o mistério pascal, a iconostase é um belo e proveitoso elemento litúrgico. Como centro é o Cristo, recomenda-se pintar um Pantocrator. É o Cristo, Mestre e Senhor, com a Escritura em sua mão esquerda contendo uma frase-mantra para a comunidade, por exemplo: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” ou “Eu faço nova todas as coisas.”²¹

5. Marko Ivan Rupnik: o artista da Beleza

O jesuíta e artista esloveno Marko Ivan Rupnik²² se inspira na Palavra de Deus e, como Pasto, tem como guia o Concílio Vaticano II no convite a reler o Primeiro Milênio, a era patrística, e buscar iluminação em períodos como o românico e o primeiro bizantino.

Rupnik observa que a cultura ocidental deu precedência à verdade e ao bom e negligenciou o belo ao reduzi-lo a algo decorativo, não necessário²³. Rupnik é especialista nos pensadores russos dos séculos XIX e XX que refletiram sobre a beleza, como Vladimir Solov’ev, Pavel Florenskij e Nicolas Berdiaev. Solov’ev sustenta que um bem que não se torna beleza é perigo para o homem, a ditadura do bem é suprema expressão do mal. A verdade que não se torna beleza é um monstro que destrói o homem. Em nome da verdade muitos morreram e em nome de ideias humanistas a época moderna matou dez milhões de pessoas. Solov’ev afirma que a ideia que não é capaz de encarnar-se como beleza demonstra sua impotência²⁴. Para Rupnik, o mártir Florenskij fez a melhor síntese: “a Verdade manifestada é o amor – Cristo – o amor realizado é a beleza. A beleza realizada é manifestação da verdade como amor”²⁵. Rupnik²⁶ sublinha que a arte cristã nasce nas catacumbas, na contramão da arte greco-romana, abandonando a ideia de perfeição. E que nasceu simbólica e deve ser simbólica²⁷.

6. Cláudio Pasto e Marko Ivan Rupnik

21 Cláudio PASTRO, *Guia do espaço sagrado*, p. 79.

22 Salloga d’Idria, 28 de novembro de 1954.

23 Em entrevista publicada no semanário “Igreja Viva”, suplemento do “Diário do Minho”, da arquidiocese de Braga: http://www.snpcultura.org/cultura_ocidental_negligenciou_o_belo_marko_rupnik.html, acessado em 12 de julho de 2018.

24 Cf. Marko Iva Rupnik. *L’autoritratto della chiesa, arte, bellezza e spiritualità*. Bologna: EDB Lampi, Centro Editoriale Dehoniano, 2015, p. 18.

25 Cf. Marko Ivan Rupnik. *Via della bellezza sapienza di vita. Museu della Basilica, Santa Maria delle Grazie, Quaderni 5*. Firenze: Edizione Feeria, 2007, p. 19.

26 Em palestra na PUC-PR, em set. de 2017.

27 11º Encontro Nacional de Arquitetura e Arte Sacra, realizado em Curitiba pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Segunda palestra do dia 20 de set. de 2017.

Pastro e Rupnik nunca se encontraram, tinham processos distintos – este e sua equipe trabalham com mosaico e Pastro com outras técnicas – mas a arte deles tem muito em comum: é serviço litúrgico, deve ser simbólica, levar o fiel à contemplação, ao desejo de se ajoelhar e rezar. Criticam a arte Renascentista, do deslumbre pelo virtuosismo. E veem o Barroco como tentativa fracassada de voltar à arte sacra. Ambos insistem que a Presença do Invisível só é percebida em uma cultura do símbolo, em que “as coisas e acontecimentos” indicam outra realidade. No universo limitado pelo visível, não há a ação do Mistério, apenas ação humana, fraca, limitada e até usurpadora. Os símbolos são sinais repletos, contêm a realidade.

O Iahweh de Isaías diz: “Eu sou o primeiro e o último, fora de mim não há Deus.” (Is 44:6). O Apocalipse cita o texto do profeta e acrescenta para os fiéis de cultura grega o simbolismo com a primeira e última letras do alfabeto: “Eu sou Alfa e Ômega, Aquele que é, Aquele que era e Aquele que vem, o Todo Poderoso” (Ap 1:8). Após a visão de Deus a presidir a criação, João ouve: “eis que faço nova todas as coisas” [...] “Eu sou Alfa e Ômega, o Princípio e o Fim” (Ap 21: 5-6). No capítulo final, Cristo assume os títulos reservados a Deus: “Eu sou alfa e Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim” (Ap. 22.13)²⁸.

Referências

BELTING, Hans. *Image et culte: une histoire avant l'époque de l'art*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.

BAUDRY, Gérard-Henry. *Les symboles du christianisme ancien: Ier-VII siècle*. Paris: Édition du Cerf, 2009.

BESANÇON, Alain. *L'image interdite: une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*. Paris: Gallimard, 2000. (Collections folio/essais)

BOESPFLUG, François. *Dieu et ses images, une histoire de l'Éternel dans l'art*. Paris: Éditions Bayard, 2008.

DAWSON, Christopher. *A Formação da cristandade: das origens na Tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval*. Tradução, Marcia Xavier Brito. É Realizações Editora: São Paulo, 2014.

EVDOKIMOV, Paul. *L'Art de l'icône: Théologie de la beauté*. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

GOVEKAR, Natasa. (a cura di). *Il rosso della piazza d'oro: Intervista a Marko Ivan Rupnik su arte, fede ed evangelizzazione*. Roma: Lipa Edizione, 2013.

IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial: do cristianismo primitivo a 1453*. São Paulo: Paulus, 2004. v. I

PASTRO, Cláudio. *Arte Sacra: o espaço sagrado hoje*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

RUPNIK, Marko Ivan. *Via della bellezza sapienza di vita*. Museu della Basilica, Santa Maria delle

²⁸ Cf. Gérard-Henry BAUDRY, *Les symboles du christianisme ancien: Ier-VII siècle*, p. 57-58.

Grazie, Quaderni 5. Firenze. Edizione Feeria, 2007

RUPNIK, Marko Ivan. *L'autoritratto della chiesa, arte, bellezza e spiritualità*. Bologna. EDB Lampi, Centro Editoriale Dehoniano, 2015.

SPIDLIK, Card.Tomas; RUPNIK, Marko Ivan. *Teología de la evangelización desde la belleza*. Traducción Pablo Cervera, Lourdes Vásquez, y Sol Corcuera. Madrid: Estudios Y Ensayos – Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2013.

As faces de Nossa Senhora na Literatura de Cordel de Rodolfo Coelho Cavalcante

Neffertite Marques da Costa¹

RESUMO

Considerando a presença de temas religiosos na Literatura de Cordel, o que foi apontado por estudiosos da área e diversos pesquisadores, e a forte devoção mariana, que caracteriza o catolicismo implantado e praticado no Brasil, o presente trabalho tem por objetivo analisar como a figura de Maria aparece nos folhetos publicados pelo poeta popular Rodolfo Coelho Cavalcante, um dos maiores poetas da Literatura de Cordel brasileira. Para tal, serão utilizados os folhetos disponíveis no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa, a saber: *Lágrimas de Nossa Senhora*, de 1946; *Os milagres de Nossa Senhora das Graças (A santa de Itaberaba)*, de 1955; *O menino que falou com Nossa Senhora*, de 1972; *Nossa Senhora das Graças*, sem data; *O milagre da Conceição*, sem data; e *História de Nossa Senhora de Nazaré que chorou no estado do Pará*, sem data.

Palavras-chave: Literatura de Cordel; Rodolfo Coelho Cavalcante; catolicismo popular; devoção mariana.

Introdução

A Literatura de Cordel brasileira, feita para o povo por poetas do povo, apresenta diversos elementos da religiosidade popular, algo presente na vida daqueles que consumiam os poemas impressos em folhetos a fim de baratear o custo de produção e o valor de venda. Assim, as figuras de Jesus, de Maria, dos santos católicos, do diabo e o relato de milagres são temas frequentes nesse tipo de literatura.

Esta pesquisa tem por objetivo a análise da figura de Maria nos folhetos publicados pelo poeta popular Rodolfo Coelho Cavalcante, um dos maiores nomes da Literatura de Cordel brasileira. Ele próprio apresentou uma relação muito interessante com a religião ao transitar pelo Catolicismo, Protestantismo, Pentecostalismo, Testemunha de Jeová, Espiritismo até optar por não ter uma religião.

Para tal, serão utilizados os folhetos disponíveis no acervo digital da Fundação Casa

¹ Especialista em Ciências da Religião e mestranda em Ciência da Religião na PUC-SP, com financiamento da CAPES e da Fundação São Paulo, mantenedora da PUC-SP. E-mail: profa.neffertite@gmail.com.

de Rui Barbosa, a saber: *Lágrimas de Nossa Senhora*, de 1946; *Os milagres de Nossa Senhora das Graças (A santa de Itaberaba)*, de 1955; *O menino que falou com Nossa Senhora*, de 1972; *Nossa Senhora das Graças*, sem data; *O milagre da Conceição*, sem data; e *História de Nossa Senhora de Nazaré que chorou no estado do Pará*, sem data.

1. Os folhetos de Rodolfo Coelho Cavalcante que falam de Maria

Os poemas de Rodolfo Coelho Cavalcante foram escritos em septilhas, estrofes de sete versos, com uma rima ABCBDDB, estrutura comum na Literatura de Cordel, com exceção dos poemas publicados nos folhetos *Os milagres de N. S. das graças (A “santa” de Itaberaba) – Maria Milza*, escrito em sextilhas, estrofes de seis versos, com uma rima ABCBDB, e *Nossa Senhora das Graças*, de estrutura bastante incomum, sendo parte em septilhas e parte em décimas, estrofes de dez versos, mantendo irregularidade nas rimas, por vezes ABBAACDDC e em outras AAAABCCCCB.

O poeta nasceu em 12 de março de 1919, em Rio Largo, hoje município de Gustavo Paiva, no Estado de Alagoas. Teve uma infância difícil, sobretudo pelo alcoolismo do pai, chegando a fugir várias vezes de casa, razão pela qual começou a trabalhar cedo. Entre 1934 e 1942, trabalhou no circo, onde adquiriu experiência como autor, ator, palhaço, mágico e administrador. Iniciou a publicação de folhetos em Teresina, no Estado do Piauí, se estabelecendo, em 1945, na Bahia, onde exerceu liderança junto aos demais poetas, organizando congressos de trovadores e violeiros. Se especializou nos folhetos de oito páginas, publicando mais de mil e setecentos folhetos, segundo seus biógrafos. Faleceu, em 1987, em frente a sua casa, em Salvador, vítima de um atropelamento.

O folheto *Lágrimas de Nossa Senhora*, de 1946, narra o que teria sido a vida de Maria, desde o seu nascimento, passando pelo casamento com José, até o nascimento e morte de Jesus, sempre em tom de louvação. As lágrimas de Nossa Senhora, título do folheto, seriam as perdas pelas quais ela passou, segundo o autor: a morte da mãe, depois a morte do pai, ficar grávida sem ter tido relações sexuais com o marido, o mundo não compreender a sua gravidez ser uma revelação de Deus, um ataque quando fugia para o Egito com José e Jesus, a perda de Jesus no templo e a Paixão de Cristo.

O folheto *Os milagres de Nossa Senhora das Graças (A santa de Itaberaba)*, de 1955, relata algumas curas milagrosas atribuídas à missão dada a jovem Maria Milza por Nossa Senhora das Graças: um cego de nascença, proveniente de Petrolina, no Estado de Pernambuco; um homem com tuberculose, do município baiano de Irará; uma jovem surda, proveniente de Encarnação, um bairro de Salinas da Margarida, no Recôncavo Baiano; e um homem paralítico, do município baiano de Nazaré.

O folheto *O menino que falou com Nossa Senhora*, de 1972, relata uma aparição de Maria a uma criança de nome José Geraldo Leite, em frente a Igreja Matriz de Ponte Nova, em Minas Gerais, noticiada pelo principal jornal da Bahia – A Tarde. Além da apresentação de curas milagrosas pelas mãos do menino, há profecias apocalípticas, de que o mundo não passaria do ano 2000, com uma Terceira Guerra Mundial, e que «as pragas das Escrituras» já estavam acontecendo no Nordeste; ao mesmo tempo, em que Maria faria um pedido de orações pela paz mundial. O autor cita o programa Pinga Fogo, da extinta TV Tupi, que fez duas entrevistas com Chico Xavier em 1971, e prossegue defendendo a possibilidade de reencarnação, coincidindo com a experiência religiosa que o poeta vivia no momento.

O folheto *História de Nossa Senhora de Nazaré que chorou no estado do Pará*, sem data, relata uma suposta aparição de Maria em 17 de maio de 1947, em Marapanim, no Estado do Pará, quando uma imagem, que ficava na casa de um devoto, foi levada para a igreja em procissão, após chorar 19 horas, revelando o motivo em aparição a jovem Luiza Gomes do Nascimento, justificado pelas zombarias feitas à imagem, pela vaidade das pessoas que discutem religião com as suas próprias doutrinas e pelo abandono da religião. O folheto apresenta profecias apocalípticas: uma terrível guerra em 1948; uma peste no Nordeste; uma epidemia no Amazonas; um terremoto no Maranhão; tempestade e furacão em Piauí, no Maranhão e na Bahia; eclipses solar e lunar em 1948 e 1950; uma grande revolução no mundo; poucas chuvas em 1948 e em 1949; e seca em 1950; apresentando uma conotação moralista.

O folheto *O milagre da Conceição*, sem data, narra detalhadamente um milagre ocorrido em uma igreja dedicada à Nossa Senhora da Conceição, quando um paralítico foi curado durante uma missa, após dezessete anos de uma enfermidade não diagnosticada pela medicina. O caso é atribuído como mais um dos milagres do Padre Antônio, da cidade de Urucânia, em Minas Gerais, que iria visitar a igreja durante a Festa de Nossa Senhora da Conceição, em dezembro. Pelo conteúdo do poema, deve ter sido publicado no mesmo período do folheto *Nossa Senhora das Graças*, no final da década de 1940.

O folheto *Nossa Senhora das Graças*, sem data, segundo os biógrafos do poeta, faz parte de ciclo de folhetos sobre o Padre Antônio Ribeiro Pinto, junto com folhetos *A vida do Padre Antônio (O milagroso de Urucânia)*, de 1947, *Os milagres do Padre Antônio*, de 1947, e *O sermão do Padre Antônio*, de 1948. Caracterizado como um poema de louvação, as denominações mais recorrentes para Maria são a de Mãe, a de Rainha e a de Estrela. A maioria das imagens utilizadas para Maria no poema vão ao encontro do discurso teológico: “Protetora dos humildes”, “Auxílio dos pecadores”, “Porto dos navegadores”, “Alívio dos sofredores”, “Pétala mimosa das flores”, “Salvadora dos fieis”, “Arca da Santidade”, “Advogada do céu”, “Horizonte dos perdidos”, “Consolo da cristandade”, “Espelho de todas mães”, “Esperança dos católicos”, “Símbolo da castidade” e “Manto da Perfeição”. Ressaltando constantemente a sua Imaculada Conceição, quando a chama de “Milagrosa de Urucania” a liga ao Padre Antônio Ribeiro Pinto e à religiosidade popular.

2. As faces de Nossa Senhora ou as figuras de Maria

Os poemas de Rodolfo Coelho Cavalcante, impressos na forma de folhetos da Literatura de Cordel, apresentam a forma como o povo se relaciona com a figura de Maria, apresentando as faces daquela que chamam de Nossa Senhora, o que remonta a um catolicismo medieval, característico do catolicismo ibérico implantado no Brasil e na América Latina. Na construção dessa imagem, o poeta transita entre as formas populares e o discurso teológico.

Maria aparece sempre como virgem, mãe, santa, rainha e estrela, se associando ao discurso teológico sobre Maria. Como elemento da religiosidade popular, Maria surge como a autora de milagres e a portadora de mensagens apocalípticas, escolhendo aqueles para quem aparecerá e irão proclamar a sua palavra, assim como por meio dos quais realizará os milagres, não ficando claro quem é o autor da ação na ótica popular, razão pela qual santificam aqueles que seriam os instrumentos da benção.

Nesse sentido, o povo, aqui na voz do poeta, declara que Maria Milza é uma jovem milagrosa, é a santa de Itaberaba e tenta explicar porque ela, assim como o Padre Antônio, realizava os milagres, dando as virtudes de ambos como a justificativa. Dessa forma, há um discurso moralista nessa religiosidade, que implicitamente, fornece um modelo de conduta cristã.

Os milagres de Nossa Senhora das Graças (A “santa” de Itaberaba)

Maria Milza se chama
Essa jovem milagrosa
Que cura todo cristão
Com uma força poderosa
Igualmente o Padre Antonio
Por ser ela virtuosa

(...)

Também hoje em Timbaúba
Um sacerdote romano
Por nome de Donizete
Por ordem do Soberano
Tem operado milagres
Para todo genero humano

Em Urucânia também
Um padre mui caridoso
Por nome de Padre Antonio
Por ser ele virtuoso
Curou muitas criaturas
Por ordem do Poderoso

Entre os folhetos analisados, este é o mais significativo para entender o catolicismo popular do período, já que os nomes de Maria Milza, Padre Antônio e Padre Donizetti aparecem em meio as curas milagrosas que o povo afirmava que eles realizavam, misturados às figuras de Maria e de Deus. Como uma última característica dessa religiosidade, percebe-se a forte presença da devoção à Nossa Senhora das Graças, sempre ligada à Imaculada Conceição, e, em menor escala, a devoção à Nossa Senhora de Nazaré, sendo estas as faces de Nossa Senhora na Literatura de Cordel de Rodolfo Coelho Cavalcante.

3. O catolicismo popular na Literatura de Cordel

Os personagens religiosos citados nos folhetos analisados estão ligados ao chamado catolicismo popular, que é a religiosidade praticada pelo povo sem a necessidade de explicações teológicas, sendo marcada pela forte devoção mariana e pela presença de elementos de outras religiosidades não cristãs. Embora haja a presença de representantes da hierarquia católica, como os padres Antônio Ribeiro Pinto e Donizetti Tavares de Lima, na religiosidade popular, é comum o povo seguir aqueles que consideram santos ou santas e profetas, como mostra o caso de Maria Milza.

Antônio Ribeiro Pinto nasceu em 2 de abril de 1879, em Rio Piracicaba, no Estado de Minas Gerais, em região próxima à capital Belo Horizonte. Filho de uma escrava, nasceu livre pela Lei de 1871. Foi criado com a ajuda dos tios, que o levaram, aos seis anos de idade, juntamente com a mãe, para Abre Campo, já na Zona da Mata, onde ele estudou. Aos vinte e um anos, se mudou para Alvinópolis, a fim de ingressar no seminário, onde se ordenou em 9 de abril de 1912, celebrando a sua primeira missa em Abre Campo. Tornou-se vigário no vizinho município de Santo Antônio do Gramma, onde atuou por vinte e seis anos, até se mudar para Urucânia, onde chegou em 11 de fevereiro de 1947. Devoto de Nossa Senhora das Graças e fiel ao dogma da Imaculada Conceição, rapidamente propagou o culto mariano, se empenhando na construção do Santuário de Nossa Senhora das Graças e distribuindo as Medalhas Milagrosas, cunhadas a partir de uma dita aparição de Maria a Catarina Labouré,

em Paris, em 27 de novembro de 1830.

Donizetti Tavares de Lima nasceu em Cássia, no sul do Estado de Minas Gerais, em 1882, e se ordenou em 1908, chegando ao município de Tambaú, na região de Ribeirão Preto, no interior do Estado de São Paulo, em 12 de junho de 1926. Atraiu milhares de pessoas para a localidade, pois atribuíam diversas curas milagrosas por meio de sua bênção. Semelhante ao Padre Antônio Ribeiro Pinto, sonhou em construir um santuário para a sua santa de devoção, Nossa Senhora Aparecida, a quem atribuíam os milagres, após uma imagem, réplica da imagem localizada no Santuário Nacional de Aparecida, que havia sido encomendada para a Paróquia de Tambaú, permanecer intacta no incêndio, ocorrido em 1929, na Igreja Matriz de Santo Antônio. O sacerdote faleceu em 16 de julho de 1961, quando iniciaram as obras de construção do santuário, ficando pronto em 1966.

Maria Milza dos Santos, conhecida como Mãezinha de Alagoas ou Mãezinha dos Pobres, atraiu multidões para o povoado de Alagoas, no município de Itaberaba, na região da Chapada Diamantina, no Estado da Bahia. Ela afirmava ter visto, em 1950, uma aparição de Maria embaixo de um pé de umbuzeiro, local onde foi erguido o Santuário de Nossa Senhora das Graças. Os relatos contam que ela recebia os fiéis derramando sobre as suas cabeças uma água, considerada abençoada, acompanhada pelas orações *Ave-Maria* e *Salve-Rainha*. Faleceu em 17 de dezembro de 1993, permanecendo, até hoje, as peregrinações ao santuário, no dia da Festa de Nossa Senhora das Graças, em 27 de novembro.

Conclusão

A forte presença de temas religiosos na Literatura de Cordel brasileira se confirmou na obra de Rodolfo Coelho Cavalcante. O poeta produziu um número significativo de folhetos dedicados a Maria, apresentando as faces por quais a Nossa Senhora era vista na religiosidade popular: fonte de milagres, já que seria uma santa mãe, a virgem escolhida por Deus, a rainha dos seres humanos, e, como uma estrela-guia, trazia revelações para a humanidade. Também mostrou um povo em busca de milagres, circulando pelo Nordeste e até para regiões mais distantes, em Minas Gerais e em São Paulo, atrás de taumaturgos, razão pela qual consumiam os folhetos em busca das histórias de milagres já ocorridos.

Percebe-se uma relação de interdependência entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular, em que os dois precisariam um do outro para operar. Embora com as suas próprias crenças e com um modo de agir diferente do que sugeria a hierarquia católica, em um cenário em que ser brasileiro ainda significava ser católico, as pessoas precisavam da religião oficial para se legitimarem religiosamente, assim como esta precisava do povo para manter a sua hegemonia. Dessa forma, mesmo que de forma muito particular, os devotos

mantiveram a comemoração das suas devoções de acordo com o calendário litúrgico, assim como os diversos cultos marianos, o que merece ser aprofundado em outra pesquisa.

Referências

Arquidiocese de Mariana – Santuário Urucânia. Disponível em: <http://santuariourucania.com.br> Acesso em 11 de junho de 2018.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

CURRAN, Mark J. *A presença de Rodolfo Coelho Cavalcante na moderna literatura de cordel*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Casa de Rui Barbosa, 1987.

Fundação Casa de Rui Barbosa – Literatura de Cordel – Rodolfo Coelho Cavalcanti. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=cordelfcrb&pagfis=50614>. Acesso em 11 de junho de 2018.

Padre Antônio Ribeiro Pinto. Disponível em: <https://padreantonioribeirópinto.wordpress.com>. Acesso em 11 de junho de 2018.

Santuário Nossa Senhora Aparecida – Tambaú – SP. Disponível em: www.padredonizetti.tambau.com. Acesso em 11 de junho de 2018.

Secretaria Municipal de Cultura de Itaberaba – Povoado de Alagoas. Disponível em: http://nossaculturasempre.blogspot.com/p/blog-page_8.html. Acesso em 11 de junho de 2018.

WANKE, Eno Teodoro. *Vida e luta do trovador Rodolfo Coelho Cavalcante*. Rio de Janeiro: Folha Carioca Editora Ltda., 1983.

Deus como vazio sagrado em Augusto dos anjos: uma leitura Tillichiana.

Joe Marçal G. Santos¹

RESUMO

A obra de Augusto dos Anjos é modernista na medida em que, rompendo com uma teopoética positiva, transcendentalista e encantatória própria ao Parnasiano-Simbolismo, inaugura uma poesia crítica, materialista, imanentista e marcada profundamente pelo sentimento de angústia, tornando o “eu” tema determinante de sua obra. Nem por isso, contudo, deixa de operar criativamente a partir de uma teopoética, ainda que marcadamente crítica e negativa. O objetivo desta comunicação é evidenciar estes aspectos em imagens poéticas do divino em Augusto dos Anjos, a fim de analisá-los na perspectiva da teologia da arte de Paul Tillich. O conceito-metáfora tillichiano de vazio sagrado, segundo o qual Tillich identificava o “estilo religioso” (de caráter crítico e profético) do expressionismo e do neorrealismo, nos permitirá perceber como a poesia de Augusto dos Anjos realiza, ela mesma, uma hermenêutica estético-teológica de sua época, em profunda dívida com certa tradição filosófico-estética europeia e, ao mesmo tempo, enraizando o fazer poético no modernismo brasileiro.

Palavras-chave: Poesia. Modernismo. Religião. Augusto dos Anjos. Paul Tillich.

Introdução

A obra de Augusto dos Anjos se afirmou como modernista na crítica literária brasileira muito em acordo com sua ruptura com uma *teopoética* parnasiano-simbolista, positiva e transcendentalista. Com a noção de teopoética, refiro-me ao princípio crítico-criativo que orienta a expressão literária – numa metáfora, o “espírito” que anima a letra, que por seu caráter existencial e ontológico tem uma qualidade religiosa implícita. A ruptura de Anjos, portanto, se dá mais nesse nível, o “do espírito”, do que na dimensão formal. Mas não deixa de repercutir nesta, inaugurando, ainda que de modo muito devedor ao formalismo estético vigente, uma *poesia crítica, imanentista e marcada profundamente pelo sentimento de angústia* (SANTOS, 2014; GIL, 2006; GULLAR, 2011; BARROS, 1974).

Nesse quadro, ao tratar da realidade do mundo e da vida à sombra da finitude e da morte, Anjos inverte a condição do poeta de seu tempo: do lugar abstrato, distante, puro e superior, ele se lança no mundo, projetando-se numa constante primeira pessoa que, na

¹ Doutor em Teologia (IEPG-EST) com pós-doutorado (PDJ-CNPq) em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS). Professor no Núcleo de Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (UFS), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cinema da UFS. E-mail: jmg Santos@yahoo.com.br.

medida em que vê a negação e a finitude como elementos determinantes da realidade, compartilha e sofre dessas mesmas qualidades em si mesmo (SANTOS, 2014). Nem por isso, contudo, deixa de operar criativamente. Ou seja, a apostasia de uma condição lírica “encantatória” (GIL, 2006) e de um repertório transcendental não implicam, em Anjos, numa ausência de criatividade poética teológica, ainda que esta opere numa via crítico-negativa. O objetivo desta comunicação é evidenciar aspectos dessa teopoética em imagens do divino em Augusto dos Anjos e analisa-las na perspectiva da teologia da arte de Paul Tillich.

1. A morte de Deus na arte moderna: a noção tillichiana de “vazio sagrado”

Terry Eagleton, em *A morte de Deus na cultura* (2014), argumenta o quanto somos devedores ao Romantismo e, por conseguinte, à teologia negativa que define sua qualidade nostálgica. Em grande medida, segundo ele, a arte ocidental opera funerariamente, e se divide entre aqueles estilos que permanecem num velório divino sem fim e aqueles outros que pretendem pôr a última pá de cal sobre o féretro divino. Tudo se decide, portanto, em torno da nostalgia da falta que essa referência totalizante, a ideia de Deus, tem na profusão de sentidos da cultura contemporânea.

A teologia da cultura de Paul Tillich² toma exatamente esse fenômeno como objeto de análise e hermenêutica da arte e de outras diferentes facetas da cultura moderna. O faz, vale dizer, em cumplicidade com tal nostalgia. Isso se expressa em diferentes momentos e sob diferentes acentos na obra do autor. Na Alemanha de 1928, à sombra do fascismo, após uma década de entusiasmo histórico na República de Weimar, Tillich escreve *Über gläubigen Realismus* – cuja tradução “sobre o realismo crente” oculta muito do apelo visionário implicado, tal como se pode ver nas seguintes palavras:

A realidade empírica das coisas é novamente procurada. Contudo, não por ela mesma e sim como expressão da *Gehalt* objetiva que é o poder inerente das coisas (...) O expressionismo rompeu as formas externas das coisas a fim de expressar sua *Gehalt*; o Novo Realismo volta-se deliberadamente à forma externa a fim de mostrar o poder inerente das coisas em e por meio de sua forma externa. Dessa maneira, suas obras tem uma estranha e geralmente inquietante suspensão entre experiência e transcendência (...) seu sucesso depende do quanto elas não rejeitem nossa situação e apreendam o transcendente, não apenas de modo abstrato e paradoxal, mas em poder de vida e com símbolos criativos (TILLICH, 1987, p. 194 – tradução nossa).³

² Em 1959, Tillich reúne escritos em um livro sob o título *Theology of culture* (*Teologia da cultura*, tradução de Jaci Maraschin, Fonte Editorial, 2011). Contudo, a noção de teologia da cultura sintetiza, desde 1919, a partir do escrito programático *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (Sobre a ideia de uma teologia da cultura), a própria compreensão de teologia para Tillich, segundo a qual a própria *Systematic Theology* (1951-1963) (*Teologia Sistemática*, tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Kornödörfer e revisão de Enio R. Mueller, Sinodal, 2005), obra magna do autor, é realizada, entendendo-a como uma hermenêutica teológica da modernidade.

³ Do original: “Die empirische Realität der Dinge wurde wieder aufgesucht, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern als Ausdruck des objektiven Gehaltes, der inneren Mächtigkeit der Dinge. (...) der Expressionismus hatte die äußere Form zerbrochen, um den inneren Gehalt auszudrücken; der neue Realismus wendet sich in voller Hingabe an die äußere Form, um in ihr und durch sie die innere Mächtigkeit der Dinge zu schauen. Darum haben ihre Werke ein eigentümliches, oft unheimliches Schweben zwischen

A noção de *Gehalt* é fundamental para a teologia da cultura (TILLICH, 1973): postula uma dimensão autotranscendente inerente à atividade cultural, que é a vida espiritual humana. Poderíamos traduzi-la como “conteúdo substancial”, que é a infinita possibilidade de realizar sentido do ser humano, determinando-o enquanto horizonte simbólico que, nestes termos, está sempre um passo adiante de si.⁴ Essa qualidade paradoxal (referente-ausente) está expressa no conceito de *incondicional*, com a qual Tillich traduz seu princípio teológico apofático. De fato, a noção de incondicional remete à noção de Deus, mas se inscreve na atividade simbólica do ser humano e não numa ontoteologia (cf. ABREU, 2017). Isto é, para Tillich, Deus é uma noção tão crítica quanto criativa, desde a qual ele argumenta mais uma antropologia religiosa do que uma dissimulada teologia teísta.

Desse modo, a dimensão crítica da noção de Deus se expressa na metáfora de “vazio sagrado”. Ela está presente em análises que Tillich desenvolve tardiamente, no pós-Segunda Guerra e em seu exílio. O texto *Religion and Secular Culture*, de 1946, assim o sintetiza:

Uma “teologia da cultura” hoje é, antes de tudo, uma teologia do fim da cultura, não em termos gerais, mas na análise concreta do vazio constitutivo da maior parte de nossas expressões culturais (...) Muitas vezes, a impressão é de que há alguma grandeza apenas naquelas criações culturais nas quais a própria experiência do vazio é expressa. Pois essa expressividade só é possível com base em um fundamento mais profundo que a cultura como tal, que é *preocupação última*, mesmo aceitando o vazio, inclusive em relação à cultura religiosa. Onde isso acontece, o vácuo da desintegração pode se tornar um vácuo no qual a criação é possível, um “vazio sagrado”, por assim dizer, que traz uma qualidade de espera, de “não ainda”, de um quebrantamento por sobre e desde o interior de toda a nossa criatividade cultural (TILLICH, 1990, p. 202 – tradução nossa).⁵

A natureza deste vazio é de ordem subjetiva e o protesto a ele só se pode dar desde uma criatividade mobilizada em seu “interior”, a partir de seu “fundamento”, uma *preocupação última*. Assim que, na qualidade de “protesto” presente na arte, frente ao vazio generalizado da cultura, Tillich identificava um “estilo religioso”, de caráter crítico e profético. Como vimos acima, em 1928 ele já o afirmara em relação ao expressionismo e o neorrealismo. Seu

Erfahrung und Transzendenz. Der unbewußte Kunstwille strebt einem gläubigen Realismus zu. Zahllose Tendenzen formaler und inhaltlicher Art durchkreuzen diese Entwicklung. Und schließlich hängt ihr Erfolg davon ab, inwieweit es unserer Zeit überhaupt vergönnt ist, die Unbedingtheit der Transzendenz zu erfassen, und zwar nicht nur in Abstraktion und Paradoxie, sondern lebensmächtig und symbolkräftig.”

4 Tomo de empréstimo a imagem de horizonte de Rubem Alves (2009), em *O que é religião?*, ao tratar dos “símbolos da ausência” como a dimensão simbólica e fundante da cultura, na qual também pulsa a religião.

5 Do original: “A present ‘theology of culture’ is, above all, a theology of the end of culture, not in general terms, but in a concrete analysis of the inner void of most of our cultural expressions. (...) Often one gets the impression that only those cultural creations have greatness in which the experience of the void is expressed. For it can be expressed powerfully only on the basis of a foundation which is deeper than culture, which is ultimate concern, even if it accepts the void, even in respect to religious culture. Where this happens the vacuum of disintegration can become a vacuum out of which creation is possible, a “sacred void,” so to speak, which brings a quality of waiting, of “not yet,” of a brokenness from above into all our cultural creativity. It is not an empty criticism, however radical and justified such criticism may be. It is not an indulgence in paradoxes that prevents the coming—down to concreteness. It is not cynical detachment with its ultimate spiritual dishonesty. It is simple cultural work out of, and qualified by, the experience of the sacred void. This is the way, perhaps the only way, in which our time can reach a theonomous union between religion and culture.”

otimismo redentivo em relação ao que efetivamente essa arte pode proporcionar parece ter se arrefecido, mas sua análise opera do mesmo modo e parte dos mesmos princípios, sugerindo-nos a noção de Deus como categoria analítica de expressões da criatividade cultural.

2. O(s) Deus(es) de Augusto dos Anjos

Os usos expressivos da noção de Deus⁶ e noções correlatas em poemas de Anjos indicam, pelo menos, três tipos de representação teológica recorrentes:

Primeiro, uma representação teísta do divino que acentua Deus como ser superior e supranatural, de uma transcendência localizada (referências à “céu”, “lugar celestial” etc.) inacessível, desde a qual mantém numa relação de juízo e punitiva em relação ao poeta. Poderíamos examinar ocorrências desta representação nos poemas *Viagem de um vencido* (“No Céu, de onde se vê o Homem de rastros”); *Idealização da humanidade futura* (“a luz que os Céus inflama”); *As cismas do destino* (“Ah! Com certeza, Deus me castigava”) *A um carneiro morto* ; *Soneto (a meu pai doente)*, dentre outros.

Segundo, uma representação teísta do divino, em extensão ao que acima apontamos, mas sob crítica enfática e/ou sutil, sugerindo-lhe desgaste, ineficiência, perda de sentido – *As cismas do destino* (“Ninguém compreendia o meu soluço / Nem mesmo Deus!” e “Escarrar de um abismo a outro abismo... em toda a moral do cristianismo”); *Os doentes* (“Amanhã, como Cristo, reaparece / Na universalidade do carbono”); *Gemidos de arte* (estes dois últimos, com uma nota de deslocamento em torno da ideia de Deus e Cristo, este em *Gemidos de arte* para figurar os propósitos do poeta com sua poesia, um messianismo trágico – também *Barcarola...*); *A ilha de Cipango*; *Poema negro*; dentre outros.

Terceiro, uma representação não-teísta do divino, incomensurável e, ao mesmo tempo, vinculado à natureza, à vida e à matéria como princípio que tanto pode ordenar quanto desordenar e transformar a realidade (um *pantenteísmo*, por assim dizer) – como se pode ver nos poemas *Monólogo de uma sombra*; *Agonia de um filósofo*; *Soneto* (ao filho natimorto); *Debaixo do tamarindo*; *O deus-verme*; *Sonho de um monista*; *Mater Originalis*; *Último credo*; *Os doentes* ; *Noite de um visionário* dentre outras. Vale notar, há neste conjunto uma série de ocorrências com traços orientalistas.

São representações, contudo, que, em alguns poemas mais e em outros menos, se entrelaçam e dialogam entre si, com uma tônica evidente no terceiro tipo de representação. Nesta, o repertório se enriquece em metáforas ambíguas, confundindo-se em um princípio de entendimento do mundo e de si mesmo (cosmológico e antropológico) – muito evidentes em “poemas longos” (GULLAR, 2011, p. 59) – nos quais mais se expressa a condição extática

⁶ Há, em Anjos, uma recorrência retórica do vocativo “Meu Deus” que não nos interessa nesta análise.

do eu lírico anjosiano. Em termos de estrutura, em seu conjunto, estes são poemas que, de modo muito recorrente, narram uma situação na qual o sujeito lírico enxerga o mundo sob uma radical angústia racional e existencial – nas palavras de Tillich (2005, p. 123, 126), o “choque ontológico” – e, de repente, se vê diante de uma visão ou voz que lhe “revela” o mistério que define a realidade. Este “algo mais”, contudo, tem sempre um caráter crítico e se evidencia na finitude. Isto é, trata-se de uma revelação que, para Anjos, não tem um desdobramento redentivo positivo, que afirme quaisquer dimensões outras, “para além” das condições da existência como tal. Antes, pelo contrário, a possibilidade de redenção, para Anjos, não se dá por uma evasão, mas sim pela própria via da negatividade e finitude, bem como da redução do sujeito a sua “criaturalidade”, especialmente frente a morte.⁷

No soneto *O deus-verme*, este argumento está *sintetizado* numa inversão importante: a “deidade” do verme é louvada justamente em sua relação com a morte. Nele, os predicados de onipresença e onipotência divina estão associados à condição dessa criatura minúscula e desprezível – o “verme”, neste caso –, cuja condição divina está, em contraste com o uma ideia comum de deus, “livre das roupas do antropomorfismo” e atrelada ao processo constante de desgastar e consumir tudo o que encontra, denotando uma ideia de divino com vocação eminentemente crítica. Vejamos cada estrofe do soneto:

Fator universal do transformismo.
Filho da teleológica matéria,
Na superabundância ou na miséria,
Verme – é o seu nome obscuro de batismo.

No primeiro quarteto, o poeta introduz seu tema e personagem. O tema é ontológico: trata-se do princípio – “fator universal” – transformador que age incondicionalmente – “na superabundância ou na miséria” – na estrutura da realidade – “teleológica matéria”. Os versos estão prontos para introduzir um verdadeiro demiurgo (sugestão dada desde o título do poema), mas o que nos é apresentado é o *verme* – com o destaque em itálico pelo próprio autor.

Jamais emprega o acérrimo exorcismo
Em sua diária ocupação funérea,
E vive em contubérnio com a bactéria,
Livre das roupas do antropomorfismo.

O segundo quarteto descreve-o a partir de seu modo de ação, de relacionar-se e sua aparência. Age sem fazer acepção moral ou espiritual daquilo com que se ocupa constante-

⁷ É a partir deste argumento, bastante recorrente em Anjos, que se torna relevante perceber sua teopoética “inclinada” ao Oriente. Ver, por exemplo, *Budismo moderno*.

mente, que é caracterizado pela morte. O faz em aliança com essa outra criatura pequena, a bactéria, longe dos olhos humanos e, por isso, com uma aparência “livre de antropomorfismo”, em total estranheza com qualidades humanas.

Almoça a podridão das drupas agras,
Janta hidrónicos, rói vísceras magras
E dos defuntos novos incha a mão...

O poeta continua, no primeiro dos dois tercetos, caracterizando o verme por sua presença ativa onde esteja a putrefação, a doença, a fome e a morte. Tal é a transformação universal referida inicialmente; que se dá sob a responsabilidade diligente e quieta do verme.

Ah! Para ele é que a carne podre fica
E no inventário da matéria rica
Cabe a seus filhos a maior porção! (ANJOS, 2011, p. 100)

Finaliza o soneto com exclamações. Se tudo o que é vivo morre, tudo é dado ao verme, de cujo despojos – o “inventário da matéria rica” – garante a herança aos seus filhos, isto é, a continuidade desse processo que é a vida em sua elementar organicidade. É neste lugar, que este deus-verme age invisível e sutilmente. O “Deus” de Augusto dos Anjos ganha, neste poema, uma imagem sugestiva, com uma surpreendente associação com a simbólica cristã, de um Deus esvaziado, aqui porém numa *kenosis* que vai além da própria forma humana; que assume a morte como sua própria possibilidade; e nestas condições permanece presente e, nestes termos “vivo”, na vida de seus filhos.

Conclusão

Segundo o que vimos acerca do conceito-metáfora tillichiano de vazio sagrado, a poesia de Augusto dos Anjos realiza, ela mesma, uma hermenêutica estético-teológica em profunda correlação com sua época e contexto. É uma obra inscrita na tradição filosófico-estética europeia e, ao mesmo tempo, enraizada no processo literário brasileiro, inaugurando uma estética modernista especificamente na poesia. A modulação de imagens de Deus e do divino em diferentes poemas aponta para uma teopoética crítico-negativa, muito alinhada à compreensão de Tillich acerca da relevância religiosa da arte contemporânea, na medida em que esta dá lugar em suas obras para a expressão de vazio de sentido da cultura contemporânea. Tal vazio, contudo, não depende de uma visão de mundo teológica positiva e teísta, mas se inscreve na própria criatividade cultural e aponta, em última análise, para um vazio

constitutivo da produção de subjetividade em nosso tempo.

Referências

ABREU, Fábio H. de. “Richtung auf das Unbedingte” and “Self-Transparency”: The Foundations of Paul Tillich’s Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919-1925). **Correlatio** v. 16, n. 1 - Junho de 2017.

ALVES, Rubem. **O que é religião?** 9.ed. São Paulo: Loyola, 2009.

ANJOS, Augusto dos. **Toda poesia**. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

BARROS, Eudes de. **A poesia de Augusto dos Anjos**: uma análise da psicologia e estilo. Rio de Janeiro : Gráfica Ouvidor, 1974.

EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Tradução: Clóvis Marques (*Culture and the Death of God*, 2014). Rio de Janeiro: Record, 2016. Recurso eletrônico. Kindle edition.

GIL, Fernando Cerisara. **Do encantamento à apostasia**: a poesia brasileira de 1880-1919: antologia e estudo. Curitiba: UFPR, 2006.

GULLAR, Ferreira. **Augusto dos Anjos ou vida e morte nordestina**. In. ANJOS, Augusto dos. *Toda poesia*. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

SANTOS, Joe Marçal G. *Viagem de um vencido*, de Augusto dos Anjos: literatura, religião e modernidade em perspectiva teológica. **Paralellus**, v. 5, n. 10, p. 233-250, 2014.

TILLICH, Paul. Religion and Secular Culture (1946). In.: PALMER, Michael (Ed.). **Paul Tillich Main Works/Hauptwerke** : writings in the Philosophy of Culture. Berlin : New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk BmbH, 1990, v.2, p. 197-207.

TILLICH, Paul. Über gläubigen Realismus (1928). In.: CLAYTON, J. (ed.). **Paul Tillich Main works/Hauptwerke** : writings in the philosophy of religion. Berlin/New York : De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk BmbH, 1987. v.4, p. 193-212.

TILLICH, Paul. **What is religion?** New York: Harper & Row, 1973.

Êxtases do eu em um mundo dilacerado: uma análise da poética anjosiana em perspectiva estético-teológica

Luciana dos Santos Bomfim¹

RESUMO

As reflexões desenvolvidas no presente estudo apresentam uma análise do eu lírico do poeta paraibano Augusto dos Anjos na perspectiva da Teologia da Cultura desenvolvida por Paul Tillich. A poesia anjosiana caracteriza-se pela apresentação de um eu lírico que é tema de si mesmo, ou seja, é o eu que por meio da experiência extática figura a realidade da sua condição e assim, compreende a sua existência diante do mundo que esvazia seu ser. O título escolhido representa essa complexidade da vida humana, trazendo para o debate a dicotomia subjetividade e objetividade, na medida que o êxtase em Paul Tillich apresenta-se como um estado de consciência provido de razão que culmina com a revelação. Considera-se para o objetivo apresentado, portanto, compreender a poesia enquanto produção cultural que realiza uma mediação entre o simbólico e o real, caracterizando-se como uma representação subjetiva que expressa a incondicionalidade de sentido.

Palavras-chave: Augusto dos Anjos. Literatura. Religião. Teologia da Cultura. Paul Tillich.

Introdução

Augusto dos Anjos (1884-1914), é um poeta paraibano que marcou a literatura brasileira pela poesia escrita com versos marcados pela figura constante da morte, da doença e das mazelas que afligem o ser humano. Apresentava uma poesia caracterizada por um eu lírico que é tema de si mesmo e que em condição extática caracteriza a sua visão do mundo e assim, busca compreender a sua existência.

As minhas roupas, quero até rompê-las!
Quero, arrancado das prisões carnis,
Viver na luz dos astros imortais,
Abraçado com todas as estrelas! (Anjos, 2016, p. 192).

Os versos em destaque do soneto *Queixas Noturnas*, mais do que o pessimismo que por muito tempo caracterizou a poesia anjosiana, nos permite olhar para um eu lírico que se encontra aprisionado ao mundo em sua perspectiva carnal, no entanto, contempla-se

1 Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe. Pós-graduada em Metodologia da Língua Inglesa pela Faculdade Atlântico/SE. Graduada em Pedagogia Licenciatura Plena pela Faculdade Pio Décimo/SE. Professora de Educação Básica na Secretaria Estadual de Educação de Sergipe. Membro do Grupo de Pesquisa Correlativos: Estudos em Cultura e Religião - GPCOR/CNPq E-mail: luckybomfim@gmail.com lattes: <http://lattes.cnpq.br/5210144841748285>

arrancado dessa prisão para viver na luz. Uma luz que vem dos astros imortais, que ligam o eu lírico a uma preocupação última, ao que toca-o incondicionalmente.

Assim, compreendemos a literatura anjosiana como uma obra capaz de representar a realidade, proporcionando uma ressignificação do mundo, pondo em evidência o mundo sem encobrir-lhe as mazelas. Ou seja, é uma poesia que revela algo de si mesmo e do mundo, buscando na condição extática do sujeito o que há além da realidade que a ele se apresenta.

Não me incomoda esse último abandono.
Se a carne individual hoje apodrece,
Amanhã, como Cristo, reaparece
Na universalidade do carbono! (Anjos, 2016, p. 286)

Veja-se no fragmento de *Os doentes*, como o eu (sujeito) sofrendo no mundo (objeto), não se incomoda com a condição, pois considera o seu reaparecimento, em outro tempo, em outra situação, ainda que este seja em forma de carbono².

A interpretação da poética anjosiana sob a prerrogativa da relação entre símbolo e poesia permitirá a realização de uma análise hermenêutica-existencial da obra de Augusto dos Anjos. Realizar-se-á essa abordagem a partir da correlação existente entre religião e cultura, com atenção as características estéticas do eu lírico e sua expressão da incondicionalidade de sentido, apropriando a teologia de assuntos relativos à cultura, considerando-a como um lugar em que se percebe o “locus teológico, manancial de experiências revelatórias e espaço onde se manifestam sinais de busca do Sagrado e rastros de contatos com o Incondicional” (CALVANI, 2010, p. 60).

1 Uma poesia que revela o mundo

Na poesia anjosiana, o eu lírico toma para si a tarefa de apresentar ao mundo a dor que lhe dilacera. São versos carregados de incompreensão, angústia, aflição, honestidade, tortura, dilaceração. Em sua única obra, Augusto dos Anjos nos convida a participar da inquietude do seu eu lírico atormentado pelo mundo que o cerca.

Assim, Augusto protesta³, por meio do inconformismo diante da vida, da mágoa e

2 O carbono, enquanto elemento químico, pode ser encontrado em todo universo.

3 “O princípio protestante salienta a distância infinita entre Deus e ser humano” (Tillich, 2009, p. 113). O estilo anjosiano nos coloca, ainda que de forma brutal, em contato com o grotesco do mundo, sua recepção nos “exige enorme coragem para a aceitação do seguinte paradoxo: “o pecador é justificado”, isto é, nossa angústia, culpa e desespero são objetos da aceitação incondicional de Deus” (Tillich, 2009, p. 113-114).

da dor que ela nos impõe, do abismo das nossas incertezas. Utilizando uma linguagem científica, Augusto aprofunda a discussão acerca da existência humana, pois ao se confrontar com a morte; o ser humano se dá conta dos infortúnios da sua existência e da fragilidade da vida.

Observa-se que a literatura em Anjos se apresenta sob as características da Teologia da Cultura ao compreender que “poemas e música podem se tornar objetos da teologia, não sob o ponto de vista de sua forma estética, mas de seu poder de expressar, em e através de sua forma estética, alguns aspectos daquilo que nos preocupa de forma última” (Tillich, 2005, p. 31).

Lançaremos, metodologicamente, um olhar inicial sob o nosso objeto de estudo, buscando encontrar as imagens que nos remetem a experiência do incondicional, ou seja: “aquela imagem que, uma vez nascida, ressoa *incondicionalmente* e repercute numa fala original do indivíduo acerca de si mesmo e do mundo que o cerca” (Santos, 2006, p. 157).

1.1 Aspectos do eu lírico anjosiano

Em Augusto, a aproximação com a realidade é exaltada, a beleza retratada em sua poesia é aquela que provoca estranhamento, assim, apresenta-se como uma poesia que não difere do convencional, mas que desperta para uma análise crítica do homem e sua existência.

Sua poesia não se caracteriza somente pelo egocentrismo que o nome da sua única obra nos aponta, mas, insistentemente nos remete a pequenez humana. Através da sua frieza e do seu ceticismo em relação ao mundo, o poeta nos revela uma sensibilidade diante do infortúnio da característica humana mais particular: de um ser que vive em constante solidão até no momento do seu desaparecimento.

Eu sou aquele que ficou sozinho
Cantando sobre os ossos do caminho
A poesia de tudo quanto é morto! (Anjos, 2016, p. 247)

Em relação ao niilismo, encontramos em Anjos a perspectiva do Nada como uma dualidade da vida e da morte. O niilismo se apresenta como resultado da decadência dos valores (o verdadeiro, o bom e o belo), valores estes que faziam o ser humano esperar pelo inatingível. Com a “morte de Deus”, este sonho é rompido, porém há algo que ainda perdura,

que não se extingue com a finitude humana.

Ao terminar este sentido poema
Onde vazei a minha dor suprema
Tenho olhos em lágrimas imersos...
Rola-me na cabeça o cérebro oco.
Por ventura, meu Deus, estarei louco?!
Daqui por diante não farei mais versos. (Anjos, 2016, p. 186)

Tanto a morte quanto a vida têm caráter material e concreto na poesia anjosiana. Sua poesia destrói e recria a vida, a realidade se apreende “grosseiramente” e assim justifica a nossa existência, pois, “o mundo ideal nunca é passível de realização no interior do mundo real” (Heidegger, 2003, p. 484). Seguindo este caminho, o poeta se caracteriza pelo protesto que impetra através do seu fazer poético. Mostra, pois, que tem coragem, ainda que na ausência de sentido, concentrar-se em sua preocupação última⁴.

Quando o homem, resgatado da cegueira
Vir Deus num simples grão de argila errante,
Terá nascido nesse mesmo instante
A mineralogia derradeira!
[...]
A Verdade virá das pedras mortas
E o homem compreenderá todas as portas
Que ele ainda tem de abrir para o Infinito! (Anjos, 2016, p. 227)

Em “Monólogo de uma Sombra”, Augusto apresenta-nos a característica básica do seu fazer poético, não se tratava de arte para exaltação da beleza ou do bom gosto, nem tampouco de verdades filosóficas e científicas absolutas, mas de uma poesia que não se esgota, pois modifica e observa.

Somente a Arte, esculpindo a humana mágoa,
Abranda as rochas rígidas, torna água
Todo o fogo telúrico profundo

⁴ Este é o elemento protestante da presente situação: nenhuma solução prematura será tentada; antes, porém, a condição humana em seus conflitos será expressa corajosamente. Se ela é expressa, ela já é transcendida: quem pode suportar expressar sua finitude mostra que de alguma forma participa do infinito. Quem pode suportar e expressar culpa, mostra que já conhece algo acerca da ‘aceitação-apesar-de’. Quem pode suportar e expressar falta de sentido mostra que experimenta sentido em seu deserto de falta de sentido. (M. PALMER, Main Works, v. 2, p. 301s).

E reduz, sem que, entanto, a desintegre,
À condição de uma planície alegre
A aspereza orográfica do mundo!

Provo [...]

Que a mais alta expressão da dor estética

Consiste essencialmente na alegria. (Anjos, 2016, p. 90).

É possível pensar que em Anjos, a finitude humana é uma característica que personifica o indivíduo. O eu lírico evoca as mazelas, pois por meio destas mantém a capacidade do infinito. E o infinito é cercado de mistério e da presença do Absoluto, implica intuição, fé e imaginação.

Pois, um mundo que não se dá a conhecer, nunca será conhecido. E essa consciência é a responsável pela realização de sentido que traz em seu bojo: o condicionar do sentido (cultura) e a incondicionalidade de sentido (religião).

Quanto aos pressupostos filosóficos da teologia da cultura [...], eles permitem correlacionar cultura e religião como faces de um mesmo fenômeno que Tillich descreve como a 'consciência de sentido'. Não exatamente 'sentido do sentido' - porque esse mesmo seria um sentido. Trata-se, pois, da consciência de uma experiência de sentido, e os elementos derivados da consciência que nasce dessa experiência (Santos, 2006, p. 163).

É buscando essa relação que discorreremos então sob o novo olhar posto sobre a poética anjosiana, buscando relaciona-la com os conceitos tillichianos de êxtase, revelação e mistério.

2 Um novo olhar

No revelar do mundo, aparece para nós o elemento extático dessa poesia; pois ao revelar o que se fazia oculto, deixa-nos perceber o abismo em que se encontra o ser humano através do uso da linguagem. Sobre este aspecto, Tillich (2005, p. 518) nos diz que:

A linguagem comunica e denota. [...] O ser humano possui linguagem, porque possui um mundo; e possui um mundo, porque possui linguagem. E ele possui ambos, porque, no encontro entre um eu e outro eu, ele experimenta o limite que para sua corrida desestruturada de um "aqui e agora" para outro, e o lança de volta sobre si mesmo e o capacita a olhar a realidade encontrada como um mundo.

Neste sentido, a poesia de Augusto, utiliza-se de uma linguagem cientificista para lançar o leitor ao mundo tangível, sob um novo olhar. Nos desperta, e mesmo ainda que não seja consolo, nos instiga. É por meio da arte que o ser humano busca superar ou aceitar a sua condição habitual e essa postura requer uma retomada da consciência do ser, pois, “o mundo que se tornou desprovido de valor impele antes de mais nada inexoravelmente a uma nova avaliação” (Heidegger, 2003, p. 485).

Podemos entender que a poesia anjosiana caracteriza-se em Paul Tillich como arte de estilo religioso e conteúdo não-religioso, baseando na ideia que este tipo de produção está intimamente ligada ao nível existencial, que de acordo com Silva (2008, p. 84) configura-se como um estilo em “que há sempre alguma coisa se desprendendo das profundezas para superfície”, assim como acontece com o quadro *Guernica* de Picasso. Observando o que Tillich discorre sobre o quadro, vislumbramos também o que ocorre na poesia de Anjos, pois, essa pintura para Tillich,

[...] mostra a situação humana sem cobrir absolutamente nada. Para ele, se o Protestantismo significa isso, primeiramente, nós não temos que encobrir nada, mas temos que olhar a situação humana em suas profundezas de alienação e desespero, [...]. Embora não tenha nenhum conteúdo religioso, ela possui estilo religioso em um sentido muito profundo e intenso. E porque é um estilo religioso? Porque coloca a questão religiosa radicalmente, e tem o poder e a coragem para encarar a situação da qual emerge a questão da condição humana (Silva, 2008, p. 84).

Similarmente a poesia de Anjos pode ser classificada sob os aspectos anteriormente mencionados, pois o enfrentamento corajoso que se dá inicialmente por meio de uma preocupação existencial, leva-nos a alcançar a preocupação última. O eu lírico anjosiano é tomado constantemente pela pergunta ontológica do ser, uma vez que, “o ser humano está angustiado pela ameaça de uma forma final na qual sua vitalidade se perca e está angustiado pela ameaça de um caos informe em que se percam tanto sua vitalidade quanto sua intencionalidade” (Tillich, 2005, p. 208).

Vejamos, essa questão em mais um fragmento:

Mas a carne é que é humana! A alma é divina.
Dorme num leito de feridas, goza
O lodo, apalpa a úlcera cancerosa,
Beija a peçonha, e não se contamina! (Anjos, 2016, p. 159).

Como vimos nos fragmentos anteriores, Anjos adentra em seus versos na realidade inevitável da existência humana, entretanto, não deixa de questioná-la, mesmo quando

em alguns momentos poéticos a aceite, essa ambiguidade entre finito e infinito não é absolvido sem qualquer julgamento. Quando seus versos tratam do fim, tratam-no com interrogatórios, apresentam-se as barreiras em aceitá-lo.

A poesia anjosiana também é nutrida da perspectiva do êxtase, pois algumas de suas poesias revelam que algo alheio ao poeta, o alcança. Assim, sua linguagem poética se impregna de uma condição ontológica entre o fundamento e o abismo. Paul Tillich acerca do êxtase, nos afirma:

Êxtase («estar fora de si mesmo») aponta para um estado de espírito que é extraordinário no sentido de que a mente transcende sua situação habitual. O êxtase não é uma negação da razão; é um estado mental em que a razão está além de si mesma, isto é, além da estrutura sujeito-objeto (Tillich, 2005, p. 124).

Sendo assim, percebemos o êxtase na poesia anjosiana quando consideramos que seus versos não servem para mascarar a realidade, mas servem “como protesto contra uma realidade marcada pelas ambiguidades constitutivas do Brasil no início do século XX” (Santos, 2014, p. 248). O seu descontentamento em relação ao mundo ao seu redor, é o que o impelia a não se aquietar, mas aproximar-se do seu objeto, mesmo quando este tem como aspecto principal: a morte. Vejamos:

Bati nas pedras dum tormento rude
E a minha mágoa de hoje é tão intensa
Que eu penso que a Alegria é uma doença
E a Tristeza é minha única saúde. (Anjos, 2016, p. 192)

O êxtase, portanto, decorre desse preocupar-se, ou seja, do fato que a mente está continuamente sendo tomada pelo mistério. É o mistério que nos domina e que precede o momento da revelação, o êxtase não pode acontecer quando não há mistério. Ele liga o ser ao não-ser: “[...] É a tentativa e {anseio de ver e descrever o mundo não mais com o olho humano} mas levando o mundo a falar [...] considerando que a sua absoluta essência vai além do que se consegue ver⁵” (Manning, 2009, p. 169 – tradução nossa).

Conclusão

Entendemos, pois, que a poesia de Anjos expressa incondicionalidade de sentido,

5 [...] It is the attempt {and yearning to see and depict the world no longer with the human eye but} to bring the world itself to speaking [...] its {abstract} absolute essence lives behind the phenomenon, which we only see (Manning, 2009, p. 169).

na medida em que nos propõe uma ressignificação do mundo, por meio dos símbolos que nos remetem ao Incondicional, que é o fundamento e o abismo. O eu lírico anjosiano caracteriza-se nessa experiência do abismo e nela encontra-se em situação extática, buscando a revelação para o vazio que o atormenta.

Quando demonstra coragem para poetizar o mundo que é objeto da sua dor, o sujeito lírico concentra a sua preocupação última, pois no cotidiano humano representado, vê-se as questões existenciais que tomam o indivíduo, alguém que se encontra submerso nas descobertas que faz acerca do mundo, que ouve vozes, que alucina sem perder-se.

Acerca do êxtase, Tillich nos afirma tratar-se de “um estado de espírito que é extraordinário no sentido de que a mente transcende sua situação habitual”, conforme dito anteriormente; é importante lembrar que não há negação da racionalidade nesta condição. Na poesia anjosiana esse transcender ocorre constantemente, seu eu lírico anda atormentado, perseguido, atônito e descrente com o que sente e vê.

Portanto, a poesia de Anjos nutre-se dessa perspectiva quando o eu lírico nos revela que para além da realidade descrita nos poemas, algo o desperta, as máscaras cotidianas são arrancadas, pois seus versos estão constantemente questionando o que se vê e não aceitam os obstáculos, antes buscam revelá-los.

Em suma, compreendendo que para Paul Tillich, a arte coloca em evidência a preocupação última do artista, tornando-se cúmplice de seus dilemas, das suas frustrações e da sua relação com o espiritual, o espaço destinado por Anjos a esse descontentamento incessante, expressa a crise existencial que aflige o ser humano. Então, ao lançar um novo olhar a poesia anjosiana, no conflito entre o ser humano e o mundo que se configura, trata-se de uma poesia que dá forma as sensações de angústia, dor e incapacidade que acometem o eu. A poesia, assim como outras artes, faz com que o ser humano recrie o mundo para além daquilo que se vê, estando assim em plena condição extática.

Referências

ANJOS, Augusto dos. **Toda poesia de Augusto dos Anjos**. 5.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016.

CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia da Arte**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010.

HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. **Nat. Hum.**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 471-526, dez. 2003. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302003000200008&lng=pt&nrm=isso> Acesso em 27 mar. 2017.

MANNING, Russel Re. Tillich's theology of art. In: MANNING, Russel Re. (Ed.). **The Cambridge companion to Paul Tillich**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.

PALMER, M. Paul Tillich's theology of culture. In: ----- (ed.). **Main works/Hauptwerke: writings in the philosophy of culture**. Berlim/New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1990. V.2.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves. Viagem de um vencido, de Augusto dos Anjos: literatura, religião e modernidade em perspectiva teológica. **Paralellus**, Recife, v. 5, n. 10, p. 233-250, jul/dez. 2014.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves. Por uma teologia da imagem em movimento: uma troca de olhar com o cinema a partir da obra de Andrei A. Tarkovski, no horizonte da Teologia de Paul Tillich. **Tese de doutorado**. São Leopoldo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia, 2006.

SILVA, Antonio Almeida Rodrigues da. Experiência estética versus experiência religiosa: anotações a partir dos estudos tillichianos sobre as artes plásticas. **Correlatio**. n. 13. Junho de 2008.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. Tradução. Jaci Maraschin. Apresentação. Dr. Jorge Pinheiro. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. Tradução. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

João Guimarães Rosa: diversidade na ambiguidade de um discurso religioso

João Bosco Fernandes¹

RESUMO

O objetivo da presente pesquisa é investigar elementos da diversidade religiosa na religiosidade expressa pelo romance de Guimarães Rosa, na obra: *Grande Sertão: Veredas* e o conto do mesmo autor *A hora e vez de Augusto Matraga* do livro *Sagarana*, realizar uma leitura minuciosa e cuidadosa dessas obras, identificando os temas de natureza religiosa que estão implicados com o tema da diversidade e verificar se a religiosidade, nos referidos textos, encontram articulações, além da religiosidade cristã, também em outras tradições será a proposta central. Textos de comentadores renomados sobre essas duas obras de João Guimarães Rosa também serão objeto desse trabalho.

Palavras-chave: Diversidade; Religiosidade; Ambiguidade.

Introdução

O objetivo da presente pesquisa é investigar elementos da diversidade religiosa na religiosidade expressa pelo romance de Guimarães Rosa, na obra: *Grande Sertão: Veredas* e o conto do mesmo autor *A hora e vez de Augusto Matraga* do livro *Sagarana*, realizar uma leitura minuciosa e cuidadosa dessas obras, identificando os temas de natureza religiosa que estão implicados com o tema da diversidade e verificar se a religiosidade, nos referidos textos, encontram articulações, além da religiosidade cristã, também em outras tradições será a proposta central. Textos de comentadores renomados sobre essas duas obras de João Guimarães Rosa também serão objeto desse trabalho. Para dar conta desse problema, propôs-se inicialmente pesquisar *Grande Sertão: Veredas* e *A hora e vez de Augusto Matraga* em torno do tema da religiosidade e elaborar inferências a partir de temas presentes nestes textos a fim de identificar os elementos de natureza religiosa, ligando-os aos principais aspectos da diversidade religiosa e procurando ver neles uma articulação com os textos do *Grande Sertão* e com o conto de Matraga. Em 1946, João Guimarães Rosa publica *Sagarana* e nessa obra o conto *A hora e vez de Augusto Matraga*. A narrativa descreve o contexto de Matraga, um sujeito dado a muitas ruindades que resolve disputar a hegemonia do lugar onde morava. Ao se meter com jagunços inimigos é espancado e torturado, ficando quase morto. Resgatado em segredo por um casal de negros é salvo e juntos decidem morar em lugar distante. A partir desse momento Matraga muda radicalmente a sua vida e em lugar das maldades torna-se

¹Doutor em Ciências da Religião, docente da PUC Minas, FIP financiado pela FAPEMIG, bosco@pucpcaldas.br

homem bom e praticante da religião e assim vive por oito anos com a prática da purgação dos pecados do passado e acreditando que a sua hora e vez chegará, até que um dia aparece no vilarejo um chefe de jagunço de nome Joãozinho bem bem. Joãozinho desperta em Matraga o antigo desejo pelas maldades e acaba sendo vítima da ira de Matraga e de seu antigo gosto pela violência e pela morte. Dez anos depois, em maio de 1956, Rosa publica o romance *Grande Sertão: Veredas*. É uma obra que encena um narrador (Riobaldo velho) e um interlocutor silencioso (doutor, um senhor da cidade, que ao visitar o sertão, permanece com Riobaldo por três dias). Riobaldo conta a história de sua vida ao visitante silencioso com a intenção de obter respostas e de buscar um sentido para a sua vida a partir da reconstrução do passado proporcionado pelo ato de narrar, a “matéria vertente”. A narrativa é permeada de causos, imagens, lugares e nomes, e feita com uma linguagem nova, de prosa com poesia, oral e escrita, que se constrói de arcaísmos e neologismos, de regionalismos e estrangeirismos.

1 As narrativas

No Grande Sertão, a religião apresentada pelo narrador tem diversas funções, ou seja, afasta o mal expulsando demônios, constrói sentidos afastando a loucura, aumenta a fé realizando milagres que diminuem as sociopatologias do sertão, sustenta devoções que ajudam a fugir das artimanhas de satanás e segue rituais no cumprimento de promessas. O mesmo se pode constatar do conto “A hora e vez de Augusto Matraga” do livro Sagarana no qual o narrador conta a história de Augusto Estêves que procura acalantar o sofrimento no âmbito da religiosidade cristã e de seus aspectos correlatos. Tais produtos derivados das diversas tradições religiosas não podiam deixar de fazer parte da busca por salvação empreitada pelo velho Riobaldo e por Augusto, levando-nos a entender a sede por água de diversas fontes, inclusive a cristã, e o apego aos aspectos catárticos dessa experiência religiosa.

Embora Riobaldo se mostre titubeante em relação a existência do diabo, admite que a tradição cristã a reconheça, encontrando-se confirmação dessa crença na Bíblia. A prática do exorcismo também presente no cristianismo aparece na narrativa através do padre e de seu ajudante seminarista que iam expulsar o demônio. No evangelho Jesus autoriza os seus apóstolos a expulsarem demônios em seu nome e essa função mais tarde foi dada pelo cristianismo aos bispos, padres e pastores. No ritual, o exorcista procura identificar o tipo de demônio presente no corpo do possesso a fim de rezar a oração mais adequada para expulsá-lo, conforme o relato a respeito do material que o seminarista estava levando. “Em ocasião, conversei com um rapaz seminarista, muito condizente, conferindo no *livro de rezas e revestido de paramenta, com uma vara de maria-preta na mão* – proseou que ia adjuturar o padre, para extraírem o Cujó, [...]”. (ROSA, 2006, p. 9). Grifos nossos. Para Araujo, ir ao encontro do mal figurado no demônio a fim de vencê-lo é uma forma de imitar Cristo. De acordo com a autora,

as travessias do Rio São Francisco feitas por Riobaldo foram sempre em direção ao mal, isto é, na outra margem se dá o encontro com o mal. Na primeira, enquanto criança, com o Menino Diadorim, há o encontro com o mulato. A segunda, rumo à travessia do Liso do Sussuarão, representa a figuração do inferno. E a terceira travessia, a definitiva, leva Riobaldo para as Veredas Mortas e para a batalha final no Paredão. É o movimento típico de Cristo, nos Evangelhos, ao atravessar o rio Jordão, cruzar o Mar da Galileia passando para a outra margem e dirigindo-se, muitas vezes, ao encontro do mal, como relatado no episódio do Evangelho de São Marcos 5:1-20, sobre o homem possuído pelo demônio, em território estrangeiro e infernal, em Gerasa. Como se pode verificar, Riobaldo imita Cristo, pois o roteiro de Deus assumido por ele é Cristo, o caminho: São João 14:6. (ARAUJO, 1996, p. 171-173). Infere-se de Araujo uma reflexão sobre a travessia espiritual feita por Riobaldo a partir do ponto em que se encontra o narrador. O Riobaldo velho, convertido, atribui significados soteriológicos à sua vida passada, o que possibilita inferências análogas às travessias realizadas pelos cristãos presentes em diversas reflexões teológicas a partir dos textos neotestamentários. O leitor certamente percebe que a visão do velho Riobaldo a respeito do diabo é ambígua, residindo na existência ou não existência do diabo, na realização ou não realização do pacto e em ter ou não ter vendido a alma, a condição paradoxal. E também percebe que a angústia do narrador em relação a essa ambiguidade, encontra no ceticismo da existência do diabo e na matéria que verte de seu relato, o sentido para a sua vida, no instante em que narra. No entanto, ao interpelar por várias vezes o interlocutor silencioso, afirma, sem duvidar, que a alma é de Deus e não pode ser vendida. (ROSA, 2006, p. 25). Portanto, a característica ambígua da narrativa verifica-se no descompasso entre a crença que o Riobaldo jagunço admite ter assumido no momento do pacto com o demo, e, a opção do narrador que contraditoriamente destitui de valor as crenças sertanejas através do seu outro eu figurado no narratário doutor dando à matéria vertente uma direção menos guerreira e mais soteriológica. Quanto aos elementos cristãos que se podem recolher dessa interpretação, destacam-se a fundamentação bíblica da crença no demônio e seus espíritos malignos com suas legiões; embora o narrador não aceite, admite que os evangelhos atestem a existência desses espíritos, o que também leva o leitor a entender o caráter abrangente da religiosidade de Riobaldo; e, por fim, a crença na alma que pertence a Deus pela graça alcançada através da fé na salvação do Cristo ressuscitado devolvendo ao ser humano a possibilidade de viver para Deus e em Deus ao romper com a condição imposta pelo pecado original.

Quanto ao narrador do conto de Sagarana, não se pode dar-lhe o mesmo papel da narrativa riobaldiana, ou seja, não está implicado na história que conta, entretanto, ao narrar o itinerário de Augusto Esteves passa ao leitor o conteúdo de temas religiosos relacionados ao cristianismo com enfoques diversos. É possível perceber que os aspectos de caráter maniqueísta da tradição cristã são modificados no conteúdo dessa narrativa. Por exemplo, o tema do mal bastante explorado pelo narrador de *Grande Sertão: Veredas*, igualmente presente em *A hora e vez de Augusto Matraga* facilita ao interlocutor perceber na expressão “a sua hora e

vez chegará” o misto de bem e mal, ou seja, a narrativa induz o leitor a entender que embora o caminho do personagem seja a busca do bem sustentada na construção que o universo religioso diverso possa trazer como sentido de vida, não há como negar a presença invisível, porém sensível do mal. Se Augusto Esteves tem, no primeiro momento, a possibilidade de combater o mal que vem de fora pela dor física imposta pelos seus inimigos e pela dor moral decorrente da desestruturação familiar, no segundo momento, o mal ressurge paulatinamente com o mesmo método que anteriormente foi usado para a busca do sentido, de dentro, como mau gênio. A narrativa de Sagarana, portanto, trata a diversidade sob alguns aspectos do cristianismo como mistura de bem e mal.

E, junto com o casal de pretos samaritanos, que, ao hábito de se desvelarem, agora não o podiam deixar nem por nada, pegou chão, sem paixão. Largaram à noite, porque o começo da viagem teria de ser uma verdadeira escapada. E, ao sair, Nhô Augusto se ajoelhou, no meio da estrada, abriu os braços em cruz, e jurou: — *Eu vou p’ra o céu, e vou mesmo, por bem ou por mal!...* E a minha vez há de chegar... *P’ra o céu eu vou, nem que seja a porrete!...* E os negros aplaudiram, e a turminha pegou o passo, a caminho do sertão. Foram norte a fora, na derrota dos criminosos fugidos, dormindo de dia e viajando de noite, como cativos amocambados, de quilombo a quilombo. (ROSA, 1946, p. 221). Grifos nossos.

O caráter ambíguo dessas narrativas no que se refere ao tema do mal, ou seja, ora aparecendo como entidade sobrenatural a ser adotada ou banida (Riobaldo), ora, como gênio ruim a ser purgado de dentro para fora (Augusto), fazem com que o interlocutor perceba a diversidade dentro da religiosidade cristã e também a conexão dessa matriz religiosa com outras tradições.

Se a sede do velho Riobaldo e de Augusto por fontes espirituais é uma realidade, então se entende o motivo das repetidas vezes e em várias partes do romance e do conto, em que a palavra religião aparece, levando-nos a inferir que o propósito do relato também seria afirmar uma necessidade espiritual e não só uma preocupação dos narradores em relação aos efeitos positivos da religiosidade. Conclui-se também que há um predomínio do cristianismo através de uma narrativa que intencionalmente destaca expressões que se referem a conteúdos e símbolos cristãos, tais como: rezas, texto sagrado e instituições cristãs.

O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de *religião*: para se desendoidecer, desdoidar. *Reza* é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a *salvação-da-alma*... Muita *religião*, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de *religião*. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. *Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou a Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa*

de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles". (ROSA, 2006, p. 16). Grifos nossos.

Riobaldo direciona a necessidade de entender a loucura do mundo se livrando da própria loucura através da religião. A religião ao mesmo tempo em que produz um efeito catártico também é produtora de sentido e de ordenamento racional. Na velhice, tudo que o narrador precisa é de uma vida significativa que o conduza a uma esperança final através dos caminhos da salvação da própria alma. E o universo da cultura cristã, possivelmente o que mais influenciou os pressupostos religiosos de Rosa, é o que mais se destaca nessa parte do romance, levando-nos a inferir que os valores espirituais priorizados pelo narrador somando-se à sua necessidade de lucidez a respeito do passado e do presente se encontram nesse universo religioso cristão. De acordo com Araujo, o Riobaldo que viaja para Deus, pode, pelo pecado, viajar no sentido contrário a Deus, contrário ao bom sentido, invertendo e virando de cabeça para baixo. Posicionar-se ao contrário, portanto, significa a confusão e a loucura. (ARAUJO, 1996, p.63). Araujo afirma o papel salutar da religião para os propósitos de vida do narrador. Contudo, o fio condutor da ambiguidade que perpassa todo o romance, como tem sido analisado em reflexões anteriores, também aparece nesse momento do texto para afirmar que, embora haja a predominância significativa de elementos religiosos cristãos, tais elementos não são diretamente assumidos por Riobaldo, pois a narrativa assume com insistência que Riobaldo tem uma postura aberta a diversos credos propondo-se como um crente de todo tipo de opção religiosa. Da mesma forma, Araujo conclui que Riobaldo, frente à diversidade do mundo e da vida, suspende o julgamento sobre a essência de Deus, afirmando que para ele todas as crenças religiosas parecem equivaler-se. (Ibdem, p. 356). E Rosenfield também caminha na mesma linha, inferindo um Riobaldo que se aproxima de Deus, entretanto, se mantém distante das tradições religiosas convencionais. (ROSENFELD, 2006, p. 123). Essa posição adotada por ele, leva o leitor a inferir que indiretamente tanto o Riobaldo jagunço quanto o narrador, criticam os posicionamentos dogmatizantes das tradições religiosas, ao direcionar a sua crença para fora do cristianismo enquanto instituição, por exemplo, mas não fora do espírito dessa religião cristã. Rosenfield acrescenta que o afastamento de Riobaldo das estruturas imaginárias do cristianismo em favor de modelos mais próximos do misticismo judaico não é suficiente, em uma análise, para atribuir ao personagem ou ao narrador uma religiosidade judaica. Como afirma a autora, o apreço de Riobaldo pela religião deve ser lido polifonicamente. (Ibdem, p. 371). Portanto, a ambiguidade da narrativa consiste em dar ao Riobaldo narrador, no momento em que articula a sua fala ao seu ouvinte silencioso, grande quantidade de elementos cristãos sem, contudo, fazer do cristianismo, a sua única opção religiosa. Sintonizada com essa visão, Albergaria afirma que Riobaldo opta por um ecletismo religioso a fim de garantir a própria salvação, sem ser uma opção desordenada. Ao participar de várias práticas religiosas, ele procura a lucidez em vez do confinamento ao dogmatismo de uma doutrina inviabilizando a eficácia das demais. (ALBERGARIA, 1977, p.

29). A fim de elucidar melhor o propósito da pesquisa, infere-se que a ambiguidade do texto de *Grande Sertão: Veredas*, insistentemente assumida por todos os críticos, primordialmente em função do caráter titubeante e escorregadio do personagem e narrador Riobaldo, não anula o elemento religioso cristão como característica marcante no romance, ao contrário, a narrativa usa esse elemento como matéria que transcende a opção religiosa do narrador mesmo ao afirmar a fé cristã de outros personagens, tais como a do compadre Quelemém, das rezadeiras e de sua esposa Otacília.

Conclusão

Para finalizar, podemos inferir dos críticos, o seguinte: Araujo se posiciona claramente a favor do comprometimento de Riobaldo em relação às tradições religiosas, por proporcionarem saúde espiritual. Pois, quando o protagonista se dirige ao encontro do mal atravessando o São Francisco, ele imita Cristo, que na outra margem, em Gerasa, expulsou o demônio. Mas, pelo pecado, ao viajar em sentido contrário a Deus, conclui a autora, Riobaldo pode adoecer e ficar louco. Embora ela identifique, em Riobaldo, o crente que adota o modelo cristão, entretanto, afirma que para ele todas as crenças religiosas equivalem-se. Tal posição tem uma inferência unânime de outros autores, tal como a proposta de Rosenfield que afirma a crítica de Riobaldo em relação aos posicionamentos dogmatizantes das religiões, e a de Albergaria, ao assumir um ecletismo religioso que amplia a dimensão salvífica adotada por Riobaldo. A transcendência presente no tema do mal, vista por Utéza, afirma que Riobaldo herdou as crenças da cultura cristã por acreditar que o mal absoluto age no mundo através do diabo e da pessoa do Hermógenes. Ao realizar os procedimentos rituais, segundo Utéza, o narrador afirma a relação religiosa entre a aparição do menino, a promessa materna e o poder de Deus manifestado na beira do rio como espaço sagrado. O rio é uma figura da eternidade e “o cruzar do rio repetidamente indica, muito claramente, a figura da cruz”, argumenta Araujo. Rituais, tradições, promessas e orações, entre tantas, mostram a riqueza de elementos religiosos cristãos presentes nessa reflexão sobre o tema religião enquanto espaço de transcendência. Para os narradores do romance e do conto, pouca religião é que não pode ser e “[...] reze e trabalhe, fazendo de conta que esta vida é um dia de capina com sol quente, [...]”. (ROSA, 1946, p. 219).

Referências

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSA, João Guimarães. **Sagarana**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1946.

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.

LOPES, Paulo César Carneiro. **Utopia cristã no sertão mineiro**: uma leitura de “A hora e vez de Augusto Matraga” de João Guimarães Rosa. Petrópolis: Vozes, 1997.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. **Desenveredando Rosa**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

SERRA, Tânia Rebelo Costa. **O sertanejo moderno à procura de uma alma**: uma leitura de “A hora e vez de Augusto Matraga” de João Guimarães Rosa. Brasília: Brasília, 1994.

UTÉZA, Francis. **Metafísica do Grande Sertão**. Trad. J.C. Garbúglio. São Paulo: EDUSP, 1994.

Naturalmente, má

Tânia Jordão¹

RESUMO

Joana, protagonista da obra de estreia de Clarice Lispector, *Perto do Coração Selvagem*, é o protótipo da personagem amoral, que afirma: “quase esqueço que sou humana, esqueço meu passado e sou com a mesma libertação de fim e de consciência quanto uma coisa apenas viva”. Importa-se somente com aquilo que lhe satisfaz e, desde criança, para alcançar seu próprio bem-estar é capaz de transgredir todas as normas e padrões então vigentes. Objetiva-se aqui tanto demonstrar a possibilidade de uma leitura desse romance como uma construção palimpséstica da Escritura Sagrada ocidental, quanto apresentar um liame entre essa obra literária e a ética, na perspectiva de seu questionamento a valores humanos e religiosos. Para desenvolver o tema aqui proposto, a saber: “Palimpsestos bíblicos em *Perto do Coração Selvagem*, de Clarice Lispector”, tomar-se-á por método o “comparativo”: texto bíblico (suporte); texto clariceano (atualização literária), para que como conclusão seja possível demonstrar que Clarice escreve seu romance inaugural utilizando-se de temas comuns à Escritura Sagrada judaico-cristã, dialogando com eles pelo avesso.

Palavras-chave: Bíblia. Clarice Lispector. Moralidade. *Perto do Coração Selvagem*.

Introdução

Clarice Lispector tinha apenas 17 anos quando deu vida a Joana, a protagonista de *Perto do Coração Selvagem*. Sua personagem sofre e faz sofrer a muita gente. Órfã de pai e mãe, uma “víbora”, também Joana, incompreendida, acaba por se tornar protótipo da maldade retomando, assim, a identificação entre o Mal e o feminino presente no mito bíblico das origens da humanidade; conforme análise de ROSENBAUM (1999, p. 43).

A narrativa, em terceira pessoa, entremeando a voz do narrador a fluxos de consciência, possibilita ao leitor conhecer intimamente as personagens. Em particular, Joana.

1. Estética x Ética

Desde a infância, a característica de Joana que a definirá para si mesma é a liberdade. “E, livre, nem ela mesma sabia o que pensava. Sim, ela sentia dentro de si um animal perfeito” (LISPECTOR, 1998, p. 18). E porque é livre, tudo pode, pensa. Nada condiciona suas ações. Assim, já não tendo mãe, ao perder também o pai vai morar com os tios. Em uma ocasião, ao

¹ Doutoranda em Ciências da Religião – PUC-Minas tdjordao@yahoo.com.br

sair com a tia, rouba um livro diante desta. Admoestada, contesta:

- Sim, roubei porque quis. Só roubarei quando quiser. Não faz mal nenhum.
- Deus me ajude, quando faz mal, Joana?
- Quando a gente rouba e tem medo. Eu não estou contente nem triste.

A mulher olhou-a desamparada:

- Minha filha, você é quase uma mocinha, pouco falta para ser gente... Daqui a pouco terá que abaixar o vestido... Eu lhe imploro: prometa, prometa em nome do pai.

Joana olhou-a com curiosidade:

- Mas se estou dizendo que posso tudo, que... - Eram inúteis as explicações. - Sim prometo. Em nome de meu pai. (LISPECTOR, 1998, p. 50)

Por não saber lidar com a criança, sua tia busca convencer o marido a levarem Joana para um internato. Seu argumento alicerça-se no medo que experimenta diante da menina: “É uma víbora. É uma víbora fria, Alberto, nela não há amor nem gratidão. Inútil gostar dela, inútil fazer-lhe bem. Eu sinto que essa menina é capaz de matar uma pessoa...” (LISPECTOR, 1998, p. 51); e Joana, por ter o hábito de ouvir atrás das portas, reconhece-se a partir da descrição que escuta de si. “As mãos de Joana mexeram-se independentes de sua vontade. [...] Quem era ela? A víbora. Sim, sim, para onde fugir? Não se sentia fraca, mas pelo contrário possuía de um ardor pouco comum, misturado a certa alegria, sombria e violenta” (LISPECTOR, 1998, pp. 51-52). “Como um pequeno demônio...” Joana escutara a tia dizer em voz baixa (LISPECTOR, 1998, p. 50).

De fato, acompanhando sua trajetória pode-se inferir que a amoralidade com que vive é o grande viés de suas relações seja quando criança, seja no internato ou mesmo depois de casada. Joana parece considerar que a maldade é-lhe natural. Mesmo que a narrativa se construa a partir de contradições, nota-se sua identificação com a víbora, símbolo da maldade: “[...] a bondade me dá ânsias de vomitar. A bondade era morna e leve, cheirava a carne crua guardada há muito tempo. Sem apodrecer totalmente apesar de tudo.” (LISPECTOR, 1998, p. 19) Entretanto, justifica-se. Está isenta. Não se acusa.

Roubar torna tudo mais valioso. O gosto do mal - mastigar vermelho, engolir fogo adocicado.

Não acusar-me. Buscar a base do egoísmo: tudo o que não sou não pode interessar-me, há impossibilidade de ser além do que se é [...]; aceito tudo o que vem de mim porque não tenho conhecimento das causas e é possível que esteja pisando no vital sem saber [...].

O pior é que ela poderia riscar tudo o que pensara. (LISPECTOR, 1998, p. 20).

2. Referências Religiosas

A narrativa se constrói permeada de referências religiosas que fornecem um arcabouço ambíguo para a compreensão da protagonista que, apesar de seus atos considerados ilícitos por outros, cultiva “visões” como os santos. “Santa Joana D’Arc”. “Joana não esperava a visão num milagre, nem anunciada pelo anjo Gabriel. [...] Para se ter uma visão, a coisa não precisava ser triste ou alegre ou se manifestar. Bastava existir, de preferência parada e silenciosa, para nela se sentir a marca.” (LISPECTOR, 1998, p. 45). Tais referências, abundantes ao longo de todo o enredo, são utilizadas para definir o estado de espírito das personagens: “de alegria tão intensa e tão serena como o canto de um órgão” (LISPECTOR, 1998, p.70), ou alguma particularidade sua, como a voz de mulher recém-casada que dirá ser como “meninos de coro em missa campal” (LISPECTOR, 1998, p. 73) etc; mas além de aflorar para caracterizar as personagens, alicerçam a descrição das visões epifânicas de Joana, como quando se ajoelha, aniquilada, na Catedral:

Eu estava sentada na Catedral, numa espera distraída e vaga. Respirava oprimida o perfume roxo e frio das imagens. E, subitamente, antes que pudesse compreender o que se passava, como um cataclisma, o órgão invisível desabrochou em sons cheios, trêmulos e puros. Sem melodia, quase sem música, quase apenas vibração. As paredes compridas e as altas abóbodas da igreja recebiam as notas e devolviam-nas sonoras, nuas e intensas. Elas traspassavam-me, entrecruzavam-se dentro de mim, enchiam meus nervos de estremecimentos, meu cérebro de sons. Eu não pensava em pensamentos, porém música. Insensivelmente, sob o peso do cântico, escorreguei do banco, ajoelhei-me sem rezar, aniquilada. O órgão emudeceu com a mesma subitaneidade com que iniciara, como uma inspiração. Continuei respirando baixinho, o corpo vibrando ainda aos últimos sons que restavam no ar num zumbido quente e translúcido. E era tão perfeito o momento que eu nada temia nem agradecia e não caía na ideia de Deus. Quero morrer agora, gritava alguma coisa dentro de mim liberta, mais do que sofrendo. Qualquer instante que sucedesse àquele seria mais baixo e vazio. Queria subir e só a morte como um fim me daria o auge sem a queda. As pessoas se levantavam ao meu redor, movimentavam-se. Ergui-me, caminhei para a saída, frágil e pálida. (LISPECTOR, 1998, pp. 71-72):

Ou em outro momento, quando sua imaginação adolescente mescla devaneio e sonho diante da chuva que surge em noite estrelada, em um momento contemplativo no dormitório do internato, em que a experiência desponta em uma oração original que a conduz para além da realidade, do tempo e até mesmo de Deus:

Descobri em cima da chuva um – pensava Joana – um milagre partido em estrelas grossas, sérias e brilhantes, como um aviso parado: como um farol. O que tentam dizer? Nelas pressinto o segredo, esse brilho é o mistério impassível que ouço fluir dentro de mim, chorar em notas largas, desesperadas e românticas. Meu Deus, pelo menos comunicai-me com elas, fazei realidade meu desejo de beijá-las. De sentir nos lábios a sua luz, senti-la fulgurar dentro do corpo, deixando-o faiscante e transparente, fresco e úmido como os minutos que antecedem a madrugada. Por que sur-

gem em mim essas sedes estranhas? A chuva e as estrelas, essa mistura fria e densa me acordou, abriu as portas de meu bosque verde e sombrio, desse bosque com cheiro de abismo onde corre água. E uniu-o à noite. Aqui, junto à janela, o ar é mais calmo. Estrelas, estrelas, rezo. A palavra estala entre meus dentes em estilhaços frágeis. Porque não vem a chuva dentro de mim, eu quero ser estrela. Purifiquei-me um pouco e terei a massa desses seres que se guardam atrás da chuva. Nesse momento minha inspiração dói em todo o meu corpo. Mais um instante, e ela precisará ser mais do que uma inspiração. E em vez dessa felicidade asfixiante, como um excesso de ar, sentirei nítida a impotência de ter mais do que uma inspiração, de ultrapassá-la, de possuir a própria coisa – e ser realmente uma estrela. Aonde leva a loucura, a loucura. No entanto é a verdade. Que importa que em aparência eu continue nesse momento no dormitório, as outras moças mortas sobre as camas, o corpo imóvel? Que importa o que é realmente? Na verdade estou ajoelhada, nua como um animal, junto à cama, minha alma se desesperando como só o corpo de uma virgem pode se desesperar. A cama desaparece aos poucos, as paredes do aposento se afastam vencidas. E eu estou no mundo, solta e fina como uma corça na planície. Levanto-me suave como um sopro, ergo minha cabeça de flor e sonolenta, os pés leves, atravesso campos além da terra, do mundo, do tempo, de Deus. (LISPECTOR, 1998, pp. 66-67).

Joana cultiva a introspecção que a leva a experiências de deixar as palavras virem do fundo de si mesma; diversas vezes tais práticas se dão a partir de expressões bíblicas, como o reiterado “de profundis” que demonstra a densidade de sua busca ao longo da obra.

E de lá do fundo de si mesma, após um momento de silêncio e abandono, subiu, a princípio pálido e vacilante, depois cada vez mais forte e doloroso: das profundezas chamo por vós... das profundezas chamo por vós... das profundezas chamo por vós... Permaneceu ainda uns instantes parada, o rosto sem expressão, lasso e cansado como se ela tivesse tido um filho. Aos poucos foi renascendo, abriu os olhos vagarosamente e voltou à luz do dia. Frágil, respirando de leve, feliz como uma convalescente que recebesse a primeira brisa.

Então começou a pensar que na verdade rezara. Ela não. Alguma coisa mais do que ela, de que já não tinha consciência, rezara. Mas não queria orar, repetiu-se mais uma vez, fracamente. Não queria porque sabia que esse seria o remédio. Mas um remédio como a morfina que adormece qualquer espécie de dor. [...] E mesmo se rezasse... Terminaria num convento, porque para sua fome quase toda a morfina seria pouca. (LISPECTOR, 1998, p. 82)

Entretanto, não é somente a partir de Joana que se percebe o âmbito religioso envolvendo a construção das personagens. Otávio, seu marido, casa-se com ela para ter alguém a quem considerava mais culpado que ele junto de si. “Ele a queria não para fazer sua vida com ela, mas para que ela lhe permitisse viver. Viver sobre si mesmo, sobre seu passado, sobre as pequenas vilezas que cometera covardemente e a que covardemente continuara unido” (LISPECTOR, 1998, p. 96). Porém, mesmo que pensasse “que ao lado de Joana poderia continuar a pecar” (LISPECTOR, 1998, p. 96), está sempre às voltas com o desejo de absolvição:

[...]veio-lhe um cansaço, um sentimento de queda. Orar, orar. ajoelhar-se diante de

Deus e pedir. O quê? A absolvição. Uma palavra tão larga, tão cheia de sentidos. Não era culpado – ou era? de quê? sabia que sim, porém continuou com o pensamento – não era culpado, mas como gostaria de receber a absolvição. Sobre a testa os dedos largos e gordos de Deus, abençoando-o como um bom pai, um pai feito de terra e de mundo, contendo tudo, tudo, sem deixar de possuir uma partícula sequer que mais tarde pudesse lhe dizer: sim, mas, eu não lhe perdoei! Cessaria então aquela acusação muda que todas as coisas aconchegavam contra ele.” (LISPECTOR, 1998, p. 84).

Isso porque Otávio constata que, involuntariamente, deseja que a prima morra, possivelmente, para herdar seus bens: “[...] pedir perdão por achá-la insuportável desde pequeno, com aquele seu cheiro de panos velhos, de jóias guardadas. [...] Pedir perdão por desejar ☒ não, não! ☒ que ela enfim morresse. ☒ Estremeceu, começou a suar. Mas eu não tenho culpa!” (LISPECTOR, 1998, p. 86).

O narrador traveste o relato evangélico da visitação de Maria, mãe de Jesus, a Isabel, sua “prima”, já idosa (Lc 1, 39-45), a partir do fluxo de consciência de Otávio: “Prima Isabel entrou. ‘Bendito, bendito, bendito’, dizia seu olhar apressado e míope, ansioso por se retirar [...] os lábios enfarinhados e velhos” (LISPECTOR, 1998, p. 84).

O mesmo recurso, o travestimento, é utilizado ao descrever Lídia, a amante de Otávio, sobre quem o narrador diz: “Ela era tão fraca. Em vez de sofrer ao reconhecer sua fraqueza, alegrava-se: sabia vagamente, sem se explicar, que desta é que vinha o seu apoio para Otávio” (LISPECTOR, 1998, p. 88), que parece se inscrever sobre a afirmação de Paulo de Tarso: “Pois quando sou fraco então é que sou forte” (2 Cor 12, 10).

3. Palimpsestos

Além dos travestimentos do texto bíblico acima referidos, pode-se ler a construção da personagem em diálogo com o livro sapiencial de Jó. Ao longo de sua trajetória a personagem experimenta sua distância de Deus (a quem se tratará como um substantivo comum, com “d” minúsculo) e o invoca. A responsabilidade por ser como é cabe a ele que a criou assim, por isso, em vez de culpa, o que experimenta é impotência: “Deus por que não existes dentro de mim? por que me fizeste separada de ti? [...] eu nada posso fazer e apenas assisto ao meu esgotamento em cada minuto que passa” (LISPECTOR, 1998, p. 198). E, no que parece ser um eco de vários salmos, bem como mantém um tom que lembra muitíssimo Jó (especialmente o capítulo 30), o justo sofredor que questiona os desígnios divinos e que se sabe completamente impotente para pleitear com Deus (Jó 9), Joana retoma o mesmo clamor:

Deus meu eu vos espero, deus vinde a mim, deus, brotai no meu peito, eu não sou nada e a desgraça cai sobre minha cabeça [...]. deus vinde a mim, eu não sou nada, eu sou menos que o pó e eu te espero todos os dias e todas as noites, ajudai-me, eu só

tenho uma vida e essa vida escorre pelos meus dedos e encaminha-se para a morte [...] sou só no mundo, quem me quer não me conhece, quem me conhece me teme e eu sou pequena e pobre, não saberei que existi daqui a poucos anos, o que me resta para viver é pouco e o que me resta para viver no entanto continuará intocado e inútil, por que não te apiedas de mim? que não sou nada, dai-me o que preciso, deus. (LISPECTOR, 1998, pp. 198- 199).

No entanto, a perversa Jo-ana, nega em seu nome a realidade do “homem íntegro e reto, que temia a Deus e se afastava do mal” (Jó 1,1) posto à prova por Satanás. Pelo sufixo grego “aná” (inversão; negação), estabelece toda a tensão entre o Bem e o Mal presente em sua própria identidade.

Conclusão

Joana é má naturalmente; escolhe, exerce a liberdade de ser assim. E ainda que imersa na dor da existência, essa personagem sente o gozo de estar viva: “Mesmo sofrer era bom porque enquanto o mais baixo sofrimento se desenrolava também se existia ☐ como um rio à parte” (LISPECTOR, 1998, p. 48). Mas Joana busca a libertação, de si, em si mesma: Atravessa o mar em busca de seu “coração selvagem”. Ora, o mar, como figura bíblica, é símbolo do mal, que é dominado por Jesus (Mc 4, 35-41), e também é lugar da passagem para a libertação do povo hebreu, quando saía do Egito. É pelo mar que foge Jonas, o profeta rebelde à sua missão. É pelo mar que foge Joana, em busca de seu desejo.

Tanto o Salmo 6 quanto o 38 (37) ou o conhecidíssimo “*De profundis*” acima citado, 130 (129), dentre outros, são um clamor a Iahweh por libertação. Uma lamentação. A consciência da pequenez “sou menos que o pó”, “te espero todos os dias e todas as noites”, “ajudai-me”, “só tenho uma vida”, “sou só no mundo”, “sou pequena e pobre”, “por que não te apiedas de mim?” são todas expressões recorrentes na Bíblia; porém, ao se acrescer às anteriores “quem me conhece me teme”, evoca-se novamente a figura do justo Jó, de quem Joana traz o avesso do nome. E, por ser avessa, a personagem recebe resposta contrária, também, ao que se esperaria para um humilde pecador que clama a Deus: “Mas das profundezas como resposta, sim como resposta, avivada pelo ar que ainda penetrava no seu corpo, ergueu-se a chama queimando lúcida e pura... Das profundezas sombrias o impulso inclemente ardendo, a vida de novo se levantando informe, audaz, miserável” (LISPECTOR, 1998, p. 199).

Ao invés da clemência divina, é “o impulso inclemente” e a imagem infernal que prevalecem: “ergueu-se a chama [...] das profundezas sombrias”. A resposta não vem de Deus, a quem Joana clama. Ao contrário de Jó ☐ cuja moldura do livro, própria de uma doutrina da retribuição, apresenta como justo, servo fiel a Deus, portanto, recompensado ☐ o pacto final de Joana se dá com as forças diabólicas.

Referências

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Editora Paulus, 1994,

LISPECTOR, Clarice. *Perto do Coração Selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

ROSENBAUM, Yudith. *Metamorfoses do Mal: uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 1999.

Releitura do relato da criação no Gênesis em *O sobrinho do mago*, de C. S. Lewis.

Evane Adegundes Soares Lima¹

RESUMO

A literatura de fantasia sempre tem despertado interesse. A apreciação deste gênero não se limita ao público infanto-juvenil, mas tem arrebanhado um amplo número de seguidores. Neste cenário destacam-se as *Crônicas de Nárnia*, obra em sete volumes, escritas entre os anos de 1949 a 1954 por C. S. Lewis, escritor irlandês, professor de literatura Medieval e Renascentista nas Universidades de Oxford e Cambridge. As *Crônicas de Nárnia* foram e ainda continuam sendo um fenômeno de aceitação no Brasil e em outros países, tanto pelo seu aspecto estético, como pelo modo que Lewis trabalha temas do imaginário teológico. Esta comunicação demonstrará que as crônicas de Nárnia apresentam uma releitura do relato da criação presente na Bíblia. A análise se dará a partir do livro *O Sobrinho do Mago*, livro I das *Crônicas de Nárnia*, em diálogo com o relato da criação encontrado no livro do Gênesis na Bíblia.

Palavras chave: Literatura de Fantasia. *Crônicas de Nárnia*. C.S. Lewis. Criação. Gênesis

Introdução

A literatura de fantasia sempre tem despertado interesse. A apreciação deste gênero não se limita ao público infanto-juvenil, mas tem arrebanhado um amplo número de seguidores. Neste cenário destacam-se as *Crônicas de Nárnia*, obra em sete volumes, escritas entre os anos de 1949 a 1954 por Clive Staples Lewis, mais conhecido por C. S. Lewis. Foi um escritor irlandês, professor de Literatura Medieval e Renascentista nas Universidades de Oxford e Cambridge. C. S. Lewis é considerado um dos maiores pensadores cristãos do século XX.

As *Crônicas de Nárnia*, obra ficcional mais famosa de C. S. Lewis, foram e continuam sendo um fenômeno de aceitação no Brasil e em outros países. Esse sucesso se destaca tanto pelo seu aspecto estético como pelo modo que Lewis trabalha temas do imaginário religioso.

A presente comunicação tem como proposta uma comparação do livro *O Sobrinho do Mago*, livro I das *Crônicas de Nárnia*, em diálogo com o livro de Gênesis, especificamente quanto ao relato da criação. Faz-se a seguinte indagação. *O sobrinho do Mago* pode ser con-

¹ mestrando em ciências da religião, PUC MINAS. Graduação em teologia. Financiado por FAPEMIG. evanesoares@mail.com

siderado uma releitura da narrativa da criação registrada no livro do Genesis? Tem-se como referencial teórico a estética da recepção. A partir dos estudos de Hans Jauss e Umberto Eco que atribuem ao leitor papel essencial para valorização da obra literária.

1. A estética da recepção

A leitura de um texto narrativo é comparada por Umberto Eco (2012) como o andar por um bosque. No bosque o caminhante tem duas opções, percorrer um ou mais caminhos para sair dele, ou, andar explorar o local para encontrar novas trilhas. “Descobrir porque algumas trilhas são acessíveis outras não. Um bosque é um jardim de caminhos que se bifurcam”(ECO, 2012, p.7). Mesmo quando esses caminhos não são tão definidos todos podem fazer sua própria trilha, tomando decisões por onde seguir. “No texto narrativo o leitor é obrigado a optar o tempo todo.” O leitor, segundo a concepção de Eco tem papel essencial na história, é um ingrediente fundamental não só do processo de contar uma história, como também da própria história. (ECO, 2012, p.7)

Uma das mais significativas mudanças ocorridas no campo da crítica literatura ocorreu no final do século passado por Hans Robert Jauss, professor da Universidade de Constança. Em uma aula magna na referida universidade no verão de 1967 Jaus propõe uma “virada metodológica” nos estudos literários. Sugere que o leitor, e não o autor deva ser o centro de atenção na obra. (ZILBERMAN, 2015, p. 73.)

Esta palestra de Jaus foi uma reação à crítica imanentista que dominava os estudos literários na então Alemanha Ocidental. Tais estudos consideravam apenas a face textual da obra e desprezava os elementos histórico-sociais. Por outro lado também apontou a tendência “marxista reflexológica” que persistia na Alemanha Oriental. A teoria literária marxista se propunha amostrar a relação entre literatura e realidade social. (ADRIANO FILHO, 2012). Os método histórico-positivista e formalista não contemplavam o papel do leitor em suas abordagens. Segundo Hans Jauss (1994) tanto o método marxista como também o formalista “compreendem o fato literário encerrado no círculo fechado de uma estética da produção e da representação.” Assim ambos os métodos privam a literatura de sua “dimensão que é componente indispensável tanto de seu caráter estético quanto de sua função social: a dimensão de sua recepção e de seu efeito”. Desta maneira tanto a escola marxista quanto a formalista tem o leitor em segundo plano. Segundo Jauss (1994, p. 22)

A escola marxista não trata o leitor — quando dele se ocupa - diferentemente do modo com que ela trata o autor: busca-lhe a posição social ou procura reconhecê-lo na estratificação de uma dada sociedade. A escola formalista precisa dele apenas como o sujeito da percepção, como alguém que, seguindo as indicações do texto,

tem a seu cargo distinguir a forma ou desvendar o procedimento. Pretende pois, ver o leitor dotado da compreensão teórica do filólogo, o qual, conhecedor dos meios artísticos, é capaz de refletir sobre eles — do mesmo modo como, inversamente, a escola marxista iguala a experiência espontânea do leitor ao interesse científico do materialismo histórico, que deseja desvendar na obra literária as relações entre a superestrutura e a base.

A relação entre literatura e leitor tem caráter tanto estético como histórico. “A história da literatura é um processo de recepção e produção estética que se realiza na atualização dos textos literários por parte do leitor que os recebe, do escritor, que se faz novamente produtor, e do crítico, que sobre eles reflete.”

A implicação estética reside no fato de já a recepção primária de uma obra pelo leitor encerrar uma avaliação de seu valor estético, pela comparação com outras obras já lidas. A implicação histórica manifesta-se na possibilidade de, numa cadeia de recepções, a compreensão dos primeiros leitores ter continuidade e enriquecer-se de geração em geração decidindo, assim, o próprio significado histórico de uma obra e tornando visível sua qualidade estética. (...) A historicidade da literatura não repousa numa conexão de fatos literários estabelecida *post festum*. Mas no experimentar dinâmico da obra literária por parte de seus leitores. Essa mesma relação dialógica constitui o pressuposto também da história da literatura. E isso porque antes de ser capaz de compreender e classificar uma obra, o historiador da literatura tem sempre de novamente fazer-se, ele próprio, leitor. Em outras palavras: ele tem de ser capaz de fundamentar seu próprio juízo tomando em conta sua posição presente na série histórica dos leitores. (JAUS 1994, p. 24-25)

O conceito de leitor para Hans Jauss apoia-se em duas classes: horizonte de expectativas e emancipação. O horizonte de expectativas é a soma dos “códigos vigentes” assim como o conjunto de “experiências sociais acumuladas” pelo leitor. Já a emancipação é compreendida como efeito e objetivo alcançado pela arte que possibilita ao leitor ampliar a visão conferindo-lhe nova perspectiva da realidade. (ZILBERMAN, 2015, p. 73). A obra literária não é estática encerrada em um tempo remoto. É dinâmica e oferece a cada leitor de cada época sentido e existência atual. É no horizonte de expectativas dos leitores, críticos e autores seus contemporâneos e pósteros, que a literatura como acontecimento cumpre-se. (JAUS, 1994)

José Adriano Filho (2012) compreende a estética da recepção como o “esforço interpretativo sobre a leitura e as relações estabelecidas entre o texto, autor e leitor.” A subjetividade do leitor, e as condições nas quais determinado signo se originou, são fatores que constituem a atividade interpretativa. O leitor no entender de Adriano Filho, não é um ser isolado em si mesmo, mas pertence a um contexto social. Vejamos:

As contribuições da estética da recepção representam um dos esforços teóricos mais

originais sobre a questão da leitura, entendida como uma prática cultural que se desenvolve a partir da interação entre a subjetividade de cada leitor e seu lugar social. O leitor é nessa concepção, um sujeito localizado em um contexto social, histórico e espaço temporal específico. (ADRIANO FILHO, 2012, p.180)

Quanto ao papel do leitor na narrativa, o próprio C. S. Lewis faz suas considerações. No livro *Um experimento na crítica literária* Lewis afirma: “qualquer que seja o valor da literatura, ele é real apenas quando e onde os bons leitores a leem.” E acrescenta, que todo “livro pode ser lido de modo diferente.” O leitor pode ainda pode fazer parte da construção da história. “Não há nenhuma obra na qual, lacunas não possam ser preenchidas, não há obra que faça sucesso sem um ato preliminar do leitor.” (LEWIS, 2009, p. 102)

A partir dos conceitos expostos acima pode - se perceber o papel do leitor na compreensão de uma obra literária. No próximo tópico faremos uma breve comparação entre *O sobrinho do Mago* com o texto bíblico de Gênesis.

2. Releitura lewisiana da criação em *O sobrinho do mago*

O sobrinho do Mago foi o penúltimo livro das Crônicas de Nárnia a ser escrito. Porém na ordem dos acontecimentos de Nárnia este é o primeiro. Pois narra o surgimento deste planeta imaginário e como as viagens entre Nárnia e nosso mundo começaram a acontecer.

A narrativa começa em Londres tendo como personagens principais as crianças Digory e Polly, tio André —o mago (que se revelará como o mago que dá título à crônica), a rainha Jadis, o cocheiro Franco e o cavalo – Morango. Digory e Polly se conheceram no início das férias de verão e passavam longas horas juntos explorando o casarão de tio André.

Certo dia eles encontraram um quarto secreto de tio André e neste quarto foram surpreendidos por ele. Tio André, que era fascinado por magia, havia criado anéis que podiam transportar pessoas para outra dimensão, porém ainda não os havia testado. Como era bastante cruel, faz Polly de cobaia, transportando-a para outra dimensão, que ele nem sequer imaginava qual e onde seria. Isto fez com que Digory fosse em resgate de Polly. Ambos se encontram num bosque – *O bosque entre dois mundos* – repleto de lagos. Decidem explorar os mundos antes de retornarem para Londres. Eles se transportaram para um lugar estranho chamado Charn. Neste lugar por descuido de Digory despertam a rainha Jadis (que já havia aparecido em *O leão a feiticeira e o guarda-roupa*, como a feiticeira branca) de seu encantamento.

Ao tentarem retornar para a terra as crianças acabam por levar com elas a rainha Jadis que causou vários incidentes em Londres, Digory acabou utilizando o anel e junto com

Polly, Jadis, tio André e também um cocheiro - juntamente como cavalo Morango. Ao invés de voltar para Charn acabaram indo parar em um mundo escuro e vazio. Um mundo ainda não criado.

Neste mundo vazio assistem a criação de Nárnia através do canto de Aslam.

No escuro, finalmente. Alguma coisa começava a acontecer. Uma voz cantava muito longe. Nem mesmo era possível precisar a direção de onde vinha. Parecia vir de todas as direções e Digory chegou a pensar que vinha do fundo da terra. Certas notas pareciam a voz da própria terra. O canto não tinha palavras. Nem chegava a ser um canto. De qualquer forma, era o mais belo som que ele já ouvira. (...) E duas coisas maravilhosas aconteceram ao mesmo tempo. Uma: outras vozes reuniram-se à primeira, e era impossível contá-las. Vozes harmonizadas à primeira, mais agudas, vibrantes, argêntas. Outra: a escuridão em cima cintilava de estrelas. Elas não chegaram devagar, uma por uma como fazem nas noites de verão. Um momento antes nada havia lá em cima, só a escuridão: num segundo, milhares e milhares de pontos de luz saltaram estrelas isoladas, constelações, planetas, muito mais reluzentes e maiores do que em nosso mundo. (...) A terra tinha muitas cores novas, quentes e brilhantes, que faziam a gente exaltar (...) Até que se visse o próprio Cantor. Então, todo o resto seria esquecido. Era um Leão. Enorme peludo e luminoso ele estava de frente para o sol que nascia. Com a boca aberta em pleno canto... (LEWIS, C.S. O sobrinho do mago, 2005, p.56,57,58)

Assim Nárnia foi criada, através do canto de Aslam, Cada nota da canção faz surgir algo novo no mundo.

O Leão andava de um lado para o outro na terra nua, cantando a nova canção. Era mais suave e ritmada do que a canção com a qual convocara as estrelas e o sol; uma canção doce, sussurrante. À medida que caminhava e cantava, o vale ia ficando verde de capim. O capim se espalhava desde onde estava o Leão, como uma força, e subia pelas encostas dos pequenos montes como uma onda. Em poucos minutos deslizava pelas vertentes mais baixas das montanhas distantes, suavizando cada vez mais aquele mundo novo. Podia-se ouvir a brisa encrespando a relva. (LEWIS, C.S. O sobrinho do mago, 2005, p.59)

Através desse processo de criação, percebe-se que há uma alusão clara a narrativa da criação descrita na Gênese, capítulo 1, no Antigo Testamento:

1 No princípio, criou Deus os céus e a terra. **2** A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas.

3 Disse Deus: Haja luz; e houve luz. **4** E viu Deus que a luz era boa; e fez separação entre a luz e as trevas. **5** Chamou Deus à luz Dia e às trevas, Noite. Houve tarde e manhã, o primeiro dia.

6 E disse Deus: Haja firmamento no meio das águas e separação entre águas e águas. **7** Fez, pois, Deus o firmamento e separação entre as águas debaixo do firmamento e as águas sobre o firmamento. E assim se fez. **8** E chamou Deus ao firmamento Céus. Houve tarde e manhã, o segundo dia.

9 Disse também Deus: Ajuntem-se as águas debaixo dos céus num só lugar, e apareça a porção seca. E assim se fez. 10 À porção seca chamou Deus Terra e ao ajuntamento das águas, Mares. E viu Deus que isso era bom. 11 E disse: Produza a terra relva, ervas que deem semente e árvores frutíferas que deem fruto segundo a sua espécie, cuja semente esteja nele, sobre a terra. E assim se fez. 12 A terra, pois, produziu relva, ervas que davam semente segundo a sua espécie e árvores que davam fruto, cuja semente estava nele, conforme a sua espécie. E viu Deus que isso era bom. 13 Houve tarde e manhã, o terceiro dia.

Quando se compara um texto com o outro, percebe – se indicadores de que as duas narrativas tem muitos elementos que se assemelham. Assim como *O sobrinho do Mago*, Gênesis 1 é ricamente imaginativo. Nele observa – se “a ação de um Deus que trabalha como um artesão que dá forma ao mundo a partir de um caos” (ADRIANO FILHO, 2012, p. 58). Nárnia é criada por Aslam, a partir do vazio, do Mundo do Nada. (LEWIS, C.S, 2005, p.59). Outra característica notável de deste relato é linguagem. Se na narrativa de Gênesis as coisas surgem através da palavra de Deus. Em Nárnia à medida que Aslam cantava as coisas iam surgindo².

Para McGrath a obra *O sobrinho do mago* “trata da narrativa da criação e da queda”. Ao comentar sobre as crônicas de Nárnia, Alister McGrath, faz as seguintes considerações; “Nárnia é um estudo de caso teológico, capaz de esclarecer nossa própria condição.” Prossegue, “as crônicas de Nárnia são um recontar imaginativo da grande narrativa cristã, detalhada com ideias que Lewis absorveu da tradição literária cristã (McGRATH, 2013, p.234).”.

As histórias de Nárnia nos permitem entrar na história cristã e experimentá-la, julgá-la por sua capacidade de dar sentido à realidade e de “sintonizar-se” com nossas mais profundas intuições acerca da verdade, da beleza e da bondade. Se a série for lida na ordem de sua publicação, o leitor entra na narrativa em *O leão, a feiticeira e o guarda-roupa*, que diz respeito à vinda — tecnicamente ao “advento” — do Redentor. *O sobrinho do mago* trata da narrativa da criação e da queda, enquanto *A última batalha* se refere ao fim da velha ordem e a chegada da nova criação. Os outros quatro contos (*Príncipe Caspian, A viagem do Peregrino da Alvorada, O cavalo e seu menino e A cadeira de prata*) tratam do período entre esses dois eventos. Lewis explora aqui a vida de fé, vivida na tensão entre as vindas de Aslam: a passada e a futura. Aslam é agora simultaneamente objeto de memória e de esperança. (McGRATH, 2013, p. 234)

Neste tópico pudemos observar através de alguns indicadores textuais que a semelhança entre os relatos da criação é bastante notável. Observa-se a presença da linguagem como fator essencial para a criação, o surgimento dos astros celestes, da relva do campo, os animais e assim ambas narrativas se aproximam.

² A criação através do canto pode ser também encontrada na obra de Tolkien. No livro *O Silmarillion*, Tolkien apresenta a criação como resultado de uma música cantada pelos Ainur, os primeiros seres criados por Eru. Cf. CALDAS, Carlos. *Religião e Literatura – Reflexões sobre O Silmarillion*. São Paulo. Ed. Mackenzie. 2003. p. 135-156.

Considerações finais

A presente comunicação se propôs demonstrar, embora de maneira resumida a narrativa da criação presente na Bíblia e também no livro *O sobrinho do Mago*. Procurou-se responder a pergunta sobre a maneira que C. S. Lewis construiu sua narrativa. Pode-se perceber através dos indicadores textuais apresentados acima que Lewis fez uma releitura da grande narrativa cristã. Outro fato que corrobora para a aceitação desta obra como uma releitura é o argumento de McGrath, o qual afirma que “Lewis não inventou essa narrativa narniana, Ele a tomou emprestada, adaptando-a de uma história que já conhecia bem e considerava verdadeira e confiável.” McGrath se refere narrativa cristã.

Conforme McGrath afirma. “Esta é uma das proezas mais notáveis de Lewis nas crônicas de Nárnia,” McGrath (2013), “ele permitir que seus leitores participem dessa narrativa — entrando na história, sentindo o que significa fazer parte dela.” Desta maneira ampliar a visão da realidade. Retomando o argumento de Umberto Eco (1994), a leitura de uma obra de ficção é como passear por um bosque e explorar seus vários caminhos e possibilidades.

Referencias

ADRIANO FILHO, José. Estética da Recepção e Hermenêutica Bíblica. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza(org.), *Linguagens da Religião: desafios, métodos e Conceitos Centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012. (p165-190)

CALDAS, Carlos. *Religião e Literatura – Reflexões sobre O Silmarillion*. São Paulo. Ed. Mackenzie. 2003. p. 135-156.

ECO, Umberto. *Seis passeios pelo bosque da ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

GENESIS: BÍBLIA. Almeida Revista e Atualizada no Brasil. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia: volume único*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2009

_____. *Um experimento na crítica literária*. São Paulo: Editora UNESP, 2009

JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1994.

MCGRATH, Alister. *A vida de C. S. Lewis: do ateísmo às terras de Nárnia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2013.

ZILBERMAN, Regina. *Estética da recepção e história da literatura*. 3.ed. Porto Alegre: Uniriter, 2015

Teopoética – entre a teologia e a literatura, quais os caminhos para os cientistas da religião?

Karina Masci Silveira¹

RESUMO

As investigações desenvolvidas em minha formação de mestrado em Ciências da Religião (CR) concentram-se em um campo interdisciplinar dedicado ao estabelecimento de pontes entre literatura e religião, denominado por alguns estudiosos de teopoética. Buscando estabelecer pilares fortes para a construção dessa ponte, nos enveredamos numa revisão de literatura acerca do campo [teopoética?], da hermenêutica e das teorias literárias. Esses estudos nos conduziram à busca sobre como as pesquisas pertencentes a esse campo tem se desenvolvido no contexto brasileiro, de maneira geral, e nas CR, de modo específico. Para tanto, selecionamos e analisamos os artigos que trabalharam nessa perspectiva, extraídos de 20 revistas online da área Ciências da Religião e Teologia, bem como teses e dissertações encontradas nos repositórios online das doze instituições que possuem formação *stricto sensu* em CR. Destarte, identificamos uma carência de discussões epistemológicas e metodológicas a partir das especificidades das CR. Apontamos, ainda, que o termo teopoética nos provocou questionamentos acerca da pertinência de estudos que abrangem a religião para além das leituras teológicas, bem como daqueles que balizam outras formas de expressões artísticas. Diante disso, a nossa comunicação divide-se em três momentos: exposição dos resultados obtidos, apontamentos de problemas – e possíveis caminhos – de ordem epistemológica e metodológica nas pesquisas relacionadas a esse campo a partir das CR e, por fim, abordaremos os caminhos tomados para o desenvolvimento das nossas investigações sobre espiritualidade atea nas obras *Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez*, de José Saramago, tema de nossa pesquisa de mestrado.

Palavras-chave: Religião e literatura. Epistemologia e metodologia. Ciências da Religião. Teopoética. José Saramago.

Introdução

O questionamento demarcado no título desta comunicação surgiu a partir dos levantamentos teóricos realizados para o desenvolvimento da minha pesquisa de mestrado, cujo objetivo é a verificação de traços de uma espiritualidade atea na literatura de José Saramago, mais especificamente nas obras *Ensaio sobre a cegueira* e *Ensaio sobre a lucidez*. Nos levantamentos bibliográficos realizados sobre pesquisas desenvolvidas nesse campo interdisciplinar no qual literatura e religião dialogam-se, chamou-me a atenção certa carência de discussões de ordem epistemológica e metodológica para a efetivação desse diálogo. Em se

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela PUC Minas, financiada pela taxa Capes. E-mail: karinams@yahoo.com.br.

tratando das pesquisas em Ciências da Religião (CR), tal carência evidenciou-se ainda mais marcante. Como aprendiz nesse campo, denominado por alguns pesquisadores como Cantarella (2014) de *teopoética*, essa falta de discussões epistemológicas e metodológicas apresentou-se, a mim, como um desafiador embaraço a ser superado. Tal como se sente desafiado um estrangeiro, parafraseando o sociólogo e fenomenólogo Alfred Schutz:

A típica situação em que um estrangeiro se encontra no seu esforço de interpretar o padrão cultural de um grupo social ao qual se aproxima e para orientar-se dentro dele. Pela nossa presente finalidade o termo “estrangeiro” deverá significar um indivíduo adulto do nosso tempo e civilização que tenta ser permanentemente aceito ou ao menos tolerado pelo grupo ao qual ele se aproxima. O notável exemplo para a situação social aqui examinada é aquela do imigrante, e as análises seguintes são, como uma questão de conveniência, elaboradas com este ponto de vista. Porém não significa que sua validade está restrita a este caso especial. O candidato a membro de um clube fechado, o futuro noivo que quer ser admitido para a família da garota, o filho do fazendeiro que entra na faculdade, o morador da cidade que se muda para o ambiente rural, o “selecionado” que ingressa nas forças armadas, a família de um trabalhador simples que se muda para a metrópole – todos são estrangeiros de acordo com a definição dada. (SCHUTZ, 2010, p. 118).

A esse trecho acima destacado do fenomenólogo austríaco, acrescento também a situação de pesquisadores novatos em um campo investigativo, um leitor diante de uma obra literária, de seus mundos possíveis e de seus bosques ficcionais – fazendo uma alusão à obra de Umberto Eco intitulada *Seis passeios pelos bosques da ficção*. Talvez as pesquisas nos evidenciem que, para conhecermos horizontes para além do nosso campo visual, devemos nos permitir o desconforto de sairmos de nossos abrigos, tornando-nos estrangeiros em determinados momentos, em determinadas áreas. Essa provocação foi feita por Saramago em seu *Conto da ilha desconhecida*: “É necessário sair da ilha para ver a ilha, que não nos vemos se não saímos de nós”. (SARAMAGO, 2016).

Para que pudesse ver essa ilha da teopoética, na qual se inscreve a minha pesquisa de mestrado, foi necessário, portanto, sair da investigação proposta, colocando entre parênteses as concepções prévias sobre o objeto de estudo, tal como propõe a metodologia fenomenológica husserliana. Assim, nos enveredamos numa busca no campo da hermenêutica, das teorias literárias, da fenomenologia para, finalmente, retornarmos o olhar para a nossa proposta dissertativa. Foi essa viagem para fora da ilha que nos instigou a mapear essa ilha, olhar suas singularidades, levantar os seus riscos já identificados por outros exploradores, compreender sua formação e descobrir os caminhos e os meios de chegar até ela e as maneiras de adentrar e explorá-la. A nossa comunicação trata, assim, de apresentar o registro de algumas fotografias da nossa viagem de saída e retorno à ilha. Objetivamos, com isso, apontar indícios de respostas ao questionamento realizado no título deste trabalho: *Teopoética* – entre a teologia e a literatura, quais os caminhos para os cientistas da religião?

Objetivando, portanto, aclararmos a questão acima, nos propusemos a investigar as

produções em teopoética no Brasil, no tangente às construções e considerações metodológicas e epistemológicas, de maneira geral, e tomando as pesquisas em Ciências da Religião, de modo específico. Assim, nossa comunicação foi dividida em duas seções. Primeiramente apresentamos os dados extraídos de artigos, teses e dissertações, inseridos no campo da teopoética. Realçamos que esses dados coletados tiveram, como foco, as questões epistemológicas e metodológicas. Por fim, propomos uma breve análise dos resultados obtidos, em diálogo com nossa proposta dissertativa de investigar traços de uma espiritualidade atea na literatura saramaguiana.

1. Produções em Teopoética no Brasil: uma coleta de dados

Nessa seção apresentaremos os dados coletados a partir das produções em teopoética no Brasil. Como nosso objetivo principal era compreender os caminhos e horizontes para os cientistas da religião cujas pesquisas pertençam a esse campo de pesquisa da teopoética, os dados coletados foram relativos às discussões epistemológicas e metodológicas e, ainda, sobre a utilização do termo *teopoética*. Esse levantamento de dados foi realizado a partir de duas fontes: artigos publicados que trabalharam com as interfaces entre literatura e religião, e teses e dissertações, realizadas no âmbito das Ciências da Religião, que investigaram essas interfaces. A partir dos dados coletados visamos aclarar as seguintes perguntas: em que medida podemos pensar numa construção de ordem epistêmico-metodológica nas pesquisas em teopoética a partir das Ciências da Religião? As pesquisas em teopoética realizadas por cientistas da religião têm trazido perspectivas dessa ordem? Como o termo *teopoética* é utilizado e, sendo ele formado pela junção de *teologia* e *poética*, os pesquisadores o têm utilizado de maneiras mais amplas, para além da Teologia e da poética?

Destarte, em um primeiro momento, selecionamos periódicos *online* cujos focos eram referentes aos estudos voltados para a Religião (teologia, história da religião, filosofia da religião, ciências da religião, entre outros), qualificados na área Ciências da Religião e Teologia nos estratos (Qualis/CAPES) A1 a B2). A partir desse recorte, essa pesquisa englobou um total de 20 periódicos, nos quais buscamos pelo termo *teopoética* e também pelo termo *literatura*. De todos os artigos encontrados relacionados às buscas, realizamos a leitura dos títulos, palavras-chave e resumos e, a partir disso, selecionamos para a nossa análise aqueles que abordavam a literatura comum/profana em sua relação com a religião/teologia. Foram excluídos, ainda, artigos que não possuíam resumo. Destarte, os resultados apresentados nessa seção partem da análise de 167 (cento e sessenta e sete) artigos. Em um segundo momento, enfocamos nossa busca apenas sobre as pesquisas em teopoética desenvolvidas nas Ciências da Religião. Para tanto, levantamos os programas de pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião recomendados pela CAPES. Tal como nos artigos, a seleção do material a ser avaliado partiu da leitura dos títulos, palavras-chave e resumos, excluídos os que não

contemplavam a temática. Tivemos acesso, inicialmente, a 2.543 documentos. Desses, apenas 64 (2,5%) pertenciam ao campo aqui demarcado.

Encontramos uma grande diversidade em relação às escolhas metodológicas apresentadas nos 167 artigos analisados. Realçamos, entretanto, que apesar dessa gama de variedade teórico-metodológica, 113 (68%) desses artigos não desenvolveram, teoricamente, a escolha realizada, ou seja, apenas citaram o teórico ou a linha metodológica. Destarte, apenas 32% dos artigos apresentou discussões de ordem epistêmico-metodológica. Desses, apenas 18 (11%) apresentavam como propósito a revisão, demarcação e apontamento de propostas de ordem epistemológicas e metodológicas nas pesquisas em teopoética.

Tal como encontrado nos artigos, as teses e dissertações analisadas também apresentaram grande variedade de escolhas epistêmico-metodológicas. Dos 64 trabalhos selecionados, 14 não dispunham de texto completo. Assim, nossa análise foi realizada a partir de 50 pesquisas. Dessas, 23 apresentaram debate epistêmico-metodológico no tangente às pesquisas que relacionam religião e literatura e 27 não estabeleceram tal debate. Em 37 delas há demarcação da metodologia utilizada, apesar de muitas não desenvolverem o debate sobre a escolha. Em 13 não encontramos, sequer, menção à metodologia seguida.

Além dos dados sobre questões epistemológicas e metodológicas, verificamos que o termo *teopoética* é pouco utilizado e, ainda, possui significados diversos: dizer teológico pela poética, forma poética como revelação de Deus, campo de pesquisa voltado às investigações nas interfaces entre religião/teologia e literatura. Nas teses e dissertações acessadas, ou seja, das 64 pesquisas, somente 9 utilizam, em algum momento, o termo *teopoética*, sendo que apenas 3 dedicaram a conceituar e situar o termo. Em relação aos 167 artigos analisados, ele apareceu em 31 deles, o equivalente a 19%. Desses, 9 tratavam sobre a teopoética em Rubem Alves e em apenas 7 os autores possuíam formação em Ciências da Religião.

2. O retorno à ilha

Essa seção visa explanar algumas reflexões teórico-metodológicas que surgiram a partir da minha pesquisa de metrado, já mencionada anteriormente. Não é nosso escopo, entretanto, demarcarmos relações entre as obras saramaguianas e a espiritualidade atea, mas apontar um possível caminho para tal. Barcellos (2000) evidenciou, em seus estudos, uma multiplicidade de métodos que visam relacionar religião e literatura. Entretanto, realçou o pesquisador, poucas pesquisas visam um debate teórico com fins de estabelecer metodologias para tal relação. Foi essa carência que nos apoquentou e nos levou às buscas metodológicas e teóricas que pudessem nos orientar na construção de bases sólidas para sustento da ponte entre Saramago e espiritualidade atea.

Destarte, realizamos uma ampla revisão bibliográfica sobre essas questões teóricas

e metodológicas. Iniciamos pelas discussões sobre o próprio campo da teopoética. Em seguida partimos para uma pesquisa acerca da hermenêutica, enfatizando as concepções de Gadamer, Ricoeur e Heidegger. Tendo esses três filósofos uma base comum, a fenomenologia, percorremos a sua origem, ou seja, a fenomenologia husserliana. Finalmente, partimos para as teorias literárias, sobretudo da estética da recepção e da semiótica.

Trilhado esse vasto caminho de revisão, adotamos, para a nossa investigação, uma metodologia fenomenológica husserliana, mas considerando contribuições dos autores e teorias supracitados. Para tanto, é necessário estarmos atentos, pois esses autores, apesar de terem muitos pontos convergentes e passíveis de diálogos, possuem outros pontos que se divergem.

Apesar de o método fenomenológico desenvolvido por Husserl não ser voltado para leitura e interpretação textual, acreditamos ser esse um caminho possível e, como mencionado, será nossa principal base. Partindo da concepção que o sujeito é aquele que intenciona os objetos, Husserl propõe a *redução fenomenológica* como etapa inicial, e fundamental, do seu método. A redução fenomenológica consiste em dois passos para que possamos chegar às coisas mesmas: a *epoché* e a *redução transcendental*.

A *epoché*, então, é a primeira etapa do método fenomenológico da redução e diz respeito à suspensão de juízo de valores e das preconcepções. Assim, o primeiro passo que daremos em nossa investigação deverá ser o de uma descrição rigorosa dos elementos revelados pelas obras investigadas.

O segundo passo do método husserliano, a *redução transcendental*, volta-se ao sujeito envolvido no fato, aquele que busca o sentido dos objetos. Essa etapa consiste, resumidamente, na descrição do fluxo da consciência [transcendental, eu puro] na vivência do fenômeno. No segundo momento da nossa pesquisa, então, nos ocuparemos de descrever o fluxo de nossa consciência, no ato da leitura, ou seja, descrevendo os elementos que se destacaram em nossa leitura, questionamentos surgidos, relações percebidas e, ainda, identificaremos categorias de análise.

A partir da análise dos dados descritos nos momentos anteriores, discutiremos os resultados obtidos. Nesse terceiro passo buscaremos teorias e autores que possam estabelecer um diálogo profícuo com os resultados encontrados nos dois passos iniciais. Temos como eixo de análise, a espiritualidade ateia. Esse eixo foi escolhido após termos tomado conhecimento das obras saramaguianas investigadas e não como uma imposição dessa temática sobre essas obras. Portanto, pretendemos, a partir dos passos indicados e de uma leitura profunda das obras, encontrar quais são essas ligações, a maneira como isso é percebido nos textos e quais categorias podem dialogar com a espiritualidade ateia. O que, afinal, essas obras nos trazem de contribuição para a compreensão acerca do fenômeno da espiritualidade ateia?

Considerações finais

Os dados aqui apresentados confirmaram nossa percepção de haver uma carência de debates e propostas epistemológicas e metodológicas no tocante às pesquisas que versem sobre as interfaces entre literatura e religião, especialmente por parte das Ciências da Religião. Verificamos que há uma grande variedade de apontamentos metodológicos, mas muitos não são específicos da área. Ademais, constatamos que poucos pesquisadores esclareceram como utilizaram, na pesquisa, a teoria escolhida.

Podemos indicar, partindo das nossas buscas, algumas premissas [não fechadas ou absolutas] para a construção das investigações em teopoética nas ciências da religião: demarcar os preceitos epistemológicos e metodológicos que sustentam a investigação; deixar evidente a forma como a ponte foi realizada; utilizar de aportes metodológicos que priorizem a relação entre leitor e obra [a não ser em trabalhos que tenham natureza de resgate histórico ou análise linguística, por exemplo.]; não considerar que a interpretação realizada é a correta e as demais corresponderiam a erros, uma vez que o texto não oculta uma verdade absoluta e que esses se descontextualizam e se atualizam constantemente, como demonstrou Ricoeur (1976); as respostas às perguntas levantadas devem ser fornecidas pelo texto, e não a ele inseridas forçadamente, o que não impede a busca por outros textos e teóricos que versem sobre as temáticas levantadas **a partir** do texto. Em todo esse percurso bibliográfico que realizamos, vimos nas concepções de Husserl e em seu método da redução fenomenológica, o melhor caminho de se levar em conta essas premissas. Portanto, reforçamos novamente que não estamos afirmando ser essa a única maneira de investigação nesse campo.

Referências

BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião da Universidade Federal de Juiz de Fora**, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 9-30, jul./ dez. 2000. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/852/737>>. Acesso em: 04 nov. 2017.

CANTARELA, Antônio Geraldo. A pesquisa em teopoética no Brasil: pesquisadores e produção bibliográfica. **Horizonte: revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 12, n. 36, p. 1228-1251, out./dez. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n36p1228/7526>>. Acesso em 17 mar. 2018.

RICOEUR, Paul. Teoria da interpretação – o discurso e o excesso de significação. Rio de Janeiro: Edições 70, 1976.

SARAMAGO, José. **Conto da ilha desconhecida**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SCHUTZ, Alfred. O Estrangeiro – Um ensaio em Psicologia Social. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 10, n. 13, p. 117-129, out. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11345/6153>>. Acesso em 10 mai. 2018.

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



Coordenadores:

Prof. Dr. Luís Tomás Domingos – UNILAB, CE;

Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos – UNICAP, PE

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

Diversidade religiosa no ensino básico: uma abordagem acerca da religião de matriz africana - candomblé.

Alessandra Maria da Silva Gomes¹

José Eustáquio de Brito²

RESUMO

A educação nas escolas deve incluir a preocupação em abordar a religiosidade afro-brasileira e seus valores dentro da diversidade cultural e diversas formas de interagir com o sagrado, despindo-se de preconceitos, estereótipos e imagens deformadas. A fim de estabelecer uma consonância com a implementação da lei 10.639/03, a qual institui a obrigatoriedade do ensino de história da África e da cultura afro-brasileira, deve-se buscar, também, nas escolas, a abordagem da religiosidade africana, de forma a favorecer o diálogo entre as várias culturas que compõem a sociedade brasileira e seus ritos/rituais. Este trabalho pretende discutir a relação existente entre a religião de matriz africana – candomblé e o ensino básico, considerando a garantia da diversidade e os processos de aprendizagem, a partir de uma perspectiva crítica levantada por alguns teóricos. Pretende-se explicitar observações e vivências de modo a desmistificar um olhar negativo sobre as religiões de matriz africana, bem como promover o reconhecimento dessa expressão da religiosidade como referência ao estudo da cultura afro-brasileira, favorecendo o reconhecimento de seu valor como bem de natureza imaterial/intangível. Deseja-se instigar reflexões que abordem uma educação que possa compreender a diversidade e o valor da cultura afro-brasileira dentro dos processos de aprendizagem e como a religião de matriz africana pode estimular e valorizar o respeito à diversidade, combatendo a discriminação e a violência.

Palavras-chave: Diversidade. Cultura. Candomblé. Educação.

Introdução

O conhecimento da realidade africana, bem como, o problema da formação relacionado ao conteúdo de África não se exaure na problemática religiosa, mas com certeza, esta faz parte de um processo significativo para efetivação do conhecimento de cultura e sua diversidade. Propiciar o conhecimento dos pilares norteadores da educação para a paz, ou seja, aprender a conhecer, a fazer, a viver junto e aprender a ser, de maneira a entender e respeitar a diversidade, principalmente religiosa, bem como a aprendizagem de conceitos necessários a esta tarefa, promove o diálogo entre as várias culturas que compõem a sociedade brasileira

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação e Formação Humana da Universidade do Estado de Minas Gerais e orientanda do Prof. Dr. José Eustáquio de Brito. E-mail: alessandra@medicina.ufmg.br.

2 Doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil (2008) e Vice-Reitor da Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil. E-mail: joseestaquio.brito@gmail.com.

incentivando as relações e trocas independentemente de etnia, cor ou religião.

Conhecer a cultura negra, sob o olhar do candomblé, pode facilitar a relação de transmissão de conhecimento da cultura africana aos afrodescendentes, bem como aos demais, o que contribui para a apropriação e formação de cidadãos conscientes da sua origem e da importância desta na sociedade. Nesta perspectiva, aborda-se neste trabalho – considerando os estudos levantados em pesquisa aprovada no programa Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação e Formação Humana da Universidade do Estado de Minas Gerais – que a religião de matriz africana pode se tornar referência no ensino da cultura afro mesmo sabendo-se que existem diversas dificuldades e desafios inerentes à Educação para as Relações Étnico-Raciais e ao Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. No entanto, acreditar em uma educação que busca o respeito à alteridade, na perspectiva do diálogo, no combate à discriminação e preconceito, no trabalho pedagógico que reafirme e propicie a reelaboração da nossa própria identidade, na convivência e respeito mútuo entre as religiões, pode refletir a pluralidade e a diversidade brasileira.

Para além destes desafios que se apresentam à educação, considera-se nesta abordagem a implementação da Lei 10.639/03, política pública de enfrentamento ao racismo e preconceito, que reúne inúmeras possibilidades de constituir-se um marco na educação que pretenda ser inclusiva, democrática, de combate ao racismo e não etnocêntrica. Assim, ao investigar o tema, deseja-se explicitar a relevância da aprendizagem dentro de um processo de inclusão social, cujo objetivo seja estabelecer as contribuições representativas da diversidade cultural, no exercício da cidadania.

1. Cultura, religião, candomblé.

A cultura, definida como uma das principais características humanas, somente pode ser desenvolvida pelo homem. Somente este ser, apresenta esta capacidade, distinguindo-se de outros. É um processo dinâmico e aberto em que hábitos e valores são sistematicamente ressignificados. Como elemento social, é impossível de ser desenvolvida individualmente, sendo passada às gerações como memória coletiva.

Para o sociólogo francês, Emile Durkheim, o conceito de cultura se associa às maneiras de pensar, de sentir e agir. Já O antropólogo Lévi-Strauss, em seu estruturalismo, critica a forma mais usual do conceito de cultura, enfatizando que a diversidade humana não é importante, e sim à similaridade humana de pensamento. Nesta vertente, o conceito de cultura ganha um sentido residual, porém irreduzível, como afirma Carneiro da Cunha (1986), pois, a identidade de grupo é fundamental na construção da pessoa humana.

Sob o olhar da mesma cultura, os indivíduos compartilham modos de ser, de agir, de

pensar e sentir, propiciando assim, o surgimento da identidade cultural. Segundo Stuart Hall (1999) uma identidade cultural enfatiza aspectos relacionados ao sentimento de pertencer a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas, regionais e/ou nacionais. Assim sendo, identidade cultural é um arcabouço de valores em que se manifestam as relações entre indivíduos de um mesmo grupo que partilham patrimônios comuns como a língua, a religião, os costumes, dentre outros. Por intermédio da identidade cultural, um indivíduo se identifica com um determinado grupo favorecendo, assim, a coesão da sociedade.

A busca de uma identidade cultural é a busca de afirmação de uma diferença e de uma semelhança. Quando buscamos a identidade cultural, procuramos identificar aqueles que são iguais, que se identificam conosco; isso fortalece o sentimento de solidariedade grupal. No entanto, se somos iguais, é porque somos diferentes de outros; desse modo, a identidade tem esse aspecto, aparentemente contraditório, de necessitar estabelecer as diferenças em relação aos outros membros de outras comunidades". (ALBEIAZZETTI, 2011, p.112).

O candomblé está inserido neste conceito de cultura, pois é neste espaço que rodeiam vários símbolos e significados compartilhados por várias pessoas que estão em constante resignificação e caracterizam a defesa da ancestralidade e do valor religioso para determinado sujeito.

A expressão "relatividade cultural", que é oposta ao etnocentrismo, refere-se à visão pela qual deve ser entendido o comportamento em termos de seu próprio contexto cultural. Ou seja, qualquer cultura deve ser analisada e compreendida utilizando seus próprios valores e costumes para julgá-la. (ALBEIAZZETTI, 2011, p.102).

Considerando o exposto, como princípio metodológico para a busca do sentido da composição educação/socialização, a religião, neste caso, é vista como um conjunto de sistemas culturais/crenças, em que a humanidade é levada a se relacionar com a espiritualidade e com os valores morais que vão além das diversas visões de mundo, na procura pela explicação da origem do universo. Inerente ao ser humano, o fenômeno da religiosidade tem a sua relevância, porque está presente em todas as culturas.

Para Durkheim (2003) a religião é conceituada como aspecto essencial e permanente da existência humana. Segundo este, a religião foge à ciência, ao pensamento lógico, portanto, é uma espécie de especulação sobre tudo o que existe. Durkheim afirma ainda que a religião se expressa no seio da coletividade, sendo vista como a base das representações sociais, ou seja, o indivíduo está submetido aos valores construídos pela coletividade.

Uma religião é 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(...) A religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva. (DURKHEIM, 1979, p.32).

2. Candomblé e educação

Sob uma perspectiva mais detalhada, Candomblé é uma palavra de origem africana cujo significado original pode ser traduzido como “dança”, mas, posteriormente, veio a designar o “culto” ou ritual comunitário, baseado em uma herança cultural comum, de cantos, danças e alimentos sagrados. Pode significar a princípio, a modificação fonética de “candombé”, atabaque usado por negros oriundos da região de Angola, na África. Pode significar também sob a vertente “candombidé” - “ato de louvor”.

Assim dito, o candomblé pode ser definido como sinônimo da diversidade, ao agregar povos africanos, etnias que se organizaram no Brasil para manter vivos os traços culturais, nascidos de seu território de origem - o que precisa ser refletido dentro dos espaços de educação.

É comum dar como certo que a religião não somente é parte constitutiva da cultura, mas que ela abastece axiológica e normativamente a cultura. E que a cultura, por sua vez, interfere na religião, reforçando-a e forçando-a a mudanças e adaptações. (PRANDI, 2007, p.2).

Ao mesmo tempo em que representa a transculturação, por evidenciar o surgimento de novos valores sociais, o candomblé confere ressignificações e reinterpretações que formaram outras maneiras de se relacionar que não os modos convencionais.

Religiões são fontes de sentido, nos dizem o que é o mundo, como devemos nos colocar nele, aceitando-o, rejeitando-o, procurando transformação etc. Fornecem modelos não só de identidade, no sentido de dizer quem somos nós, mas também propiciando referências para nossas “representações de direitos, de igualdade, de justiça e, porque não, de fraternidade que, se não levam exatamente ao modelo de democracia que engendramos, não são meros portadores de utopia social” – para usar as palavras de Paula Montero quando se refere à questão da cultura e da democracia na sociedade global. Mas no tempo da diversidade multicultural planetária, como antes, há religiões e religiões. Na relação de aceitação e rejeição do mundo firmada por cada uma pode-se encontrar a chave de articulação religião-mundo-política. Aí, pluralidade religiosa pode ser também pluralidade de concepções políticas ensinadas por diferentes religiões (PRANDI, 1997, p. 67).

O candomblé, observado sob o olhar de Pierre Fatumbi Verger (1981), vem demonstrar uma forma de criação de linguagens, visual, musical, cênica, entre outras – que por sua vez estão nas relações de educação básica. Dentro desta esfera cultural é possível experimentar estímulos positivos como o autoconhecimento, a autoimagem, autoconfiança, imediatos à construção da personalidade. Assim, seu trabalho pode ser inserido em uma proposta de ensino que considere a diversidade cultural, abre espaço para o “fazer literário”, musical,

teatral, corporal, levando o educando a explorar sons, objetos, sabores, ritmos, danças, estimulando o desenvolvimento cognitivo, afetivo, social e estético, possibilitando ao aluno a vivência de experiências de extrema relevância no ambiente escolar.

Entretanto, a opressão exercida sobre o candomblé acaba por tornar ausentes as abordagens sobre esta manifestação nas esferas escolares, e por sua vez, influenciam na desenvoltura e discurso do docente, e por conseqüente o aluno. Com um cenário escolar permeado por questões que limitam reflexões acerca da religiosidade, de forma democrática e ampla, acredita-se que os discursos do processo de ensino sejam limitados e moldados de forma a interferir nas práticas escolares e na diversidade cultural desta religião, considerando que para o conhecimento da cultura afro-brasileira devam-se fazer as devidas referências aos conteúdos tratados no âmbito desta expressão religiosa, contribuindo, assim para reconhecer e valorizar uma cultura centrada na ancestralidade.

A articulação desses conhecimentos com as novas perspectivas culturais e religiosas é essencial ao processo de ensino/aprendizagem, visto que a religião é integrante de um currículo que deve privilegiar o conhecimento enquanto construção humana. Desta forma, vista como fenômeno coletivo, a religião, articula através de um sistema de crenças e práticas, afinidades sentimentais que constituem a base de classificação e representação coletiva.

No espaço escolar o estudo do candomblé pode se relacionar à história, sociologia, filosofia, dentre outras disciplinas que vão demonstrar que a religião afro-brasileira pode ser muito mais do que simplesmente mito, é um modo de vida, um processo de aprendizagem que pode levar à reflexão ao atentar para a importância da existência humana e do negro.

Valorizar as diferenças, a diversidade leva à ampliação do processo de aprendizagem. Portanto, denominar pejorativamente o candomblé pode nos levar a incorrer em uma ideologia impregnada de preconceitos, dificultando a compreensão epistemológica da religião de matriz africana. A diversidade é imanente, e assim, este princípio pode abranger e congregar o conceito de humanidade e universo, ressaltando a posição individual do sujeito e integrando todos a um contexto coletivo, validando verdadeiramente o princípio da inclusão.

Contrários aos princípios da Constituição Brasileira, bem como, aos direitos humanos, que preveem a liberdade de expressão religiosa e a liberdade de opinião, se vê a imposição de silêncio no tocante às religiões de origem africana. Atitudes de cerceamento expressam uma forma de limitação ou censura da liberdade de expressão cultural, comportamento que se mantém nas escolas de educação básica nos dias atuais.

O candomblé é citado, entre as crianças, sempre com a simbologia do temor e da obscuridade. Não se considera nestes espaços tal cultura como (re)existência do negro em um cenário que tradicionais religiões predominam o discurso do ensino. É necessário que seja exercida a liberdade. Liberdade esta que não deve ser confundida com pregação ou mesmo conversão de indivíduos, zelo ou afã de fazer prosélitos, pois, a escola e a educação devem

ser laicas ao transmitir tais religiosidades ao campo da cultura e do ensino.

Conclusão

É conclusivo, portanto, verificar que o bem cultural, hoje, pode ser visto na prática dos sujeitos capazes de atuar de acordo com códigos ou estruturas simbólicas que servem de base para a comunicação. Neste contexto, o aluno é visto como sujeito ativo, criador e em pleno desenvolvimento físico, emocional, psíquico e motor, cujo corpo-mente está descobrindo o mundo e formando identidade, portanto, deve a escola, exercer a função de promover uma aprendizagem integrada e diversa de elementos culturais e contemporâneos que inclua a cultura negra. Assim, no tocante ao tema apresentado, embora presente sucintamente nesta proposta, ressalta-se tais questionamentos na pesquisa de mestrado em educação – que se encontra em andamento – cujos desejos estão relacionados à necessidade do desenvolvimento de estudos que possam aprofundar o tema e pensar uma relação entre religião e educação mais integrada e democrática.

Referências

- ALBIAZZETTI, Giane. **Antropologia**. São Paulo. Pearson. 2011.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da Educação**. 2. Ed. São Paulo: Moderna, 2002.
- BRASIL – **Lei Federal nº. 9.394**, de 20/12/1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Diário Oficial da União. Brasília. Gráfica do senado. 1995.
- BRASIL – **Lei Federal nº. 10.639**, de 9/01/2003. Estabelece a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira no currículo da Rede de Ensino no Brasil. Brasília. Gráfica do senado, 2003.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. SP: Pioneira, 1975.
- BENISTE, José. **Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento**. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- CARNEIRO, Manoela da Cunha. 1986. **Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível**. In Antropologia do Brasil. São Paulo, Brasiliense/Edusp. pp. 97-108. CASAROTO, Karine. SANTOS, Adriana Regina de Jesus. **Algumas reflexões sobre o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. UEL-UNOPAR... Curitiba: SEED-PR, 2005.
- DRUKHEIM, ÉMILE. **As formas elementares da vida religiosa**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ática.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo - **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: Edusp, 1995.
- FERRETI, Sérgio Figueiredo. **Querebentan de Zomadonu**. São Luís, UFMA, 1985.
- GAARDER, Jostein. **O mundo de Sofia**. Tradução de Catarina Belo. Editorial Presença 1991.
- GUEDES, Cristiane Montalvão. **Religiões Afro-Brasileiras: Reflexões Histórico-Culturais e A Influência sobre o Ensino Religioso**

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 3^o ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999. Disponível em: <http://www.webartigos.com/articles/23708/1/RELIGIOES-AFRO-BRASILEIRAS-REFLEXOES-HISTORICO-CULTURAISE-A-INFLUENCIA-SOBRE-O-ENSINO-RELIGIOSO/pagina1.html#ixzz0uunv4Nxt>. Acesso em: 02/09/2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. RJ; Tempo Brasileiro; 1970.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas dos Orixás**. Salvador: Corrupio, 1981.

Kamburekos de Nzambi no Rosário de Maria: A composição de um território sagrado pluriexistencial pelo reinadinho em Oliveira (MG)

Bárbara Regina Altivo¹

RESUMO

Este trabalho estabelece um convite de diálogo com a vivência do sagrado no Reinado, também conhecido como Congado, pelas crianças na cidade de Oliveira (MG). O Reinado pesquisado se dá no seio da irmandade “Os Leonídios”, capitaneado por Pedrina de Lourdes Santos, sendo marcado por um profundo compromisso com a ancestralidade africana da festa reinadeira. Essa postura política e espiritual da capitã Pedrina, que conecta cosmologicamente o Reinado à umbanda e ao candomblé de raiz bantu, marca e diferencia o Reinado com o qual me relacionei em campo. Mais especificamente, parto da minha presença corporal, afetiva e intelectual junto às meninas e meninos ligados à irmandade “Os Leonídios” que formam o *reinadinho*, grupo infantil, espontâneo e autogestionado de vivência da tradição reinadeira afro-brasileira. Essas crianças ocuparam uma casa abandonada na periferia da cidade de Oliveira e a transformaram em templo e sede para os seus rituais, a “casa de kambureko”. Desde as ruínas dos adultos, as crianças constroem artefatos mágicos, instrumentos musicais, e uma série de outros arranjos materiais que compõem experiências do sagrado em nível simbólico e ontológico, instaurando e acionando uma inusitada pragmática relacional entre objetos e seres de outros mundos, tempos e territórios. Eu me detenho neste texto à breve descrição etnográfica do território sagrado das crianças, o trabalho manual e fabulativo na construção do templo na casa ocupada por elas.

1. Notas iniciais de pesquisa: o percurso pelo Rosário

Estimular a potência criativa das pesquisas em torno da experiência do sagrado no campo das religiosidades afro-brasileiras requer, em boa medida, correr riscos epistemológicos no contato com realidades imprevisíveis, que tencionam os constructos teóricos cristalizados e legitimados no campo acadêmico. Este artigo estabelece um convite de diálogo entre o campo pesquisado – a vivência do sagrado no Reinado, também conhecido como Congado², pelas crianças em Oliveira (MG) – e certo universo teórico ocidental de sensibilidade filosófica interessada nas multiplicidades instauradoras de coexistências epistêmicas, temporais

¹ Doutoranda em Comunicação Social (PPGCOM-UFMG). Mestra em Antropologia Social (PPGAN-UFMG). Bacharela em Comunicação Social (DCS-UFMG). Instituição financiadora: CAPES. barbaraltivo@gmail.com

² “Os Congados, ou Reinados, são um sistema religioso alterno que se institui no âmbito mesmo da encruzilhada entre os sistemas religiosos cristãos e africanos, de origem banto, através do qual a devoção a certos santos católicos (...) processa-se por meio de performances rituais de estilo africano, em sua simbologia metafísica, convenções, coreografias, estrutura, valores, conexões estéticas e na própria cosmovisão que o instauram.” (MARTINS, 1997).

e existenciais (com ênfase nos trabalhos de LAPOUJADE, 2017; LATOUR, 2007; STENGERS 2005a, 2005b), que aparecem aqui em aspectos frutíferos para um alargamento das reflexões sobre o divino nas religiões de matriz africana.

Mais especificamente, parto³ da minha presença corporal, afetiva e intelectual junto às meninas e meninos do *reinadinho*, grupo infantil, espontâneo e autogestionado de vivência da tradição reinadeira afro-brasileira⁴ que ocupou uma casa abandonada na periferia da cidade de Oliveira (MG) e a transformou em templo e sede para os seus rituais, a “casa de kambureko”. Durante um ano, acompanhei as atividades das crianças, desenvolvi com elas oficinas⁵ de fotografia, desenho e performance, e me deparei com uma comunicação fabricada desde um estilo criativo ligado à agência das coisas e dos seres espirituais⁶. Desde as ruínas dos adultos, as crianças constroem artefatos mágicos, instrumentos musicais, e uma série de outros arranjos materiais que compõem experiências do sagrado em nível simbólico e ontológico, instaurando e acionando uma inusitada pragmática relacional entre objetos e seres de outros mundos, tempos e territórios. Diante da vastidão de materiais colhidos em campo, me detenho neste texto à breve descrição etnográfica do território das crianças, o trabalho manual e fabulativo na construção do templo na casa ocupada por elas. Observo os seus altares, artefatos, oferendas, “mirongas” e “firmezas”⁷ através de elementos retirados

3 O uso da primeira pessoa do singular demarca a investida etnográfica de uma experiência de pensamento que coloca a subjetividade da pesquisadora enquanto recurso para a produção de conhecimento (L. OLIVEIRA, 2017).

4 O Reinado que pesquisei no seio da irmandade “Os Leonídios”, capitaneado por Pedrina de Lourdes Santos, é marcado por um profundo compromisso com a ancestralidade africana da festa reinadeira. Essa postura política e espiritual de Pedrina, que conecta cosmologicamente o Reinado à umbanda e ao candomblé, marca e diferencia o Reinado com o qual me relacionei em campo. Essa perspectiva está longe de ser um consenso entre as diversas guardas que existem em Minas Gerais, que não raramente se declaram católicas.

5 As ferramentas antropológicas tipicamente utilizadas em incursões de campo no mundo dos adultos, centradas na observação rigorosa e nas entrevistas, me pareceram em muito limitadas diante da exuberância polifórmica das linguagens elaboradas pelas crianças. Em diferentes momentos, quando eu as perguntava a respeito do que faziam e pensavam, elas apenas riam, ou ficavam caladas, ou cantavam e dançavam. Aos poucos fui percebendo que não as interessa o trabalho explicativo em formato verbal, hiper elaborado, tão caro aos pesquisadores acadêmicos. Elas desafiam esse tipo de esforço, ou mesmo a concepção de que há algo a ser alcançado no plano intelectual ou uma verdade por trás das experiências sensíveis que só a racionalidade explicativa verbal pode dar conta de desvelar. Trata-se, antes de tudo, de um tipo de labor criativo com o sagrado que vive na experiência no/com o corpo, sons, objetos, imagens, seres, histórias. Assim, em conversa com a orientadora acadêmica da tese, professora Luciana de Oliveira, imaginamos uma série de proposições a serem desenvolvidas de forma aberta e reformulável com as Como sondar as suas manobras criativas? A aposta foi a de gerar, com elas, ações propiciadoras da expressão, em diferentes linguagens, das relações que mantêm com o universo sagrado, com os mais velhos da comunidade, bem como com o cotidiano, entre si e com a cidade.

6 O trabalho de campo integra a pesquisa de doutorado em desenvolvimento, na qual me aprofundo no universo do Reinado enquanto gerador de encontros catalizadores de comunicação entre vivos e mortos, humanos, bichos, plantas, crianças e velhos, brancos e negros, colocando em contato diferentes seres, gerações, mundos e formas de vida em um labor intenso de cura das relações adoecidas pela escravidão. Pude tatear alguns aspectos dessa comunicação multidimensional, compósita e delicada, amparando-me nas reflexões dos especialistas do universo reinadeiro que ocupam postos de liderança na irmandade “Os Leonídios” (Oliveira-MG). Ao mesmo tempo, fui conduzida pelas crianças que me chamaram a habitar os rituais festivos, demonstrando as suas sensibilidades e filosofias, a comunidade, as relações com outros grupos e consigo mesmas. Mergulho então na experiência infantil do Reinado, no âmbito do chamado reinadinho. Filmagens, desenhos, narrativas, jogos de performance e fotografias que produzimos juntos acionaram e materializaram as relações e fabulações entre as crianças e o Reinado. É também esse, a cura como processos comunicacionais multidimensionais, o ponto que precipita na tese diálogos interepistêmicos, um gesto de pensamento que leva a sério as teorias do universo reinadeiro e coloca-as para dialogar com o conhecimento acadêmico em condições simétricas.

7 “Mironga” e “firmeza” são expressões comuns em terreiros de umbanda e candomblé – muito presentes no Reinado pesquisado – que fazem referência a trabalhos espirituais ancorados em elementos materiais, como velas, frutas, imagens, pedras, facas, cigarros, incensos, dentre vários outros, que são colocados em relação dentro de arranjos específicos, a depender do que se almeja e com base nos fundamentos religiosos em questão e estilo filosófico de entidades e/ou sacerdotes.

dos restos, detritos e ruínas, os dejetos dos adultos.

Mas, o que esse regime de experiência do sagrado vivido pelas crianças pelo/com o sagrado pode nos provocar a pensar dentro da seara acadêmica sobre os conceitos que operacionalizamos em nossas pesquisas no campo das ciências da religião? Desde o início, parece haver aí uma interessante incidência do plano da ontologia – de onde emergem as chamadas “artes da existência” (LAPOUJADE, 2017), - o plano da produção de saber. Levanto aqui considerações reflexivas que vão ao encontro de propostas teóricas afinadas com um construtivismo que não se restringe à cultura, mas que estende ao mundo comum, o cosmos que habitamos e produzimos. Nesse sentido, as noções de pluralismo existencial (LAPOUJADE, 2017), cosmopolítica (LATOURE, 2007; STENGERS, 2005b), magia e ecologia de práticas (STENGERS, 2005a), podem gerar caminhos para a instauração relacional entre formas de viver e formas de pensar o sagrado afro-brasileiro, mais especificamente, o sagrado vivificado pelas crianças no campo reinadeiro.

2. Território das crianças: a casa, as coisas, os seres

Desde 2014, um grupo de crianças e adolescentes, com idades entre 3 e 17 anos, sai às ruas do bairro São Sebastião, periferia de Oliveira, com o reinadinho, liderados pelo capitão mor H. (menino, 17 anos)⁸. São meninas e meninos que participam de diferentes irmandades reinadeiras do bairro, na maioria dançadores e tocadores das guardas dos “Leonídios”. Juntos, elas e eles produzem os instrumentos musicais, roupas e espaço ritualístico através de materiais advindos dos restos. As caixas são feitas de galão de plástico, os bastões dos reis e rainhas de canos e cabos de vassoura, as bandeiras desenhadas em papel. Após a festa oficial da cidade⁹, que acontece em setembro, as crianças¹⁰ saem às ruas do alto do São Sebastião, em cortejo de seus reis e rainhas mirins, na semana do dia 12 de outubro, em celebração à Nossa Senhora Aparecida e ao dia das crianças.

Em um lote amplo – cerca de 700 m² -, fica uma pequena casa velha de quatro cômodos, em ruínas, ocupada pelo reinadinho há três anos e localizada na conhecida “Rua da Favela”. No início de 2015, uma das crianças (K., menino, 5 anos), colocou fogo na casa ao brincar com um palito de fósforo. Há marcas do incêndio que, lamentam elas, destruiu vários objetos do mobiliário da casa e marcou paredes e portas. Orientadas pelo capitão H. (menino,

⁸ Todas as imagens e textos que insiro aqui prezam pelo cuidado em manter o anonimato das crianças e adolescentes, mantendo apenas as suas iniciais, gênero e idade.

⁹ Trata-se da festa de Nossa Senhora do Rosário, também chamada de Reinado, Congado ou Festa do Congo, desde a época da escravidão, cuja data de início não se pode precisar, sendo o primeiro registro encontrado de estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do ano de 1860. (RUBIÃO, 2010).

¹⁰ Mesmo sabendo que as meninas e meninos que fazem o reinadinho contam com diferentes idades – de 3 à 17 anos -, opto por chamá-los de modo geral, ao longo do trabalho, como crianças e/ou meninada, devido ao fato deles mesmos assim se designarem no âmbito da vivência de reinado que inventam e na forte ligação com os espíritos infantis, os erês/meninos de angola. (Na porta da sede está escrito: “bem-vindo a casa das crianças”).

17 anos), as crianças capinam periodicamente a “mata” que cresce no lote, como gostam de chamar a vegetação no entorno da construção. Pintaram as paredes internas da casa de azul, consertaram o telhado, fizeram os móveis (mesas, sofás, cadeiras) com diferentes materiais que encontraram no lixo, em casa e nos arredores. Desenvolveram pela casa uma relação de afeto, cuidado e respeito. Quando pisei pela primeira vez naquele lugar, comecei a conhecer o Rosário através de um espaço completamente diferente de tudo o que já tinha visto até então. Um templo pequenino, em meio a destroços, com velas acesas, fumaça, pedras e plantas, som de riso e de tambor. Um espaço vivo, animado, em que cada coisa vibra e participa de uma dinâmica mais ampla, carregada de agência junto aos corpos das crianças.

É preciso descer um barranco de terra e passar por uma pequena trilha aberta pela meninada para chegar até a construção. O primeiro “ponto de força” basilar da estrutura da casinha enquanto sede de Reinado é o cruzeiro das almas¹¹. A cruz é feita de dois pedaços finos de madeira de demolição, ligados por um cordão de contas. A base é de tijolos e pedras, com um pequeno espaço para colocar a vela e o café destinados aos pretos velhos. A sala principal da casinha, que conta com telhado restaurado pelas crianças, abriga o altar (que está sempre sendo rearranjado, recomposto), um sofá improvisado com cadeiras quebradas cobertas por almofadas e colchões. Ali é o Reino, como na sede oficial dos adultos, o ponto de onde parte e para onde retorna a guarda, principal lugar de concentração para oração e reunião de organização da festa das crianças dentro do imóvel.

Atrás do Reino, onde antes teria sido um pequeno banheiro, fica o que elas chamam de “casa de exu”, “camarinha” ou “centro”. Lá elas construíram uma mesa que ampara diferentes materiais usados nos cultos que realizam (velas, defumadores, incensos, folhetos, colares, cachimbos). É o cômodo dos assentamentos, das “mirongas” de fundamento do reinadinho¹² – entre elas, estão a “casa de preto-velho” e a “firmeza para Cosme e Damião”. É também onde repousam os bastões e chapéus sagrados, as guias de contas, os objetos ligados aos inquices¹³ (como a flecha de Mutakalambô e o leque de Matamba) bem como o boi do reinadinho das crianças. O pequeno ambiente, separado do Reino por uma cortina, conta com uma atmosfera própria, caracterizada pelo clima dos bastidores de produção do culto, espécie de cozinha¹⁴ do sagrado, por onde passa o segredo, ou seja, as noções fundamentais da cosmologia que não podem ser compartilhadas com pessoas alheias à comunidade e que

11 Espécie de crucifixo presente na entrada de todas as sedes de irmandades de Reinado, ligado ao culto às almas – espíritos ancestrais -, os chamados pretos-velhos.

12 Em respeito aos assentamentos feitos pelas crianças, decidi não adicionar neste trabalho as fotografias que realizei dessas materialidades fulcrais para o funcionamento espiritual do Reinadinho, cujos elementos farei menção apenas no que podem elucidar a respeito do tipo de trabalho criativo em questão – deixando em sigilo características ligadas aos fundamentos que tive acesso, parcial e limitadamente.

13 *Nkisi* na grafia bantu, divindade africana cultuada nos candomblés de tradição angola, concebida em equivalência ao orixá da tradição ketu, de acordo com as minhas interlocutoras e interlocutores de campo. Os inquices (*mkisi*), assim como os orixás, são as forças da natureza em suas múltiplas formas e manifestações divinas (SANTOS, 2017), que ganham correspondência no panteão ketu. Assim, Dandalunda é a água doce no candomblé angola, da mesma forma que Oxum na tradição do candomblé de matriz linguística iorubá. Nesse mesmo sentido: Kaiaia/Iemanjá, Matamba/Iansã, Nkossi/Ogum, Angorô/Oxumaré, Kavungo/Obaluaê, Nzazi/Xangô, Mutakalambô/Oxóssi, Katendê/Ossain, dentre outros. Opto por manter a grafia de inquite no português de forma ligada à oralidade das crianças.

14 Em uma das filmagens que as crianças realizaram nas oficinas, o cômodo dos assentamentos foi transformado na cozinha da casa grande.

são conhecidas de modo diferente pelos reinadeiros, a depender do tempo de participação e grau de hierarquia em que se encontram dentro do sistema religioso.

Diversos elementos são fixados nas paredes da sede, como correntes, desenhos, rosários, penas, conchas, pedras. Dentre eles, há muitas folhas – verdes e secas -, nos umbrais das portas, entre os cômodos e em contato com imagens de santos, bandeiras, ao lado de rosários e nos assentamentos das entidades¹⁵ e inquices. Há uma afeição especial pelo universo vegetal, respeito e cuidado ritual advindos, em boa parte, da experiência de candomblé. O capitão mor, que tem como inquice de cabeça, regente espiritual, Mutakalambô (Oxóssi na tradição ketu, divindade ligada), faz questão de levar para a sede diferentes plantas: ramos de folhas de bambu, espadas de São Jorge, folhas de bananeira, saião e muitas outras. Há também pedras e conchas em diferentes locais, como em cantos de cômodos, “mirongas” e assentamentos, bandeiras (trabalhados em bordado, por exemplo) e nos móveis arquitetados e construídos por elas. O conhecimento das ervas, pedras e outros elementos recolhidos na natureza que as crianças aprendem na relação com os mais velhos nos contextos da umbanda, do candomblé e do Reinado, é colocado em prática, movimento e invenção a favor da experiência de templo que as crianças desenvolvem na sede. Elas consubstanciam ali, dessa forma, uma estética híbrida, que conjuga singularmente disposições espaciais e de objetos presentes em igrejas católicas, terreiros de guarda de Reinado, de umbanda e candomblé, tendo como principal referência de organização as cosmologias de matriz africana.

Um leque quebrado, de plástico, é pendurado na parede ao lado de uma boina preta, de uma guia de Oxóssi e da bandeira de N. Sra. do Rosário. Objeto que gera vento, o leque sai do cotidiano e passa a ser instrumento de Matamba, inquice senhora do ar em movimento¹⁶. Correntes enferrujadas e tiras de couro/cinto/chicote encontradas em lixos, entulhos ou abandonadas nas casas das crianças, são vivificadas como força dos ancestrais escravizados, instrumentos de dominação e tortura que trazem para os dias atuais a dor e a resistência de quem viveu experiências brutais de violência. Esses objetos são pendurados nas paredes, dispostos nos altares e acionados em momentos rituais.

Outra presença marcante na composição do ambiente sagrado são as figuras de santos católicos, entidades e inquices, em gesso/resina e impressas em papel. No caso dos santos católicos (São Sebastião, São Cosme e Damião, N. Sra. da Conceição, São Jorge, dentre outros), as imagens de gesso e resina são pequeninas, em miniatura, e ficam em sua maior parte na sala dos fundamentos, circundadas por velas, incensos, bebidas e comidas destinadas aos seres espirituais. Quando se referem a esses santos, as crianças por vezes as nomeiam como inquices/orixás e, em outras, como no catolicismo. Na ocasião da oficina realizada em janeiro de 2017, época da festa de São Sebastião na igreja próxima à sede do reinadinho, notei que o capitão mor e alguns meninos montavam um grande arranjo com flechas, folhas, pedras, grãos,

15 Espíritos que se manifestam em rituais de umbanda e candomblé, como pretos-velhos, exus, pombas-giras, erês, marujos, caboclos, dentre outros.

16 Tive acesso à vida do leque no momento em que as crianças encenaram a história dos inquices, no primeiro dia de nossa oficina, a qual não tratarei mais detidamente neste artigo.

tecidos e outros materiais na entrada da casa. Eu os perguntei o que era aquilo e H. (menino, 14 anos) me falou: “Esse é o meu pai Oxóssi, e domingo tem festa dele”, fazendo referência ao festejo católico de São Sebastião.

3. Devoção de kambureko: instaurar, compor, multiplicar

Através das reflexões etnográficas bordadas na relação com a experiência de campo aqui aportada, a experiência do sagrado surge em sua propriedade criadora de realidade, tanto discursiva quanto existencial, produzindo mundos e sujeitos em relação. Comunicação instauradora, transmodal, cosmopolítica. Sensíveis às presenças de seres não-humanos e ao mesmo tempo ligadas às propriedades transformativas das coisas, as crianças atuam, através de seus corpos, em dinâmicas comunicativas que cruzam planos de existência diferentes. Criativas, íntimas do vir-a-ser das coisas, fazedoras de magia, elas podem sacralizar – vivificar, animar - os objetos e tempos, apontando para um modo comunicacional com poder de cura à falta de sensibilidade de um certo mundo adulto que se quer único – desencantado, colonizado, capitalista.

Referências

LAPOUJADE, David. As existências mínimas. São Paulo: n-1 edições, 2017. LATOUR, Bruno. Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques? In: LOLIVE, J.; SOUBEYRAN, O. L'émergence des cosmopolitiques. Paris: La Découverte. 2007.

L. OLIVEIRA, de. Etnografia, pesquisa multissituada e produção de conhecimento no campo da comunicação. Revista Questões Transversais, Unisinos, Vol. 5, nº 10, julho-dezembro/2017, p. 72-81, 2017

MARTINS, Leda Maria. Afrografias da memória. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. _____. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. Letras, Santa Maria, 25:55-71, 2003.

SANTOS, Pedrina de Lourdes. Reinado de Oliveira. Fala concedida em conversa informal em campo. Oliveira-MG, 2017.

STENGERS, Isabelle. Introductory notes on an ecology of practices. Cultural Studies Review, v. 11, n. 1, p. 183-196, 2005a. _____. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Org.). Making things public: atmospheres of democracy. Cambridge: MIT Press, 2005b. p. 994-1003.

W. OLIVEIRA, Washington Luis Santos de. Reinado de Oliveira. Fala concedida em conversa informal em campo. Oliveira-MG, 2017.

Memórias do saber: as dinâmicas de aprendizagem religiosa entre adeptos de cultos de matriz afro-brasileira no Rio de Janeiro.

Tânia de Souza Fernandes¹

RESUMO

O tema pesquisado interpela os processos de construção dos saberes religiosos entre os adeptos de cultos de matriz afro-brasileira. A problemática que estimulou a realização desta abordagem diz respeito à profusão de cultos, práticas e saberes, dentro desse universo, cujas formas de aprendizagem são múltiplas e quase nunca circunscritas aos limites do templo (ou linhagem) reivindicada pelos religiosos como sendo sua “raiz”. Nesse sentido, a pesquisa pretende testar a hipótese de que a construção narrativa das histórias que contam as trajetórias religiosas - importantes para construções e ênfases identitárias, no contexto do universo em foco - faz aparecer um discurso marcado pela ambiguidade: de um lado, a necessidade identitária de mostrar pertencimento a uma “tradição” (o que reivindica ortodoxias) e, por outro lado, a revelação de caminhos de aprendizagem religiosa que atravessa templos, linhagens, e mesmo tradições consideradas, em princípio, diversas.

Palavras - chave: Religiosidade afro-brasileira; identidades tradicionais; dinâmicas de aprendizagem nos Candomblés.

Introdução

A genealogia religiosa é a credencial através da qual um adepto do Candomblé costuma se apresentar em circunstâncias públicas que, por alguma razão, exijam sua identificação, dentro da profusão de casas de culto, vertentes, e trajetórias de afiliação disponíveis nesse universo. Normalmente, essas narrativas começam com a enunciação do nome civil, acrescido do nome religioso do falante - ou o inverso - e, na sequência, é desfiada a teia de relações de ascendência religiosa, que quase sempre culminará com o nome de uma fundadora (ou fundador) de um terreiro tido como tradicional, no estado da Bahia/Brasil.

Essa biografia genealógica é importante por mostrar as vinculações reivindicadas pela pessoa em seu percurso iniciático, as quais servirão como embasamento histórico (nem que seja como construto imaginário) para a produção e veiculação de uma identidade religiosa particular, que promove, a um só tempo, o sentido de pertencimento a uma coletividade religiosa e a singularização da trajetória do sujeito que se apresenta. A identificação coletiva ocorre em múltiplas dimensões: a uma “Nação de Candomblé”², a um sacerdote ou

¹ Doutoranda no PPGA/UFF. Professora Assistente na Faculdade União Araruama de Ensino. E - mail: tasouzafernandes@id.uff.br.

² Utiliza-se como base teórica para pensar a ideia de nação neste artigo, o conceito de Benedict Anderson de “Nações Imaginadas”

sacerdotisa (ou a um conjunto deles/delas); a um grupo de iniciação (chamado “barco”); a possíveis grupos de convivência (“Casas de Santo”³) pelos quais o iniciado pode ter passado; a “professores/professoras” que lhe foram transmitindo ensinamentos diversos, ao longo de sua trajetória.

1. Memórias do passado, saber, prestígio e poder

Conforme anteriormente sinalizado, uma dimensão importante nessas trajetórias individuais é que elas remetem, quase sempre, a uma identificação com casas de Candomblé consideradas tradicionais, cujas origens ancestrais se ligam ao território africano, através dos “mais antigos” da Bahia. Appadurai (1981) é um autor interessante para se pensar essa questão, na medida em que colocou a ideia de que as tentativas de resgate do passado dizem respeito necessariamente à constituição de memória coletiva acionada por questões que se fazem importantes no presente. Memória esta que, no caso em foco, dá suporte à modulação de identidades que são acionadas para funcionar como instrumentos de prestígio e de poder, conforme nos ajuda a compreender Pierre Bourdieu (2007).

Ao observar a dinâmica organizadora do universo religioso afro-brasileiro, do ponto de vista da produção, transmissão e distribuição do conhecimento entre seus sacerdotes, sacerdotisas e inúmeros iniciados, vê-se que são traduzidos, por assim dizer, no idioma do poder. Ter conhecimento sobre os rituais iniciáticos, assim como sobre outros tantos ritos devotados a transmutar situações de vida e circunstâncias pessoais de “filhos de santo” e de clientes, é essencial para que pais e mães de santo obtenham carreiras bem sucedidas. Acarretando que seus afiliados “de santo” possam ter confiança e orgulho de lhes divulgar o bom nome e o de seus terreiros. Isto porque o cotidiano dos Candomblés não é preenchido pelas festas e comemorações públicas, e sim pelo atendimento quase diário a clientes, por meio do jogo de búzios, ou por meio de outros oráculos.

As seções de consulta oracular culminam com prescrições e, algumas vezes, recomendações. Todo esse processo implica que as lideranças religiosas das Casas de Candomblé precisam ter uma bagagem grande de conhecimentos acumulados de modo a realizar uma leitura acertada das mensagens oraculares para, na sequência ritual, serem capazes de receitar os elementos rituais corretos para cada problema ou circunstância específica. E, ainda, algumas vezes, recomendar o “assentamento” ou “feitura” do orixá pertencente à pessoa que buscou a consulta. No primeiro caso, o/a cliente é comunicado/a de que a divindade responsável por sua natureza espiritual está pedindo adoração e, no segundo caso, iniciação ao culto dos

(ANDERSON, 2008). E, especificamente, quanto à apropriação do conceito no universo dos candomblés, a referência é o trabalho já clássico, escrito por Lima (1984).

3 Cujos sinônimos são: “Casa de Candomblé”; “Terreiro”; Ilê Axé; Ilê Orixá, dentre outras denominações menos usuais para os lugares onde acontecem as cerimônias e toda a complexa religiosidade ligada ao culto dos Orixás.

Orixás, gerando um comprometimento mais sério com o exercício religioso.

Nesse sentido, conhecimento confere “distinção”, dentro de um campo de relações e de disputas onde as pessoas narram umas para as outras sobre suas experiências bem (e mal) sucedidas em termos de previsões oraculares, participação em ritos, e todos os tipos de receituários que decorrem desse processo de atendimento espiritual nos Candomblés. É fácil perceber que essa rede de testemunhos verbalizados, através de um circuito de pessoas que convivem nesse universo, irá criar reputações muito positivas e outras nem tanto. A publicação dessas narrativas acaba por conferir credenciais de prestígio religioso a determinados pais e mães de santo, mais do que a outros/outras.

Em função disso, nos relacionamentos entre as pessoas iniciadas ou simpatizantes, as conversas sobre a eficácia do “jogo” de determinado sacerdote/sacerdotisa é assunto recorrente. Assim como os relatos sobre o quanto determinado aspecto da vida de alguém melhorou após a iniciação, ou mesmo a vida como um todo, também são bastante comuns. Da mesma forma que são igualmente recorrentes os relatos que contam histórias malsucedidas.

Essas histórias, contadas e repetidas, aqui e acolá, adensam um campo de relações que é minado por diversos tipos de disputas pelo domínio de conhecimentos que, necessariamente, conferem prestígio, honra e poder, nos moldes do que foi descrito por Bourdieu, em outro contexto analítico, mas que se aplica com muita propriedade aos fenômenos aqui apontados: “(...) se trata do mundo social, as palavras criam as coisas, já que criam o consenso sobre a existência e o sentido das coisas” (BOURDIEU, 1996, p. 127). E, ‘para descrever com precisão as batalhas travadas tanto para derrubar discursos concorrentes, quanto para forjar consensos, a partir de espaços de prestígio e poder conquistados, trazemos novamente a fala de Bourdieu:

Na luta simbólica pela produção do senso comum ou, mais precisamente, pelo monopólio da nomeação legítima como imposição oficial – isto é, explícita e pública – da visão legítima do mundo social, os agentes investem o capital simbólico que adquiriram nas lutas anteriores e sobretudo todo o poder que detêm sobre as taxinomias instituídas, como os títulos (2007, p. 146).

Trazendo essas reflexões ao nosso campo de interesse, esta constatação de que os “senso comuns” são construídos a partir de batalhas entre narrativas concorrentes, caminha junto com a percepção de que aqueles que as proferem, as defendem, ao mesmo tempo, como as que melhor traduzem verdades sobre as partes do mundo às quais são dirigidas. E essas supostas verdades se tornam os alicerces sobre os quais as narrativas vencedoras, num dado período pelo menos, irão tentar instituir um “novo” senso comum. Trata-se, portanto, de um campo completamente dinâmico, em processo de contínuo movimento de construção e reelaboração.

2. A busca por conhecimento como processo rizomático

Adquirir conhecimento no meio dos Candomblés, fundamentalmente a partir de fontes tidas como fidedignas, incorporar a interpretação própria desse conhecimento às práticas pessoais e de grupos específicos, é estar renovando constantemente um corpus de saber, que é o combustível de processos que geram prestígio e poder. Ora, conforme se disse na introdução do presente artigo, a genealogia do conhecimento adquirido pelos iniciados, nem sempre corresponde àquela do pertencimento tradicional reivindicado. Nos múltiplos relacionamentos travados pelos adeptos do Candomblé, para além dos muros de seu “Axé”, muitas vezes atravessando cidades, estados e até países, o conhecimento pode ser entendido como permanentemente em construção, não possuindo apenas a fonte da tradição (“nação”) ou origem (“casa de santo”). Tal fenômeno foi sinalizado por Barth (2000), ocasião em que explicitou sua compreensão do conhecimento como aspecto essencial dos processos culturais:

[o conhecimento, como modalidade da cultura] é moldado por processos de reprodução e de fluxo: é ensinado, aprendido, emprestado e criado. Pode-se presumir que os processos geradores de variação (...) sejam precisamente aqueles através dos quais o conhecimento da população é mantido (BARTH, 2000, p. 198).

Barth (2000) nos leva a compreender, portanto, que as dinâmicas de aprendizagem presentes nos mais variados construtos culturais, incluindo as aprendizagens, ou transmissão/aquisição de conhecimentos religiosos, são ao mesmo tempo continuidade e variação. Neste aspecto, cabe entender os fenômenos concernentes à produção e transmissão do conhecimento religioso, do mesmo modo como se compreende, de um modo geral, os fenômenos culturais. Conforme formulado pelo mesmo autor, a partir de uma perspectiva “gerativista”:

(...) a cultura está em um estado de fluxo constante. Não há a possibilidade de estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas. Logo, argumento aqui que não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo (BARTH, 2005, p. 17).

Tal observação certamente cabe à análise dos fenômenos que estamos analisando, ao abordarmos as dinâmicas de aprendizagem religiosa nos Candomblés do Rio de Janeiro. Assim, é muito comum acontecer de uma pessoa originalmente iniciada pelas mãos de um sacerdote ou sacerdotisa de origem Nagô, receber ensinamentos de membros de candomblés de outras origens. Algumas vezes ocorrem “mudanças de águas” (PRANDI, 1990; CAPONE, 2005) outras vezes se agregam saberes múltiplos sem que deixe de haver a identificação

com a tradição onde ocorreu a iniciação. O excerto a seguir concorre para o entendimento do modo como ocorrem as dinâmicas aqui apontadas:

Pesadelo do pensamento linear, o rizoma não se fecha sobre si, é aberto para experimentações, é sempre ultrapassado por outras linhas de intensidade que o atravessam. Como um mapa que se espalha em todas as direções, se abre e se fecha, pulsa, constrói e desconstrói. Cresce onde há espaço, floresce onde encontra possibilidades, cria seu ambiente. Se trata de ciência? Isso importa? São apenas agenciamentos, linhas movendo-se em várias direções, escapando pelos cantos, o desejo segue direções, se esparrama, faz e desfaz alianças. Chame do que quiser então: “riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 25-26).

Diríamos, portanto, que as dinâmicas de aprendizagem no universo dos Candomblés do Rio de Janeiro se dão de modo “rizomático”, conforme descrito por Deleuze e Guattari, no texto acima citado. Ou seja, muitas alianças acabam acontecendo como resposta a uma busca pelo “conhecimento”, que nem sempre se encontra disponível para quem acalenta o desejo de saber mais sobre a sua própria religiosidade. Tais relacionamentos podem ser encetados a qualquer momento, sem planejamento e direções pré-definidas, e fazem parte de um processo que jamais estará finalizado.

Considerações finais

É importante, a título de conclusão provisória para as análises aqui propostas, lembrar que o processo da busca pelo conhecimento, que rompe as fronteiras das tradições e dos terreiros, e mesmo com a lógica iniciática da hierarquia (baseada numa escala crescente de saber/poder de acordo com o acréscimo dos anos) e do segredo (somente revelado em conformidade com a ascensão hierárquica, e ocupação de determinados cargos) é uma prática muito antiga nos Candomblés, denominada, metaforicamente, “catar folhas” (GOLDMAN, 2011).

O fenômeno mais recente talvez seja a multiplicação de mídias através das quais esse conhecimento é registrado, reproduzido e ensinado (BARTH, 2000). E, em alguns casos, o fato de que até mesmo pessoas antigas e prestigiosas de Candomblés considerados tradicionais, admitam que muitas exposições culturais de suposta “tradicionalidade original”, estejam ligadas a recentes buscas por um tipo de conhecimento que fortalecesse uma correlação entre as Casas de Candomblé e as reivindicações de seus iniciados de pertencimento à uma “nação” específica⁴. Esta questão, entretanto, carece de espaço para ser tratada no escopo do

⁴ Desde 2013, é possível assistir a vídeos produzidos pelo Grupo de Estudos Bráulio Goffman (RJ) com inúmeros depoimentos trazendo o tipo de *script* aqui apontado.

presente artigo e terá que ser abordada num próximo trabalho.

Referências

ANDERSON, Benedict. **Nações Imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPADURAI, Arjun. "The past as a scarce resource". In: **Man** (n.s), 16 (2): 201-219, 1981.

BARTH, Fredrik. **O Gurú, o Iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro, Contra-Capa Livraria, 2000.

_____. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução de Paulo Pinto, in:

PINTO, Paulo e O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). Fronteiras e passagens: fluxos culturais e a construção da etnicidade. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, Niterói, nº 19, p. 15-30, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papyrus Editora, 1996.

_____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand - Brasil, 2007.

CAPONE, Stefânia. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. São Paulo: 34, vol. 1. 1995.

GOLDMAN, Márcio. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.54,n.1,2011.

LIMA, Vivaldo da Costa. Nações de Candomblé. Encontro de nações de candomblé (1981 –Salvador, BA). Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador, 1º a 5 de junho de 1981. Salvador, BA: **Ianamá; Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA; Centro Editorial e Didático da UFBA**, 1984.

PRANDI, Reginaldo. Linhagem e legitimidade no candomblé paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n.14, p.18-31,1990. Disponível em:<http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_14/rbcs14_02.htm>. Acesso em 12/06/2018.

Tambores do sertão: para religiões marginais, epistemologias marginais.

Cristina Borges¹

RESUMO

O presente trabalho empreende reflexões sobre o diálogo intercultural - via rituais - entre Umbanda e Candomblé Angola no sertão Norte de Minas Gerais, bem como demonstra a pertinência do pensamento descolonial em abordagens acadêmicas sobre tradições religiosas marginais. Inspira-se nos pensadores do Coletivo Modernidad/Colonialidad (engajados com a descolonização do pensamento) no que se refere à insuficiência das epistemologias ocidentais no desbravamento de universos simbólicos como as religiões afro-brasileiras. Essas guardam resíduos culturais africanos dotados de uma “lógica” não ocidental. Não é possível, portanto, abordar seus rituais a partir de categorias eurocêntricas, pois sua enunciação deve considerar o século XVI e o espaço da diferença colonial criado nos encontros culturais. Criadas nesse espaço, Umbanda e Candomblé Angola desenvolvem, no sertão, a interculturalidade promovendo a descolonialidade. Perceber esse diálogo é urgente frente ao crescente racismo religioso que denuncia insuficiência ética do termo civilização. Concordamos com o filósofo intercultural Raül Fornet-Betancourt: é necessário estar aberto às visões de mundo que foram subsumidas com o colonialismo. As culturas colonizadas são reservas de humanidade e portadoras de conteúdos de eticidade. Sua predisposição à interculturalidade pode nos conduzir à solução de respostas para a barbárie atual. A reflexão terá como eixos norteadores os conceitos de Colonialidade (Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo), Diferença Colonial (Walter D. Mignolo) e Interculturalidade (Raül Fornet-Betancourt).

Palavras-Chave: Interculturalidade, descolonialidade, diferença colonial, Umbanda e Candomblé Angola.

Introdução

El giro epistémico y espacial es descolonial. De acordo com Quijano (2002, p.37), o atual padrão de poder mundial consiste na articulação entre: 1) a colonialidade do poder, isto é, a ideia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o Capitalismo como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-na-

¹ Dra. Em Ciência da Religião pela PUC-SP. Em pós-doutoramento em Ciência da Religião (PUC-MINAS), Professora do curso de Ciência da Religião (UNIMONTES), Tutora do Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião-UNIMONTES/CAPES, pesquisadora do Grupo de Pesquisa Afro-Brasileiro da UNIMONTES, pesquisadora do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura (GPRC-PUC-MINAS).

ção como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/ intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento.

Colonialidade do poder é uma perspectiva sistêmico-teórica/teórica/histórica/estética/ética/ política desenvolvida por esse sociólogo peruano no final da década de 70 e durante a década de 80, como proposta teórica sobre a natureza do poder mundial vigente. O propósito é compreender a configuração geopolítica do mundo em um viés não eurocêntrico, como forma de trazer à tona e dar visibilidade às realidades que foram ocultas durante o colonialismo e o imperialismo até os dias atuais.

Tal compreensão configura um pensar e uma postura críticas, o que o filósofo Nelson Maldonado-Torres (2005, p.159) nos apresenta como “giro decolonial”, um movimento de resistência teórico e prática, político e epistemológico à lógica da modernidade europeia e sua face constitutiva, a colonialidade. Epistêmico, estético, racial ou sexual, o giro descolonial é um adendo, um acréscimo à lógica modernidade/colonialidade, pois corrige algo teórico ou não, tendo sempre em vista o século XVI. A virada descolonial pode ser assim vislumbrada modernidade/colonialidade/descolonialidade.

1 Modernidade, colonialidade, descolonialidade

O *continuum* Modernidade/Colonialidade/Descolonialidade não pode ser visto como um processo linear ou em perspectiva kantiana. O processo crítico e descolonial, considera a Modernidade e toda a sua sistemática de organização social/política/religiosa/familiar sustentada na ideia de raça. A organização é sistematizada pela exploração de raças como a negra e o indígena. E isso a nível mundial, é o que afirmam os pesquisadores do Grupo Modernidade/Colonialidade que percebem tal organização enquanto Sistema Mundial Moderno. Tal sistema se constitui de uma rede interligada que permanece graças à naturalização da desigualdade racial (que se expressa nos papéis sociais que brancos, índios e negros ocupam nas sociedades capitalistas) mediante uma intersubjetividade em nível mundial alimentada pela tecnologia digital que global permeia subsistemas como a educação, a economia, a política e as religiões.

O controle da tecnologia pelos países europeus e a minguante tecnologia das regiões dominadas limita a veiculação da crítica elaborada e consciente, bem como de posturas e ações descoloniais. Em geral, o midiático naturaliza a sátira como uma forma dos dominados expressarem sua insatisfação com a condição existencial de marginalizado. Condição nem sempre clara a ele que direciona suas cobranças à gestão imediata. Despercebido e alienado do contexto histórico iniciado no século XVI. Tanto esse quadro atual quanto a destruição dos padrões de expressão durante o colonialismo político constituem a Modernidade, é o seu lado oculto, a colonialidade.

No que se refere à colonialidade, Aníbal Quijano (2002, p.37) afirma a existência de um padrão de poder mundial que se consiste na colonialidade do poder, ou seja, na ideia de raça quanto critério e exigência para classificar sociedades. Esse padrão de poder mundial tem o capitalismo como indicador universal na exploração social, o Estado como o centro universal de controle da autoridade coletiva e o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade. A colonialidade do poder, portanto, interliga a formação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção do conhecimento.

No entanto, a ciência/consciência da articulação promovida pela colonialidade raça/capital/estado/subjetividade promove especulações e discussões destituídas de uma crítica radical quando se despreza as relações espaciais. É o que aprendemos com o filósofo Nelson Maldonado-Torres (2005). Ignorar o espaço é ter a percepção parcial do processo colonial além de assumir posturas racistas. O grupo Modernidade/Colonialidade acredita promover o giro descolonial, uma vez que não desvinculam o giro epistémico do espaço. Enquanto auto narrativa europeia (narrativa que identificava a cultura branca como superior e as demais como inferiores), a Modernidade teve apoio do cristianismo e sua outra face: a proibição e extinção de símbolos das religiosidades nativas. Violências física e simbólica.. Segundo Walter Mignolo (2014, p.05), uma das hierarquias na atualidade da matriz colonial de poder, a colonialidade, é a “spiritual que privilegia a los cristianos sobre las espiritualidades no-cristianas/no-occidentales”. Coloca Mignolo (2014,p.35),

La cosmología Cristiana en materias de fe y su epistemología en materias de conocimiento, implantaron en las colonias – através de colégios, monastérios, universidades, publicación de libros, y hombres de letras – las formas euro-cristianas e hispanas de estar en el mundo. El proceso fue continuado, en distintas partes de la tierra (...)pero todos estos centros, en su diversidad, comparten formas de ser y de saber que Hegel describió en las três caras de Europa(la del sur, el corazón de Europa, y el noroeste)

2 **Diálogo intercultural entre umbanda, quimbanda e candomblé**

Os encontros culturais não ocorrem de forma harmoniosa. Não se pode pensar que os conhecimentos dos povos nativos foram extintos. As fissuras criadas pelos encontros entre crenças dá lugar a novas interpretações onde linguagens e símbolos são resignificados. Para Walter Mignolo (2014) esse é o espaço da diferença colonial, o espaço criado entre a Modernidade e a imposição de seus projetos globais (Colonialidade) e, a forma como tais projetos são assimilados ou rejeitados onde a colonialidade tanto pode ser reafirmada quanto corrigida pois sendo caos não há garantia que a cultura dominante sufoca e destrói absolutamente a cultura dominada. O espaço da diferença colonial é aberto tanto à manutenção da colonialidade quanto à sua subversão de forma clara, consciente ou não. No primeiro caso há

uma remediação ou tentativa de subversão de uma ordem imposta pelo padrão mundial de poder. É uma saída-outra do sistema colonial moderno. E nesse caso descolonialidade passa a ser constitutiva da Modernidade e da colonialidade. Também no espaço da diferença colonial surgem novos sistemas simbólicos que carregam a colonialidade e as possibilidades de descolonialidade.

Sendo assim, a descolonialidade enquanto algo subsequente à Modernidade e colonialidade pode ser vislumbrada em espaços religiosos híbridos que guardam conhecimentos dos antepassados anteriores ao século XVI, bem como conhecimentos trazidos à tona nos primeiros contornos religiosos sincréticos e híbridos. Rituais, ritos de iniciação e de passagem, cantigas, palavras de ordem, utilização do fogo, da água e da natureza, a observação das fases da lua, etc. São saberes dos antepassados que foram transmitidos, conhecimentos que permitem entender o funcionamento das forças da natureza aliados aos conhecimentos produzidos pela razão iluminista e instrumental.

As religiões de matriz africana como a Umbanda e o Candomblé são reservas de memórias dos nossos antepassados índios, negros africanos, mestiços, híbridos. A necessidade de reunir tais conhecimentos, de encontrar a lógica entre os mesmos tem reunido em um mesmo espaço religioso as tradições de matriz africana formando um continuum religioso. Em um mesmo espaço, sob a direção de um especialista as três tradições religiosas fornecem instrumentos para amenizar a existência humana dos conflitos e dores via interculturalidade. Para Catherine Walsh (2014,p.41) ativista da descolonização, interculturalidade são processos de construção de conhecimento “outro”, de uma prática política “outra”, de um poder social “outro”, e de uma sociedade “outra”; diferentes modos de pensar e amarrar em relação a e contra a modernidade, um paradigma pensado através da práxis política.

Percebe-se que, a coexistência do continuum Umbanda, Candomblé e Quimbanda em um mesmo terreiro propiciam diálogos que expressam conhecimentos dos antepassados além de produzir conhecimentos outros, como nos diz Walsh. O *entrelaçamento*/interculturalidade entre essas tradições ocorre com a utilização de conhecimentos e práticas religiosas das três tradições. Um movimento não sistematicamente elaborado, pois surge da necessidade imediata de sobreviver na margem, consequências de ações direcionadas pelo eurocentrismo imperialista. Pensar e agir não se baseiam exclusivamente nas heranças culturais e epistêmicas eurocêntricas, na perspectiva da modernidade a práxis marginal erigida na diferença colonial expressa pensares e ações marginais. Vejamos abaixo.

. A Casa de Umbanda Pai Luiz de Embaé acolhe três tradições: o altar (pejí) de Umbanda com santos católicos e imagens dos orixás, assentamentos de inkisses e exus ceivados da quimbanda. O atendimento se faz por cartas ou búzios. Seja a motivação de quem busca essa casa, a outra face da Umbanda, a Quimbanda, nunca é abandonada. Exu está presente nas cartas, nos búzios, nos rituais públicos e junto com a magia, impera. Hampaté Bâ (1982, p.186) ao tratar da tradição oral africana enquanto tradição viva nos diz: “na Europa, a pala-

vra “magia” é sempre tomada no mau sentido, enquanto que na África designa unicamente o controle das forças. Em si uma coisa neutra pode se tornar benéfica ou maléfica, conforme a direção que se lhe dê”. Sobre espécies de magia, Altuna (1985, p.537) coloca que, a “ofensiva é utilizada para atacar, “comer” a vida de outro vivente. É típica dos feiticeiros, embora não exclusiva, mas é perversa, antissocial e profana a vontade de Deus, a harmonia e o equilíbrio. A defensiva procura desencadear forças compensadoras, que neutralizam ou protegem contra as ações maléficas. É típica dos adivinhos e curandeiros”.

Os sacerdotes de U², Q³ e C⁴ sabem que o equilíbrio do universo deve ser preservado evitando-se distúrbios que avassalam vidas. Aqueles, somente serão superados com a manipulação das forças – magia - para restaurar o equilíbrio. G. abre o jogo de cartas ciganas, é Exu Cigano quem responde: há uma vida ligada à ausência de desejos, à inconformidade com a existência, à angústia de uma prisão incompreendida. Exu Cigano aponta pela necessidade de libertação e livramento. Com esse propósito, oferendas a Ogum (Candomblé), ao Exu de Ogum (Quimbanda), a Cosme e Damião (Umbanda) são os trabalhos que G. irá fazer. O diálogo entre U, Q e C vai surgindo de forma nítida.

Os rituais iniciam-se na cozinha, espaço estratégico para o funcionamento dos terreiros e transmissão de conhecimentos, pois envolve os mistérios que rege o movimento da faca nos cortes do animal sacrificado e o fogo que tudo transforma. Cantigas, comidas, sacralização e o fogo são de extrema relevância para percebermos que conhecimentos africanos, indígenas e europeus imbricados e hibridados pela ação colonial, tornam a cozinha afro-brasileira um espaço físico, místico e intercultural. A cozinha é expressão da descolonialidade, pois nela o fogão a lenha com seu fogo transformador, a faca e a habilidade humana, que tornam o corte preciso, pois é pensado, falado e cantado. Há a subversão pela magia, a sacralização de ações que denunciam saídas da colonialidade. Na cozinha conhecimentos de culturas subalternizadas veem a tona.

A primeira oferenda é para o Exu de Quimbanda e na casa de Exu, lugar de magia. Além de velas, carreteis de linha e outros materiais a prática ritual ocorre com palavras de ordem. Segundo Altuna (p.551) “para que o feitiço atue, é preciso que o dono implore, fale, explique a sua aflição, lhe manifeste os seus desejos e, sobretudo, lhe faça ofertas e pronuncie a fórmula-palavra mágica específica”. Enquanto força a palavra cria ligações que geram movimento, ritmo e, portanto, vida e transformação. Na perspectiva de Hampaté Bâ a palavra é “agente ativo da magia africana”, pode equilibrar e, desequilibrar quando imprudente.

Terminado esse ritual o cliente é quem vai para o fogão a fim de preparar a oferenda para o feijão preto para o orixá Ogum (Candomblé). A oferenda é depositada à margem de uma rodovia para que o movimento dos carros auxilie na movimentação da energia empregada via palavras, ritmos, rezas e objetos. O Terceiro ritual é na Umbanda, linha de Cosme

2 Umbanda.

3 Quimbanda.

4 Candomblé.

e Damião, guias que representam a criação do homem em seu duplo aspecto: físico e astral. Simbolizam o crescimento de um mundo melhor que, se educado, será conduzido ao seu verdadeiro destino, o equilíbrio, Deus.

Conclusão

Para os bantos a perspectiva da vida é hierarquizada: Deus (vida) a quem comunicou sua força vital aos antepassados abaixo desses, os heróis, a quem Deus designou a inauguração de técnicas. Abaixo desses estão os espíritos e os gênios habitantes da natureza e que possuem sobre o homem influência e, abaixo de todos, os defuntos, antepassados benéficos ou não que influenciam o mundo sensível.

Para os bantos, as forças impessoais, animais, plantas e minerais possuem vida e energia, são o prolongamento de Deus e existem para servir ao homem fornecendo-lhe vitalidade. Entendendo que existe vida na natureza os sacerdotes das religiões de matriz africana procuram sempre a natureza. O universo, visível e invisível, incluindo Deus, antepassados, reinos vegetal, animal e mineral está composto de forças vitais comunicantes e solidárias. O visível e o invisível devem estar unidos formando uma mesma realidade para que o homem elabore raciocínios e decida ações. É dessa teia que retira saberes fundantes da religião, de onde justifica, explica e desenvolve a magia e de onde regula a ética.

O exposto nos induz a dizer que cada vez mais, nas religiões de matriz africana, a interculturalidade é tomada enquanto postura crítica no espaço da diferença colonial. De dimensão cultural, o *entrelaçamento* entre U, Q e C é interculturalidade enquanto crítica ao mito da modernidade. Rugem seus tambores demonstrando que na diferença colonial não existe passividade, mas produção e reafirmação de valores “originais” - africanos e ameríndios – historicamente subalternizados.

Excluídos de status “epistemológicos”, os saberes religiosos produzidos pelas etnias marginalizadas (negros e índios) mesmo silenciados, em rituais dizem sobre o homem, sobre o mundo e sobre o que acreditam lhes transcender. Saberes que em tempos sombrios como os atuais podem nos fornecer soluções éticas que promovam o bem viver. Como nos diz Raül Fornet-Betancourt (2011): “El respeto y reconocimiento de las culturas tienen que ser visto como una exigencia ética que apunta para que los sujetos de cualquier universo cultural puedan apropiarse, (...) las “reservas” de su tradición de origen” como punto de apoyo (histórico-antropológico, que no ontológico). A barbárie atual⁵ comprova o fracasso da sociedade ocidental que se percebe como civilizada. É tempo de mergulhar nos conhecimentos das culturas que foram dominadas com a finalidade de buscar soluções para tal barbárie.

⁵ Como barbárie atual, o autor considera a fome e violência generalizada, bem como a desigualdade social.

Referências

ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

HAMPATÉ BÃ, A. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África**. São Paulo: Ática, 1982.

FORNET-BETANCOURT, Raül. **Supuestos filosóficos del diálogo intercultural**. Disponível em: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/081017.pdf>. Acesso em: 03 abr,2018.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia**. Disponível em : http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237_02.PDF,2002. Acesso em: 03 abr,2018.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**. Disponível em: [http:// www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf](http://www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf),2005. Acesso em: 04 abr,2018.

MIGNOLO, Walter. **Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo**. Buenos Aires: Ediciones del Signo: Buenos Aires, Colección El desprendimiento, Project (Duke University) 2014.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad y colonialidad del poder. Um pensamento, un posicionamento outro desde la diferencia colonial**. In: LINERA, MIGNOLO, WALSH. **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Nome da coleção: El desprendimiento. Buenos Aires: Edições Del Signo, 2014.

Tradição Bantu¹ como caminho para a ética e o temor a DEUS.

Geraldo André da Silva²
Especialista Gestão Empresarial
Casa de Cultura Lode Apara.

RESUMO

O momento atual a nível mundial nos revela que estamos mergulhados em desmando que ultrapassam todos os limites de tolerância da ética, da religiosidade aliado aos desmandos políticos que preocupa a todos nós que vivemos à mercê desse emaranhado de distanciamento de Deus já que seus princípios são violados a cada atitude dos governantes. Nesse contexto vale lembrar que a cultura Bantu nos reservam i direito de protagonizarmos o vislumbrar do retorno ao viver saudável. Os valores culturais do povo Bantu contemplam todas essas mazelas sociais dos tempos ditos modernos. Proponho me declinar sobre os cultos desse povo e sua forma de religiar-se a *N'zambe*³ por meio dos cânticos, danças e oferendas étnico/religiosa que propiciam a religação com o *ukulukulu*⁴.

Palavras chaves: Ética. Moralidade. Ancestralidade. Religação. Deus.

Introdução

Ao entender que esse trabalho pretende oferecer ao espaço de diálogo, análise e reflexão sobre as diversas percepções e abordagens do Divino nas religiões de Matriz Africanas, objetivo demonstrar o contexto sócio histórico do Bantu. Assim procurarei em (11) onze itens mostrar que os fundamentos tradicionais do bantu pouco conhecido e conseqüentemente nunca levado em conta quando se fala dos temas propostos nesse 31º Congresso Internacional da SOTER.

1- No mundo as coisas ocorrem assim: As nações unidas retiram do acordo de Paris sobre o clima. No Irã anuncia-se a retirada dos EEUU do acordo nuclear com o Irã e restabelece sansões contra Teerã.

1.1 - A Síria sofre ataques aéreos depois de supostos ataques químicos contra inocentes. A China impõe tarifas sobre metais cinquenta bilhões de dólares sobre seus produtos.

1 Ba plural ou coletivo de Ntu partícula infinitesimal do Criador incriado

2 Graduado em Administração de Empresas pela UnB (2008), Especialista em gestão de pequenas e médias empresas FGV (2009). *Tat'etu Jalabo / Tata dia Nkisi, HERDEIRO e refundador* (1980) da Casa de Cultura e Resistência Afrobrasileira Lodé Apara em Santa Luzia – MG. Do latim religar, reunir, religião...

3 O Deus a quem o Bantu reconhece como o criado, o incriado, aquele se revela na natureza e nos seres humanos.

4 ancestral mais próximo de Nzambi

- 1 No Brasil a desordem se instalou de vez. Tanto o presidente Temer que substituiu à Dilma quanto Aécio Neves que até pouco tempo era o nome do seu partido para concorrer à sucessão de Temer estão sendo acusados pela Justiça de, no mínimo, de terem sido coniventes com a corrupção. E o Aécio, que não aceitou sua derrota política em 2014, agora está politicamente acabado e na iminência, inclusive, de ser preso. Já a situação de Temer abre o caminho para um novo imponderável. Em fim o que resta de bom atualmente foi o gesto de reaproximação da Coreia do Norte com o resto do mundo, embora não se sabe ao certo até onde irá esse novo acordo de desarmamento.
- 2 - No campo religioso em todo mundo só vê corrupção, atitudes antiéticas para além de atos de pedofilia e outras atitudes não decorosa com a missão dos líderes religiosos.
- 4 - Nesse contexto, vale a pena adentrar nas práticas culturais de origem Bantu para que todos percebam como esses descaminhos são nulos no seio dessa civilização.

Texto: A mercantilização da sociedade desvia os corações do caminho do bem. Apenas oito pessoas controlam toda a fortuna do mundo⁵. A educação já não mais se baseia no amor, mas sim no retorno determinado pelas estratégias de marketing.

Os políticos confundem suas vidas públicas com as vidas privadas. Nunca houve um projeto político que incluísse o povo. Hoje não importa ser bom, mas sim parecer ser bom. A mentira hoje é tratada como uma verdade alternativa⁶. Ao entender ser a ética um sistema de **regras absolutas**, cujo valor moral das ações provém das **intenções** com que são praticadas ao mesmo tempo em que devem ser respeitadas independentemente das consequências, sabendo-se que essas regras morais são leis que a razão estabelece para todos os seres **racionais**, posso afirmar que nenhum desses conceitos está atualmente sendo praticados nos meios em que vivemos hoje.

O povo Brasileiro ainda traz em sua memória a mobilização pelas Diretas Já que foi um dos momentos marcantes do fim do regime militar iniciado em 1964 que trouxe de volta às ruas o povo, em grandes comícios que ocorreram nas principais cidades. do país. A história desta campanha cívica e suas causas e consequências da derrota, em 1984, da emenda que restabelecia as eleições diretas para presidente do Brasil foi histórica nesse País.

Hoje, faz mais Vinte anos após o Golpe de 1964, o regime autoritário estava à beira da exaustão. Na verdade, desde 1974 já vinha diminuindo sua capacidade de prender e arrebanhar ou de fazer milagres. Mas, agora assistimos os desrespeitos aos ditames da Constituição Federal, alias podendo aí incluir os políticos dos três poderes que lançam mão de brechas encontradas nessa mesma Carta Magna utilizando- se delas para justificar troca de favores que garantem liberações de pacotes que têm nos deixados atônitos e sem representatividades no

⁵Conferência: Religião, ética e política no contexto atual

Conferencista: Dr. Leonardo Boff – UERJ/RJ/Brasil

⁶ Conferência: Religião, ética e política no contexto atual

Conferencista: Dr. Leonardo Boff – UERJ/RJ/Brasil

congresso e nas câmaras municipais estaduais e federais.

Os últimos acontecimentos mundiais apontam como consequências uma guerra podendo ter alcance mundial. Alias a Sua Santidade o Papa Francisco já nos afirmou há pouco tempo que já estamos diante da terceira Grande Guerra Mundial. Aí ficamos à deriva, mas conscientes da real possibilidade dessa concretização...

Então, vamos analisar os cuidados e fundamentos da cultura Bantu para observarmos quão importância tem esse povo. Há a necessidade do pensar religião, articular a relação com Deus. Todos estamos sob o ARCOIRIS DE DEUS.

NTU é a força universal como tal, a qual, porém, nunca ocorre separada de suas manifestações: Muntu, Kintu, Hantu e Kuntu. NTU é o ser em si, a força cósmica universal, cujas manifestações só podem ser abstraídas pelo pensamento moderno e racional. NTU é a força na qual Ser e seres aglutinam-se... NTU é o que Muntu, Kintu, Hantu e Kuntu são igualmente. Força e matéria não estão sendo unificadas nesta concepção; ao contrário, elas nunca estiveram separadas. - RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen.

5- A oralidade

Em África quando morre um velho desaparece uma biblioteca. “gênese está no fim e não no começo da vida”.⁷ A literatura oral foi sempre uma grande riqueza cultural. Os povos agrafos são povos de extraordinária memória. A transmissão negro/africana transmite o essencial. Dizia Bernard Dadié “para os Bantu os contos, as lendas são autênticos museus, monumentos, cartazes de ruas, uma palavra são os únicos livros”.

O elenco de formas literárias orais africanas resume-se no seguinte: fórmulas rituais, textos didáticos, histórias etiológicas, contos populares, mitos, récitas, poesias variadas, poesias oficiais e narrações históricas.

1.1 A participação vital – a união vital

“a chave para a compreensão dos costumes e instituições dos Bantu parece ser o fato da comunidade, da unidade da vida...” Existe uma única corrente vital, brita uma unidade ontológica de todos os seres, numa comunhão universal, um dinamismo interno que se expressa,

⁷ Conferência: Religião, ética e política no contexto atual
Conferencista: Dr. Leonardo Boff – UERJ/RJ/Brasil

sobretudo pela palavra e movimento do mundo visível e do mundo invisível. Para o Bantu a união à energia Divina está presente em todas as partes da criação de tal modo que os homens, as outras criaturas viventes e até os fenômenos naturais estão dela penetrados e acham-se por isso, em comunhão. A corrente vital é uma força- energia de idêntica “qualidade” porque partiu de um mesmo princípio. Entretanto, a sua “quantidade” está possuída, aumentada ou diminuída de maneira diversa nos variados seres da criação. Embora os Bantu vivam solidários, sobretudo com a sua comunidade, não há dúvida de que sentem uma solidariedade indestrutível com o universo e sabem que estão imersos na interação que tudo anima e agita. “O seu universo forma uma unidade indivisa, o “ntu” humano (o ser) vive em uníssono com o mundo visível e invisível. Assim, o homem não está situado frente ao cosmo, mas no cosmo”.

1.2 - A participação vital nas comunidades

As comunidades, os negros Bantu, estreitam-se numa solidariedade característica, cheia de calor humano e inquebrantável, a partir da vivência da união vital. A relação de ser e de vida de cada um com os seus descendentes, sua família, seus irmãos e irmãs de clã, sua ascendência, e com Deus é para o Bantu a participação vital. A vida une, solidariza os seres vivos entre si e estes com seus antepassados. A vida comunitária reside e transmite-se por idênticos sangue que circula por todos os membros do corpo, a partir de um epônimo, pela instauração de uma nova linhagem coa linhas matrimoniais, pelos “pactos de sangue” ou porque um indivíduo passou a viver na propriedade de outro grupo e utiliza os mesmos meios vitais e aceita a autoridade do chefe.

5 A vida existente inteligente.

A pessoa humana “muntu” é um ser por si, com a imanente que o distingue do outro, estrutura de a sua personalidade constituindo o núcleo ativo e dinâmico do “eu”. Para o negro Bantu a saúde é a robustez e a essência das coisas do mundo, é a abundância, a vida concentra em certos órgãos poderosos, como o coração, o sangue, os órgãos genitais, no fígado. Por isso, o Bantu procura encontrar-se em harmonia consigo e com a comunidade. E por instaurar o bem mais excelente, a atividade sócia religiosa está encimada a defender, acrescentar, comunicar e expressar a vida.

6 A pirâmide vital

Os mundos visível e invisível, é amplo e complexo, estão unidos por relações vitais com intercâmbios permanentes. Há uma rigorosa hierarquia de forças que se concretizam em um sistema de relações ativa uma vez que os seres se relacionam mutualmente segundo a modalidade existencial marcada e seu grau de energia e eficácia que são os valores existenciais. Logo essa pirâmide pode ser assim vista:

7.1 Mundo invisível que por sua vez contém

7-1-1 Deus, a fonte da vida, fundador do primeiro clã humano, fundadores de grupos primitivos, heróis civilizadores; os espíritos, os gênios, os antepassados qualificados (os chefes, os caçadores, os guerreiros, os especialistas em magias e os antepassados da comunidade).

7.2 Mundo visível que contém por sua vez

7.2.1 Chefe de reino, de tribo, de clã, de família, especialista em magia, os anciões, a comunidade e a pessoa humana que está no centro da pirâmide. (a tudo isto chamamos de forças pessoais).

7.2.2 os animais, os vegetais, o mundo inorgânico, fenômenos naturais, e os astros, conhecidos como forças impessoais.

Para o Bantu o mundo não pode estar estático porque o plenifica a corrente vital.

8 - O vínculo com o território

A consanguinidade e o parentesco criaram as estruturas sociais familiares Bantu. O território possuído pela comunidade determinou as formações políticas. O território para o Bantu demarca o espaço da estrutura social. A comunidade fez um contrato permanente de inter-pelação vital com as forças presentes ativas ou ativas do território. Assim, nenhum indivíduo pode romper esse pacto ou torna-lo privativo. O solo é indivisível e de propriedade do clã.

9 - administração e justiça

As sociedades Bantu conservam uma estrutura jurídica sólida e envolvente, porque possuem um profundo sentido de justiça. Não há dúvida de que as instituições políticas e sociais, assim como a atividade mágica oficial. Os códigos civil e penal institucionalizaram-se e vão se ampliando por diversos meios. Existe o conselho dos pobres e dos anciões, sobre a presidência do chefe formam fonte normal da legislação, interpretação e aplicação da lei. Essa assembleia legislativa, jurídica e executiva enlaça o costume herdado.

10 - Iniciação à vida comunitária

A iniciação se parece em muito aspectos com um sacramento que põe o homem em contato com o transcendente, quer porque lhe revela parte do sagrado⁸ quer porque sacraliza o homem.

As iniciações são às sucessivas etapas na vida das pessoas. Nela situa no lugar religioso, social, ético e exato.

10.1 Ritos da puberdade

Em sendo a iniciação às sucessivas etapas da vida da pessoa, há de se prever que quando ocorre na puberdade a torna um tanto quanto mais importante devido o estado físico, moral da formação da personalidade humana.

Mas, há de se afirmar que existem várias iniciações na cultura bantu tais como: Nascimento, puberdade, casamento e morte. Cada especialização, ofício ou cargo exige também uma iniciação. Os ritos bantu de iniciação ainda não são bem conhecidos, não se chega a entender sua complexidade. O pensamento bantu concebe a iniciação como um processo nunca consumado na vida humana.

10.1.2 - iniciação masculina na puberdade

A iniciação é um “rito de passagem” na sua dimensão social é um conjunto de técnica e ritos transformam o jovem. Esta iniciação completa-se com os seguintes ritos sucessivos: separação da família e da comunidade, circuncisão, reclusão num local reservado,⁹ situação marginal, ressurreição-regeneração e a saída e o regresso à aldeia com reintegração na comunidade na qualidade de homem novo, renascido. Situações em que por estarem carregadas emoção, mistérios, dramatismo, religiosidade e alegria, origina a vivência psíquica que marca e determina o homem bantu por toda sua existência. A circuncisão é sem dúvida a mais marcante porque ocorre no início da iniciação, mas alguns preferem fazes esse ato em outra ocasião. Durante o período de cura da circuncisão os iniciando deambulam pelo acampamento. Nesse período só se vê os mestres e educadores. Esse período “simboliza a vida” do cadáver no túmulo e também a espera do feto no seio materno.

8.1.3 - iniciação feminina na puberdade

A iniciação feminina na puberdade procedimento que é feito em TODAS as meninas bantu. Os homens se recusam a casar com uma moça não infibulada, por eles chamadas de “noiva aberta”. Sem casamento, não há futuro para uma mulher bantu. Em cada ocasião, geralmente só uma menina ou às vezes duas irmãs são infibuladas no mesmo dia, porém todas as meninas, sem exceção, devem sofrer este procedimento, pois esta é a principal exigência para o casamento.

⁸ O iniciado conhece os mistérios

⁹ Acampamento aberto na selva

11 - o casamento

O casamento fundamenta uma aliança entre grupos. Ele é um fato social onde se torna imprescindível reconhecê-lo como a essência e fonte da vida. Ele é religioso e também um rito de passagem. É indissolúvel, monogâmico.

Normalmente o casamento é dividido em partes conforme a seguir:

O pedido, o alobamento e por fim o casamento. Cada evento desse tem um procedimento próprio, mas sempre atrelados à tradição e herança cultural.

Vários fundamentos básicos me fundamentam para dizer que a cultura bantu pode sim servir de exemplo para o mundo já que seus princípios são fundamentados na ORIGEM, no ANCESTRAL, no TEMOR A DEUS.

O Bantu pensa em Deus e sente a Sua proximidade em seus cultos, orações e acima de tudo, no trato devido aos espíritos, seres espirituais, nos gênios, nas forças telúricas, existência da morte como sequência vida, que tem um significado totalmente adverso do mundo ocidental. Ela a exemplo dos demais processos é também uma iniciação. E toda morte possui procedimentos ritualísticos como sua causa, seus ritos fúnebres e fúnebres, para além do enterro e a crença indubitável que ela é a continuidade da vida podendo o morto a continuar vivendo entre os seus inclusive participando das decisões da família.

Todas essas práticas são alinhadas em três importantes figuras: o curandeiro, o adivinho e feiticeiro.

Conclusão

Então, O termo religião que vem do latim do verbo religiar-se que significa religar-se, não se aplica etimologicamente com a cultura bantu, uma vez que a cultura é perpetuada diuturnamente portanto não se religa a nada senão a prática diária de tudo que se praticava no início da criação. A Religião, ética e política praticadas Hoje na sociedade que apresentam desafios que tocam questões fundamentais, sobretudo na ótica do direito, da democracia, nas causas sociais, na multiculturalidade, para tomada decisões dever-se-iam os protagonistas dos destinos do mundo buscar alguns exemplos de cidadanias, de ética, política e temor a Deus na cultura bantu que traz no seu bojo principal o temor a Deus e na ancestralidade.

Referência

ALTUMA, Raul rioz. Cultura Tradicional Bantu , Editora Paulinas 2ª edição Prior Velho Portugal

CARDOSO, Carlos e Jeferson Bacelar (organizadores), Faces da Tradição Afro Brasileira Editora Palas CEAO, CNPQ

CLEIDE, W. Ford, O Herói com Rosto Africano, Mitos da África. Editora Selo Negro, 1999

Conferência: Religião, ética e política no contexto atual Conferencista: Dr. Leonardo Boff – UERJ/RJ/Brasil

CORREIA, Américo de Oliveira. O livro das Adivinhas Angolanas. Editora União dos Escritores Angolanos

CORREIA, Américo de Oliveira. Os ogros na Tradição oral Angolana, Leira Magno Edições 2001

ENDOMARKETING ÉTICA DE KENT em recursos humanos
<http://www.vermelho.org.br/noticia/297359-1>
Jornal “O Tempo” quarta feira 09 de maio de 2018

MAIMONA, João. ÚTERO DA NOITE, Editora Nzila 2001.

MIA, Couto. Terra Sonâmbula. Editora Nova Fronteira

NOGUERA, R. *Ensaios Filosóficos, Volume VIII – Dezembro/2013.*

RIBAS, Oscar (1981) Uanga 3ª edição Luanda / Lisboa: União dos Escritores Angolanos Ed 70.

RIBAS, Oscar (1981) Uanga 3ª edição Luanda / Lisboa: União dos Escritores Angolanos Ed 70.

SILVA, Geraldo, As religiões Afro brasileiras e o Uafuza Kuiza, 29º Soter

SILVA, Geraldo, Religiões Afrodescendentes 500 anos antes e depois do descobrimento do Brasil, 30º Soter.

SOROMENHO, Castro. Viragem, 5ª Edição, União dos Escritores Angolanos.

SOROMENHO, Catro, Terra Morta, União dos Escritores Angolanos, 1975.

Trajetória de mãe Zuleica de Obaluaê: estudo da sua relação com a Comunidade dos Arturos.

Jotaci Brasileiro C. de Oliveira¹

RESUMO

Nosso trabalho tem por objetivo refletir sobre a trajetória de Mãe Zuleica de Obaluaê dentro da Comunidade dos Arturos. Baseamos nossa metodologia na história de vida, na história oral e em entrevistas. Preferimos verificar e analisar os fenômenos de readaptação e adaptação, destacando as dificuldades, os dilemas e os conflitos decorrentes dessa relação. Mais do que a ocupação de um espaço de território, consideramos os sentimentos de identidade, de pertencimento religioso, que controlam e influenciam pessoas, estabelecem relações, determinam valores espirituais e normas a serem seguidas. Sendo identidade religiosa e cultura processos dinâmicos, em constante elaboração e reelaboração, verificamos quais arranjos foram feitos na interface entre candomblé e catolicismo.

Palavras-chave: Catolicismo. História de vida. Candomblé. Mãe Zuleica de Obalualé.

introdução

Zuleica nasceu em 09 de maio de 1954, bairro Calafete, nas imediações da cidade de Belo Horizonte,² Minas Gerais. Calafete é um bairro popular de maioria negra. Sua mãe, Célia Maria de Lurdes, era uma mulher forte e guerreira que, na década de 50, possuía e tocava piano, uma mulher negra que gostava da arte e do samba e vivia do trabalho árduo como empregada doméstica. Tem duas irmãs: a primeira está viva, com 70 anos; a segunda é Leda, que aprendeu a ler e escrever e trabalha como doméstica. Esta gosta do samba e é muito divertida. O único irmão já é falecido. De família muito pobre, desde novinha a menina Zuleica mostrava-se uma pessoa muito enérgica, motivo pelo qual não frequentou escola. Ainda menina, tinha dificuldade de se expressar: não gostava de fazer perguntas, só queria brincar. Sua madrinha logo pediu à mãe biológica permissão para criar Zuleica. Sobre esse episódio, esta não é muito precisa, mais deixa escapar que gostava de se esconder para não ir à escola: *“eu não estudei, eu me escondia para não ir à escola, eu também era muito sapeca e não ia na*

¹ Mestre - PUC Minas Gerais

² A cidade de Belo Horizonte, nova capital, foi inaugurada em 12 de dezembro de 1897, mesmo estando ainda em obras e com seu plano apenas parcialmente implementado. A cidade fora dividida em três áreas: uma área central, denominada urbana; em torno desta, uma outra denominada suburbana; e uma terceira área, chamada rural. Por fim, foi reinaugurada em 1946.

escola". (ZULEICA, 2018, 04 junho).

Sabemos que a população negra é "um grande contingente desprovido de educação básica, o acesso às facilidades educacionais aparece como uma pré-condição sem a qual outros direitos legais permanecem inacessíveis ao analfabeto" (BENDIX, 1996, p. 122). Tentamos, contudo, questionar a sacerdotisa Zuleica sobre a escola novamente; a resposta foi rápida: que não se interessava por isso e que não o levou a sério. Supomos, então, que ela sofreu algum tipo de rejeição no período escolar. Para o professor Erisvaldo, é "corriqueiro e normal nas brigas e brincadeiras de crianças e adolescentes" (SANTOS, 2010a, p. 46-47) chamando o outro de preto, macumbeiro e macaco são preconceitos e discriminações que impediram a menina Zuleica de gostar da escola. Percebemos também que a família também não contribuiu para a educação escolar dela. É revelador o silêncio familiar, bem como os apelidos contribuem para a baixa autoestima dos estudantes negros.

O fato é que há uma negação a guardar em sua memória elementos fundamentais da infância e referências familiares, porque a

memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua re-construção de si (MICHAEL POLLACK, 1992, p. 5).

Para uma pessoa reconstruir a si mesmo, uma base familiar é necessária para ser sustentação e também mecanismo que incorpore o processo da educação, que ajude a pensar, que incentive a gostar de estar na escola. Não podemos, no entanto, calar-nos diante de uma instituição que revela discriminação. Freitas adverte dizendo que

o fenômeno do preconceito racial e do racismo é transmitido pelo processo educacional, ou seja, o processo de educacional na nossa concepção não restringirá só à escola, evolve a família, os meios de comunicação e a própria comunidade (FREITAS, 2006, p. 114).

Essa atitude é que nos coloca em alerta, porque há

destruição dos meios de sobrevivências física; marginalização no usufruto dos benefícios do progresso e no acesso às oportunidades de emprego e renda de amparo público adequado e inoperância dos direitos básicos da cidadania que incluem garantias à subsistência e ao bem-estar (HASENBALG, 1988, p. 71).

Se a sobrevivência está ameaçada, outros aspectos também são irrecuperavelmente afetados, pelo menos no campo da vida cotidiana, o que nos leva a entender que a vida de Zuleica foi emblemática, intensa, cheia de idas e voltas até o encontrar o terreiro de umbanda.

1 Espíritos e magia: vi e não gostei

Zuleica conheceu primeiramente a umbanda aos 15 anos, no bairro Glória, na casa de Dona Maria da Glória: “vi e não gostei da umbanda”. Recobre a memória e conta a história de luta e crença:

Moço, eu sofri muito para criar 11 filhos. Meu marido vivia na rua bebendo e era muito sofrimento e não tinha o que comer em casa. Mas cuidei de meus filhos que agora são 7 vivos. Quero dizer que eu não ia dormir sem antes alimentar meus filhos com mingau de angu. Só depois eu iria comer, quando sobrava pra mim, mas os meus filhos sempre procurei dar de comer para eles. Nesse sofrimento todo, eu encontrei a minha mãe Maria da Glória quando eu tinha meus 20 anos. Ao retornar pra umbanda, eu fiz a minha feitura na casa de Maria da Glória. Eu retornei pra umbanda, porque as coisas estavam muito ruim pra mim. A minha mãe de Santo Maria da Glória cuidou de mim e dos meus exus. Ela arrumou serviços para mim como gari (ZULEICA, 2018, 04 junho).

2 Tocamos aqui a presença do espírito: visto ser a fonte da vida

A minha experiência no terreiro após a morte da minha mãe de Santo, Maria da Glória, fez com que eu procurasse outros terreiros de umbanda, mas não encontrando... fui numa uma festa de candomblé na casa de Mãe Rita. Ao começar a festa, eu comecei a passar mal e Mãe Rita procurou logo ajudar. Nesse meio tempo, a Mãe Rita me levou até um Pai de Santo Chamado Erisvaldo, e ele me disse: ‘Seja bem vinda, minha filha’. Ele estava sentado. Eu pensei quietinha, parece que ele não se importou muito comigo, mas pelo menos me abraçou e pareceu que me aceitou. Esses foram os sentimentos que eu tive. Mas também pensei comigo: ‘Eu não vou no terreiro dele’. E Porque a mãe Rita não me aceitou? Sabe, até hoje eu não sei o porquê ela não me aceitou em seu terreiro. Nessa procura de terreiro, eu fui visitar o terreiro de Pai Erisvaldo, e lá eu fiquei. Em menos de um ano, eu fui recolhida e iniciada no candomblé. Eu disse pro Pai Erisvaldo: ‘Eu não tenho nada. Como vou fazer a minha saída?’. O Pai disse pra eu acreditar no Santo, e aconteceu como o Pai disse. Eu ganhei tudo pra vestir e pra festa. Sou grata ao Pai Erisvaldo por tudo.

Eu venci, graça aos meus orixás, porque muita gente me falou que eu não seria Mãe de santo porque não sabia ler e nem escrever. Muitas foram as fofocas sobre mim com o meu Pai, a tal ponto de dizer que eu fiz macumba para o meu Pai. Em outro momento também falaram que eu cuspi na comida. Quanto sofrimento e dor por causa da fofoca, mas com Obaluaé eu venci, e hoje tenho a minha casa. Agradeço muito os meus Santos e ao meu Pai Erisvaldo que sempre acreditou em mim.

Mas sinto que meu Pai de Santo poderia me visitar mais e ajudar, porque eu não conheço muita coisa do candomblé. Sou nova no candomblé, e administrar uma casa não é fácil. No candomblé, é tudo muito diferente da umbanda, por isso, eu gostaria da

presença dele aqui em casa mais vezes. Pouco tempo atrás, tiveram dois Pais de Santos aqui em casa. E eu fiz o que sabia e o resto o meu Pai Obaluaé fez, inclusive um Pai de Santo mais velho dançou com Obaluaé. Eu não vi nada, mas me disseram. E aí, estamos aqui na casa com as minhas 8 filhas e mais gente chegando. Então pra uma mulher que nada tinha, hoje tenho a minha casa e meus filhos.

Na década de 80, Zuleica foi obrigada a sair do Calafate para ir morar no lote da sogra, em Petrolândia. Naquele período, o Estado desapropriou a família de Zuleica para passagem da linha do metrô. *A priori*, no bairro do calafate, havia uma fazenda, e os ancestrais da Zuleica trabalhavam lá. Em 1986, concretizou-se a passagem do mundo rural para o urbano, diante da chegada da linha do metrô. Não há de se admirar, contudo, que essa família de negros foi desapropriada e, não sendo indenizada, foi forçada a morar na casa da sogra.

Com a morte da sogra, os herdeiros solicitaram o terreno, pois o sogro já havia morrido e a família deste não aceitou Zuleica com os filhos. Mais uma vez, a mulher se viu obrigada a partir. Um cunhado, porém, querendo ser um bom Samaritano, procurou “ajudá-la” a construir uma casa em um terreno que ela possuía na Vila Militar, em Contagem, na fronteira com os Arturos.³

Foi nesse momento que Zuleica se aproximou da comunidade dos Arturos. Vale ressaltar, contudo, que ela não faz parte da família dos Arturos, porque não traz nas veias o sangue do velho Artur. De toda forma, essa questão biológica não se tornou um empecilho para a sacerdotisa Zuleica conviver bem com a comunidade dos Arturos. Zuleica é filha de Obaluaé, Pai e mestre de sua cabeça. Trata-se do orixá da doença e da saúde, da morte e da vida. A sacerdotisa demonstra força e habilidade para lidar com certo distanciamento por parte da comunidade dos Arturos. Perguntamos a Zuleica se ela reconhecia ou identificava alguma indiferença, ao que ela serenamente respondeu: *“A comunidade dos Arturos é muito boa e me ajuda sempre quando eu preciso e eu faço o mesmo quando eles precisam”* (ZULEICA, 2018, 04 junho).

Outro aspecto dessa questão é delicado. A mãe Zuleica precisa usar a estrada que está no território dos Arturos para se locomover até a sua casa, e o barracão, que se encontra na divisa dos Arturos. Curiosamente isso não potencializa riscos de conflitos, pois não existe outro caminho. Não há como não notar, porém, que haja algum distanciamento dos Arturos para com Zuleica. Quando se pergunta aos primeiros *“Onde mora Zuleica?”*, a resposta é *“Lá do outro lado do campo de futebol”*, *“Ela não é desta comunidade”* ou *“Ela não é daqui, mas mora lá do outro lado”* (ZULEICA, 2018, 04 junho).

³ A comunidade dos Arturos nasceu com a história de um homem chamado Camilo Silvério da Silva, que foi trazido de Angola para trabalhar como escravo no Brasil, no século XIX. Esse homem foi vendido para exercer o trabalho na Mata do Macuco, hoje conhecido como o município de Esmeraldas, Minas Gerais. Casou-se com uma escrava alforriada e teve seis filhos. Um deles era Artur, que, nascido após a Lei do Ventre Livre (28 de setembro de 1871), não foi oficialmente um escravo, mas foi muito maltratado pelos patrões. Ao insistir para ir ao sepultamento do pai, foi agredido por estes. Artur fez uma promessa a si mesmo: seus filhos viveriam sempre juntos, e assim passou a viver na área que se tornou a Comunidade dos Arturos, os descendentes de Artur, no bairro Jardim Vera Cruz, em Contagem.

Podemos afirmar que os Arturos têm necessidade de preservar a cultura e manter a memória da ancestralidade viva dentro da comunidade, mas é dentro desse contexto que os arranjos se manifestam por meio de intensa penetração no universo cultural e da religiosidade afrobrasileira. Exemplo disso são as ladainhas, as devoções aos santos, as missas, as benzedeadas e os orixás. Vale pontuar também a consciência que Zuleica e os Arturos têm sobre Deus, magia e espíritos na perspectiva africana. Essa convergência os leva a ter uma única finalidade: integrar a alma e o corpo no catolicismo e no candomblé.

3 Arranjos entre catolicismo e candomblé

As religiões afro-brasileiras, no arquétipo nagô, têm várias equivalências com o catolicismo, já que Deus para os cristãos equivale a Olorum para os iorubanos. Nesse sentido, os santos católicos poderiam equivaler-se aos orixás. Vejamos o que diz Bastide:

A comunhão católica é concebida como um rito mágico que pode curar o enfermo, expulsando o mau espírito que o atormenta; o que não quer dizer que essa comunhão opere em mau católico; ao contrário, a lei da magia supõe, para que o rito seja eficaz, que ele se faça com o maior respeito por todas as suas implicações, e fazê-lo 'catolicamente', por mais paradoxal que isso possa parecer à primeira vista, é uma das implicações. Os orixás são postos em correspondência com os santos, o que também determina a aplicação a esse culto de todas as normas da Igreja: participação das festas anuais, recitação de prece apropriada, acompanhamento de procissões, etc. Isto porém não quer dizer que o africano pensa o santo do mesmo modo que o não-africano [...] Enquanto a aculturação não penetrou até o âmago das mentalidades, ou enquanto, em consequência do princípio de corte, as mentalidades não mudaram senão em certos domínios, político, econômico, mas não religioso, a reinterpretção se faz sempre através dos valores, das normas, dos ideais africanos (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 532).

Podemos considerar que o negro africano, sem conhecimento escolar, soube mentalmente arranjar um “sincretismo externo” (expressão do autor), que se tornou vital para a manutenção do sentido religioso dos povos de origens africanas. O sincretismo é operado no sentido de fins políticos e com intuito de servir à necessidade dos africanos e ao mesmo tempo de escamotear suas heranças religiosas mediante as imagens e hagiografias dos santos católicos.

Ao abordar a característica religiosa da sacerdotisa Zuleica, compreendemos que ela vê o candomblé como força vital para a sua experiência de vida comunitária, que vai sendo narrada com um candomblé simples, em um terreiro de chão batido, sendo ativa na caridade, dedicada ao serviço aos necessitados e expressiva da síntese de diferentes mães e pais de santo. Esse arranjo mostra que, no terreiro, se mantêm as raízes e o primitivismo de seus

ancestrais africanos, com danças, cantigas e dialetos nativos.

Percebemos que todos os símbolos existentes e atuantes no candomblé são marcas do grande caminho da humanidade e que Zuleica os utiliza para resgatar os que estão nas travas para a luz, do inconsciente para o consciente. Mãe Zuleica tem, sob seu poder, um contingente significativo de pessoas que estão submetidas a laços religiosos e obrigações rituais que só a morte pode interromper. Além disso, convém apontar que a autoridade transcende o plano religioso e alcança as relações pessoais e todo o projeto de vida dos membros do candomblé.

Esse estado de coisas se deve aos mistérios que a mãe Zuleica domina e manipula, os quais constituem um poder religioso, político e social para a comunidade. Ela reconhece “*que ter uma Ekede e um ogã sempre é muito difícil, porque eles conhece tudo e manda na mãe de santo, e não podemos falar nada*”. (ZULEICA, 2018, 04, jun).

Conclusão

Analisando criteriosamente a trajetória da sacerdotisa Zuleica, podemos afirmar que a fé nos orixás ajudou a construir o caminho existencial e o conhecimento dela. É como se a fé tivesse compensado a ausência de educação escolar e mesmo a dificuldade comunicacional que a impedia de fazer perguntas.

Diante disso, caberia perguntar se é possível conhecer sem perguntar. As perguntas são necessárias para conhecer o candomblé? É possível organizar uma roda com todas as sequências feitas no candomblé sem ter feito as perguntas necessárias? Por exemplo, que música vem antes ou depois?

De acordo com Siqueira, o

terreiro é espaço mítico: guarda divindade e o assentamento dos Orixás. Apoia-se na própria comunidade para revoara-se com circulação do Axé, estabelecendo normas de pertencimento, uma vez que a hierarquia, no exercício, de suas funções rituais, perpetua a simbologia, a ritualidade e a organização. Tudo isso é sustentado por rigoroso programa de trabalho e aprendizagem, revivendo mitos e celebrando rituais (SIQUEIRA, 2006, p. 167).

Parece-nos que a dificuldade da linguagem é o grande desafio no terreiro de candomblé. É notável que a mãe saiba o significado de poucas palavras em Yorubá. Vejamos este canto, por exemplo:

Oyá: Oya òdṣà tí í tọkọ rè léyìn. Oya ní í tarúgbó ṣe lóge. Obìnrin gbandikan, égún a san dórí. Oya ni mó máa bọ. Pará Ogun bí ẹ n palé. Irú Oya ò só lórun, uyàwó orí ógun. Oya kan, Sàngó kan. A málejò yíkú ile. Baálé di méji, ara ò rò kan. Onínúqlá, ọkọ o!

Oya a rín léji. Oluwaà mi èjè níyí ogun Oya òrírì! A-wo ni fírí, bí ènì tí ò rí ni. A-şòwò kéékéèké gbowó è ní kisi. Oya a rinà bora bí aşo. Ina ma ní égún o, Ina tí njo ní láí tówó boná. Oya òwàrà, bí'ná jóko làáró. A fìjà dófiri, niwájú jagunjagun (CÂNTICOS, 2018, p. 72).⁴

As provocações que aqui finalizamos perfilam diálogos, entrecruzamentos, interpenetrações, expressando experiências religiosas que configuram o que conhecemos como religiões de matrizes africanas no Brasil. Diante de nossas limitações intelectuais, suscita-se o mais vibrante aqui: alegria e silêncio.

Referências

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971. v. 2. p. 532.

BENDIX, Reinhard (1996). **Construção nacional e cidadania**. São Paulo: EDUSP.

CÂNTICOS dos Orixás na África de Sikiru Salami. p. 72. Disponível em: <http://www.4shared.com/file/oEMay7d1/Sikiru_Salami_-_Canticos_dos_O.html>. Acesso em: 29 jun. 2018.

MÃE Zuleica. **Candomblé de Ketu**. 4 junho 2018. Entrevistador Jotaci Brasileiro conceição de Oliveira. Contagem - MG, 2018. Entrevista concedida para fins de Congresso Internacional na PUC Minas.

FREITAS, Joseania Miranda. Movimento negro contemporâneo em Salvador: algumas memórias. In: SIQUEIRA, Maria de Lourdes (Org.) **Imagens negras: ancestralidade, diversidade e educação**. Belo Horizonte: 2006. Cap. ?. p. ?-?.

HASENBALG, Carlos Alfredo. **Estrutura social, mobilidade e raça**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1988.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Formação de professores e religiões africanas: um diálogo necessário**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. (Coleção Repensando África; 4).

SANTOS, Maria Consuelo de Oliveira. A dimensão pedagógica do mito: um estudo no Ilê Axé Ijexá. In: SIQUEIRA, Maria de Lourdes (Org.) **Imagens negras: ancestralidade, diversidade e educação**. Belo Horizonte: 2006.

POLLACK, Michael. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 5. Conferência proferida no Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil em abril de 1988, traduzida e transcrita por Monique Augras. Edição de Dora Rocha.

⁴ “Oya, o orixá que apoia seu marido. Oya, o orixá que rejuvenesce a mulher velha. Mulher poderosa e forte. Ela possui um corpo perfeito. É a Oya que eu cultuarei. Dizem que ela, ao ir à guerra, enfeita o corpo com creme como quem encera o chão. Igual a Oya não existe! Oya, a primeira mulher de Ogum. Oya é única e Xangô é único! Oya é grandiosa como uma montanha e a ela se recorre. Ela leva visitantes para conhecer a casa. Há dois maridos para a mesma mulher, causa inquietação a um deles Ela sente compaixão pelas pessoas. Oya, que anda na chuva. Meu orixá, sangue é a recompensa da guerra. Oya, a charmosa e elegante. Oya, de olhar sorrateiro, nos vê sem percebermos. Oya faz fortuna com uma série de pequenos negócios. Oya, que se veste de fogo, é feroz como o fogo. O fogo que nos queira sem que tenhamos posto a mão nele” (tradução do autor).

Um quilombo e uma história com símbolos singulares de religiosidade

Germana Ponce de Leon Ramírez¹

Marcelo Eduardo da Costa Dias²

RESUMO

Diante de um contexto histórico cujas crenças, valores e símbolos de religiosidade foram rejeitados, destruídos e desvalorizados por séculos no território brasileiro, tem-se, na contemporaneidade, a formação de comunidades de remanescentes de quilombo tendo em seu cotidiano uma prática religiosa sincrética. Todavia, um quilombo situado no espaço rural do município de Porto Belo, no estado de Santa Catarina, caracteriza-se por apresentar uma religiosidade singular que agrega simbologias de uma religiosidade cristã a qual é compartilhada por 90% da comunidade. Desse modo, este estudo objetiva analisar os símbolos de religiosidade e suas implicações no quilombo Sertão do Valongo situado em Porto Belo, SC. Compreende-se que os quilombos contemporâneos têm o papel de ressignificar à cultura de um povo que teve suas raízes desconsideradas e que o processo de hibridização cultural, denominado de cultura afro-brasileira, tem sido a ancoragem religiosa para muitos quilombolas. Entretanto, no quilombo Sertão do Valongo, os símbolos de religiosidade são distintos dos outros 1.837 quilombos registrados e distribuídos em todo território brasileiro. No Sertão do Valongo tem-se símbolos de religiosidade que são considerados pelo IPHAN como sendo bens imateriais, dentre eles tem-se os seguintes: o batismo por imersão; não beber bebida alcoolizada; ir ao templo de adoração aos sábados; realizar lava pés e santa ceia com suco de uva (sem álcool) como representação do corpo de Cristo.

Palavras-chave: Quilombo; Estereótipo Negativo; Religiosidade Singular.

Introdução

Os quilombos marcaram presença em toda extensão no território brasileiro durante todo o período escravista. Neles era possível viver de forma semelhante aos costumes e culturas nativas. Assim, os quilombos eram espaços de resgate e afirmação de identidade étnica e cultural, inclusive religiosa. Os quilombolas tinham liberdade para cultuar seus deuses e manter suas crenças e tradições. (MOURA, 1987).

Conforme Reis (1996), os quilombos, no passado, também representavam um espaço de organização sócio-política, inclusive para a resistência ao sistema comercial de escravidão do século XIX. Assim, os quilombos representaram uma forma de resiliência perante o sistema de escravidão legalizado, porém ilegal, vivido no Brasil Colônia (quando um quilombo

¹ Doutora em Geografia Humana pela UFSC. Professora do UNASP-EC. Contato: germana.ramirez@unasp.edu.br

² PhD em Estudos Interculturais pela Andrews University, USA. Professor do UNASP-EC. Contato: marcelo.dias@unasp.edu.br

se tornava auto-sustentável, com um número significativo de pessoas, gerava uma comunidade).

Na atualidade os quilombos têm o papel de ressignificar a cultura de um povo ou de vários povos, com o intuito de resgatar e oportunizar a liberdade religiosa, cultural e social de uma comunidade. Hoje essas comunidades são ditas como quilombos contemporâneos e estão associados a uma interpretação mais ampla, no sentido de se organizarem e se reproduzirem no espaço geográfico, muitas vezes em condições adversas. Todavia, têm a oportunidade de perpetuar seus modos de vida, caracterizando-se como uma forma particular de viver (ANJOS e CYPRIANO, 2006).

Este trabalho que objetiva analisar os símbolos de religiosidade e suas implicações no quilombo Sertão do Valongo, situado em Porto Belo (SC), se desdobra da seguinte maneira: primeiro será apontado o panorama geral do quilombo em questão. Posteriormente, abordar-se-á os símbolos de religiosidade no Quilombo Sertão do Valongo e suas implicações na comunidade de remanescente de quilombo. Por fim, as considerações finais.

1. Os remanescentes de quilombos

O termo “quilombo” é oriundo da língua umbundu, em um contexto sociopolítico e militar entre os povos africanos de língua bantu, como por exemplo os Lunda, os Ovimbundu, os Mbundu, os Kongo e os Imbangala, em uma conjuntura histórica de migrações, alianças e guerras por volta do século XVII. Desse modo, a utilização do termo quilombo no território brasileiro teve, inicialmente, uma certa relação com a resistência ao sistema de escravidão e à formação de um núcleo paralelo de poder. (MUNANGA e GOMES, 2016).

Para Calheiros e Stadtler (2010) a expressão “remanescente”, atribuída aos quilombos da contemporaneidade, serve para identificar as populações que não podem ser confundidas com os quilombos históricos, tampouco serem associadas por descendência apenas. São grupos sociais que possuem um reconhecimento oficial de identidade e cultura, ainda que resistam aos conflitos fundiários existentes.

2 Os símbolos de uma religiosidade singular

Diante de um contexto histórico cujas crenças, valores e símbolos de religiosidade foram rejeitados, destruídos e desvalorizados por séculos no território brasileiro, tem-se, na contemporaneidade, a formação de comunidades remanescentes de quilombos que possuem em seu cotidiano uma prática religiosa sincrética. Percebe-se uma hibridação cultural

cuja base religiosa é o catolicismo, que foi difundido e, muitas vezes, imposto pelas circunstâncias político-religiosas da conjuntura histórica do Brasil.

Todavia, um quilombo, situado no espaço rural do município de Porto Belo, no estado de Santa Catarina, caracteriza-se por apresentar uma religiosidade singular que agrega simbologias de uma religiosidade cristã a qual é compartilhada por 90% da comunidade. Tempos atrás os valonguenses eram católicos em sua grande maioria, contudo converteram-se em membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia a partir dos anos de 1930.

O quilombo Sertão do Valongo é uma comunidade rural estabelecida ali desde o final do século XIX. Essa comunidade tem como tronco formador três famílias, dessa forma, praticamente todos os membros são parentes entre si. O casamento endógeno é o preferido pelo grupo como fazendo parte de uma lógica tradicional. Ali moram aproximadamente 120 pessoas, distribuídas em 34 casas. Essas habitações estão ao longo de uma estrada que serpenteia um vale. A disposição espacial do referido quilombo, o Sertão do Valongo, demonstra uma perspectiva ideológica e religiosa diferenciada das demais 1.837 comunidades quilombolas reconhecidas e distribuídas em todo território brasileiro.

O vilarejo está organizado espacialmente ao longo de uma estrada de terra: cercas, casas, jardins, roças próximas às casas, campo de futebol organizam a paisagem do lugar. Com dois destaques: a Igreja Adventista do Sétimo Dia, depois da escola, anuncia a chegada ao vilarejo[...] (CASTELLS, 2008, p. 79).

No início do século XX, os valonguenses eram católicos, mas não praticavam os rituais da religião. Nesse contexto, um casal da comunidade recebeu a visita de um vendedor de livros religiosos instrumentai na conversão deles à religião adventista (90% dessa comunidade é adventista do sétimo dia atualmente). Desse modo, “a visão de mundo do grupo está marcada por essas condições: negros, rurais e adventistas, o que compõe um cenário *sui generis* para o estudo antropológico” (GUIMARÃES e REIS, 2008, p. 173).

Guimarães e Reis (2008) ainda relatam que há na arquitetura da comunidade uma igreja adventista cujos rituais religiosos são praticados como meio de estímulo e manutenção da fé e da memória que fazem parte da relação entre passado e presente. Essa mudança de religião levou a uma mudança no estilo de vida da comunidade identificada pelo fato de não fumarem, não beberem bebida alcóolica, realizarem o batismo por imersão; fazerem lava pés e a ceia do Senhor com suco de uva como representação do corpo de Cristo e realizarem adoração em um templo aos sábados. Desse modo, serão descritos aqui alguns símbolos da religiosidade adventista que fazem parte da prática religiosa presente no quilombo Sertão do Valongo.

Os Adventistas do Sétimo Dia praticam o batismo por imersão em água. Esse ritual, que segue o modelo bíblico de Jesus, simboliza a “união com Cristo”. A confissão da crença na morte e ressurreição de Jesus Cristo e o reconhecimento dele como senhor e salvador levam-

do ao perdão dos pecados e ao recebimento do Espírito. Dessa maneira, o batismo, na igreja adventista, é um símbolo da morte e ressurreição de Cristo, de morte para o pecado e vida para Deus, da consagração ao serviço de Cristo e de ingresso na igreja. Santo (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL, 2017).

O batismo é também o rito de passagem para se tornar membro da igreja adventista. Ninguém deve ser batizado sem se unir ao convívio da igreja. Funciona, portanto, como uma confirmação da fé dos novos crentes. As qualificações necessárias para o batismo na igreja adventista são fé, arrependimento, evidências de relacionamento com Cristo, exame dos candidatos e compreensão sobre o significado do rito (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL, 2017).

A igreja compreende que o batismo é uma ordenança bíblica. É um “rito religioso simbólico estabelecido ou observado o qual carrega consigo as verdades centrais do evangelho e que é de obrigação perpétua e universal” (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL, 2017, p. 246). Diferente da compreensão católica de sacramento, essas ordenanças não garantem automaticamente a salvação de alguém. Jesus ordenou aos seus discípulos que os seus seguidores deveriam ser batizados e a Bíblia registra a prática entre os seguidores de Jesus (Mt 28:18-20; At 2:41, 47; 8:12).

O ritual da ceia do Senhor é a expressão de fé em Jesus Cristo como senhor e salvador e o anúncio da Sua morte. O lava-pés e a ceia são repetições de um ritual bíblico com a manutenção de alguns de seus símbolos e significados originais e a adição de alguns outros.

A igreja Adventista do 7º dia entende que essas ordenanças assistem as pessoas a entrarem em comunhão com Deus. O lava-pés serve como preparação para a comunhão e simboliza a confissão e arrependimento dos pecados, incluindo orgulho, rivalidade, inveja, espírito de ressentimento e egoísmo. O propósito é desenvolver a purificação do coração - um estado de submissão, humildade, sensibilidade, ternura, amor e serviço nos relacionamentos com as pessoas. O lava-pés é um memorial da condescendência de Cristo, um símbolo de uma purificação mais ampla, uma associação de perdão e companheirismo com Cristo e com os crentes.

A ceia do Senhor, por outro lado, comemora a libertação do pecado, a comunhão coletiva com Cristo e o antegozo da segunda vinda. Em lugar da Páscoa, Jesus estabeleceu que o pão representa o seu corpo e o vinho, o seu sangue (Mt 26:26-28; 1 Co 11:24-26). A igreja adventista acredita que são metáforas que ilustram verdades profundas. Também entende que o pão da Páscoa era sem fermento e o suco de uva, sem álcool. O fermento simbolizava o pecado (1 Co 5:7 e 8) e, portanto, não poderia estar presente nos símbolos da perfeição de Cristo (p. 273). Comer e beber também são parte da linguagem simbólica que se refere ao desenvolvimento espiritual através da assimilação da Palavra de Deus, a Bíblia. Se o batismo representa a entrada para a Igreja, a Ceia do Senhor representa a manutenção da condição de seguidor de Cristo.

Dentre as práticas do estilo de vida adventista está o uso de bebidas não alcoolizadas. Acreditando que espiritualidade e conduta estão interligadas, a igreja adventista destaca o ensinamento bíblico de que não somente a Igreja, mas o cristão individualmente é um templo para a habitação do Espírito Santo (1 Co 6:19). Portanto, bons princípios de saúde são essenciais para a espiritualidade.

A igreja adventista instrui os seus membros a viver de forma temperante, livre de drogas e de estimulantes. Ela aponta o álcool como uma das drogas mais utilizadas e devastadoras não somente para quem consome, mas para toda a sociedade. “Uma vez que Deus Se comunica conosco unicamente através de nossa mente, é bom lembrar que o álcool afeta adversamente todas as funções mentais” (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL, 2017, p. 371). Os efeitos podem incluir perda de memória, julgamento e capacidade de aprendizado, perda de coordenação, confusão mental, desorientação, estupor, anestesia, coma e morte. Na Bíblia, as histórias que envolvem o uso de bebidas alcoólicas são vistas pela igreja adventista como parte da tolerância divina e não da sua aprovação.

O sábado é compreendido pela igreja adventista como um memorial perpétuo da criação, um símbolo de redenção, um sinal de santificação e de lealdade, como também, uma ocasião de companheirismo, um sinal de justificação pela fé e um símbolo de descanso em Cristo. Essa observância do sábado envolve todos os dias da semana, especialmente a preparação da sexta-feira. O sábado deve ser um dia especial de comunhão com Deus.

A igreja adventista, baseada na sua compreensão bíblica, orienta os membros a não participarem de atividades seculares. O exemplo de Cristo é um padrão. Ele adorava regularmente aos sábados, prestando culto, mas também dedicava tempo praticando atos de misericórdia. Assim, “atividades que estimulem a comunicação com Deus são apropriadas; aquelas que nos desviam do propósito de conservar santo esse dia são inapropriadas” (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL, 2017, p. 352).

No sábado a igreja adventista acredita que há a oportunidade para experimentar de forma especial o relacionamento com Deus. “A chegada do sábado, entretanto, traz consigo esperança, alegria, significado e estímulo. Ela provê o tempo para a comunhão com Deus através da adoração, cânticos, oração, estudo e meditação da Palavra e através da do compartilhar o evangelho com outros” (AUTOR, ANO, p. 341). Tradicionalmente essa experiência está relacionada com as atividades desenvolvidas pela e em cada igreja adventista aos sábados.

Conclusão

Entendendo que os quilombos em geral são representações de remanescentes de

quilombo e, por conseguinte, da cultura afro-brasileira, tem-se como *sui generis* uma comunidade quilombola que tem como fundamento religioso e ideológico as crenças e estilo de vida sob uma perspectiva cristã. Dessa feita, no quilombo Sertão do Valongo, os símbolos de religiosidade são distintos dos outros 1.837 quilombos reconhecidos e distribuídos em todo território brasileiro.

No Sertão do Valongo observa-se símbolos de religiosidade que são considerados pelo IPHAN como sendo bens imateriais: o **batismo** por imersão que é um rito de passagem para se tornar membro da igreja adventista. Confirmação da fé dos novos crentes; o **ritual da ceia** do Senhor que é a expressão de fé em Jesus Cristo como senhor e salvador e ainda o anúncio da Sua morte; um **estilo de vida** configurado em não fazer uso de bebidas alcoólicas, não comer certos alimentos que é um ensinamento bíblico de que não somente a Igreja, mas o cristão individualmente é um templo para a habitação do Espírito Santo.

O inevitável contato com diferentes religiosidades, especialmente no contexto atual, continua gerando hibridação cultural inclusive para as comunidades quilombolas. Esse fenômeno relacionado à identidade cultural oferece oportunidades para pesquisa. O quilombo do Sertão do Valongo é um exemplo disso com seus símbolos de religiosidade singulares.

Referências

- ANJOS, R. S. A. e CYPRIANO, A. **Quilombolas** – tradições e cultura da resistência. Aori Comunicações. São Paulo: Petrobras, 2006.
- ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL. Associação eral dos adventistas do sétimo dia. **Nisto cremos:** as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia [livro eletrônico]. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2017.
- CALHEIROS, F. P. e STADTLER, H. H. C. Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras. **Rev. Katál. Florianópolis v. 13 n. 1 p. 133-139** jan./jun. 2010.
- CASTELLS, A. N. G. e GODOY, C. P. F. (orgs.) **Ecos e Imagens do Patrimônio Imaterial do Sertão do Valongo**. Florianópolis: IPHAN 11ª Superintendência Regional, 2008.
- DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo:** Ensaio sobre noções de poluição e tabu. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- GUIMARÃES, A. C. R. e REIS, M^a J. Referências culturais: práticas e representações sobre saúde e doença de um grupo de afro-descendentes. *In:* **CASTELLS, A. N. G. e GODOY, C. P. F. (orgs.) Ecos e Imagens do Patrimônio Imaterial do Sertão do Valongo**. Florianópolis: IPHAN 11ª Superintendência Regional, 2008.
- MOURA, C. **Quilombos, re sistência e escravismo**. São Paulo: Ática, 1987.

MUNANGA, K. e GOMES, N. L. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global editora, 2016.

REIS, J. J. Uma história da liberdade. *In*: **REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Orgs.). Liberdade por um fio: história do quilombo no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GT 10 - “Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso”



Coordenadores:

Prof. Dr. Gilbraz Aragão – UNICAP, PE;

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas, MG;

Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro – UMESP, SP.

Diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, surgem, por um lado, movimentos intolerantes e fundamentalistas e, por outro lado, grandes oportunidades para o diálogo. Trata-se de reconhecer, no convívio com a diversidade, o que há de único e irrevogável em cada religião; ao mesmo tempo, é fundamental que se manifeste e se reflita sobre o dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões, mesmo daquelas expressões laicas e sem divindades. O diálogo “inter-religioso” que todas proporcionam faz repensar o compromisso ético das religiões com a paz mundial. O FT se propõe, então, a debater pesquisas sobre Pluralidade Espiritual e Religiosa, Tolerância e Diálogo.

À imagem do mistério sempre maior: contribuições para uma Antropologia Teológica Cristã do Pluralismo Religioso.

Werbert Cirilo Gonçalves¹

RESUMO

Em tempos de pluralismo religioso, o cristão é provocado, a partir do seu lugar teológico, a justificar também o ser humano que professa uma fé religiosa diferente. Neste contexto, se situa uma reflexão antropológica sob o ponto de vista do diálogo inter-religioso que reconhece que todos somos imagem e semelhança de Deus. E qual seria a contribuição de uma Antropologia Cristã do Pluralismo Religioso? Partindo da afirmação teológica de que o ser humano é imagem divina, se assegura a dignidade pessoal e a representatividade humana do Criador. E ao compreender que o Mistério sempre Maior é universal – se oferece e transparece na história, independente das formas como é nomeado em cada tradição espiritual – se declara a destinação universal (ecumênica) da revelação mística. O objetivo é apresentar como uma antropologia cristã possibilita ao cristianismo se abrir à alteridade do mistério humano e ao respeito pela diversidade das revelações do Mistério divino a outras pessoas e espiritualidades. Como método, usamos a pesquisa bibliográfica a partir de escritos pontifícios e teólogos que pensaram o pluralismo religioso como Faustino, Knitter, Vigil e Casaldáliga. Como resultado, identificamos que uma antropologia teológica cristã aberta à pluralidade religiosa contribui para a legitimação do diálogo inter-religioso ao propor uma compreensão que “todo” ser humano é imagem de Deus e destinatário genuíno da revelação divina. E concluímos que uma adequada visão cristã antropológica reconhece a dignidade de cada pessoa e a transparência do Mistério na humanidade e, assim, compreender que o cristão é vocacionado a promover a alteridade como imagem Daquele que a todos cria e se assemelha.

Palavras-chave: Imago Dei. Imago Mysterium. Antropologia Cristã do Pluralismo Religioso.

Introdução

Esta comunicação não está relacionada diretamente à nossa tese de doutorado em Ciências da Religião, senão trata-se de uma proposta de debate para o Grupo de Trabalho Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-religioso. O objetivo é promover a reflexão e discussão com outros colegas e pesquisadores sobre quais poderiam ser as contribuições de uma “Antropologia Teológica Cristã” para a compreensão do ser humano em nossa realidade de pluralismo religioso. Para isso, refletiremos a respeito de uma Antropologia Teológica Cristã no horizonte de um pluralismo de princípio e das suas perspectivas de compreensão. Faremos referências a documentos pontifícios e eclesiais e apontaremos alguns expoentes cristãos

¹ Doutorando em Ciências da Religião – PUC-Minas. Bolsista CAPES. E-mail: werbert.cirilo@gmail.com

que pensaram ou pensam o diálogo inter-religioso. Destacamos que devido a amplitude das abordagens e correntes em torno da temática sobre o ser humano na tradição cristã e por causa do reduzido número de páginas exigido para uma comunicação optamos por apresentar, em linhas gerais, a doutrina da *imago Dei*, fundamental para a antropologia teológica do cristianismo católico, sobretudo, a partir de posicionamentos do Concílio Vaticano II e de alguns teólogos posteriores².

1 A antropologia teológica cristã

O enunciado bíblico que diz que o “ser humano é imagem de Deus” (Gênesis 1,27) é um dos principais axiomas da Antropologia Teológica Cristã. Este versículo está no primeiro relato³ da “Criação”, aquele que segue a ordem dos sete dias da semana, como ritmo de trabalho e da vida, pondo a criação do ser humano no final, perto do “descanso” do Criador. Ainda que o versículo inspirador da antropologia teológica esteja situado no primeiro capítulo de Gênesis, a reflexão cristã católica sobre o ser humano irá também passar pela interpretação do segundo relato da Criação, aquele que fala do Adão (terroso: feito do barro) e da Eva (mãe dos vivos, feita “ao lado” do homem) e de outros textos bíblicos do Antigo Testamento, bem como do Novo Testamento, reinterpretando a doutrina da *imago Dei* cristologicamente: tomando o Cristo como modelo de perfeição humana e como revelador do Mistério.

Em geral, com a doutrina da *imago Dei*, a Teologia Cristã afirma a dignidade da pessoa⁴ e a sua vocação transcendental, a capacidade humana de conhecer e amar o Criador, bem como declara a vida em comunhão, que significa reconhecer que o humano é, “por sua própria natureza, um ser social, que não pode viver nem desenvolver as suas qualidades sem entrar em relação com os outros” (IGREJA CATÓLICA, 1965). Com a liberdade e grandeza do próprio ser, todas as pessoas possuem direitos inalienáveis e que ninguém “pode ser obrigado a se submeter-se a qualquer sistema ou finalidade deste mundo” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2004). Portanto, a nobreza e o valor de cada um indica que a vida precisa ser respeitada, protegida e cuidada, seja por todos: indivíduos e governos.

“Ser imagem” não indica uma igualdade substancial com o Criador, senão uma identificação pessoal que significa que o ser humano é o interlocutor de Deus e o seu representante: no mundo criado e diante das criaturas (RATZINGER, 2006, p.259). Por isso, a pessoa pode se comunicar com Deus, ouvir e responder o seu chamado, bem como ser continuador da tarefa do criador: cuidar da obra da criação visível; o que engloba uma responsabilidade

² Neste mesmo horizonte, justificamos que existem contribuições cristãs significativas na Teologia Protestante, como do Professor Cláudio Ribeiro Oliveira, John Hick, Paul Tillich, Jürgen Moltmann.

³ O livro dos Gênesis, tal como o Pentateuco, foi constituído por camadas de tradições: sendo Gn. 1,1-2,4a (primeiro relato da criação) de tradição “sacerdotal” (do alemão: *Priester-Kodex*), enquanto Gn. 2,4b-3,24 (segundo relato) é de tradição “javista” (GROSS, 1972, p.21).

⁴ Trata-se de uma afirmação ontológica (o sujeito em si mesmo, possuidor de uma qualidade e nobreza intrínsecas) e de uma matéria axiológica que compreende valores: existencial, moral, espiritual, etc.

com todas as demais criaturas, consigo mesmo e com a comunidade dos irmãos. Isso tudo está sinalizado em documentos eclesiais mais recentes, como a *Laudato Si*. Nesta encíclica, o Papa Francisco também recorda que o ser humano criado por amor “não é somente alguma coisa, mas alguém” que vive em comunhão com os demais e com a casa comum (IGREJA CATÓLICA, 2015).

É necessário, ainda, grifar uma posição complexa. Para o cristianismo, a autêntica imagem do Deus cristão é Jesus Cristo. “É na encarnação de Jesus Cristo que se ratifica, definitivamente, o valor supremo da pessoa humana. Na encarnação, Deus assume a carne humana para conduzi-la à perfeição e à divinização” (OLIVEIRA, 2016, p. 582). A Igreja compreende que Jesus Cristo é o novo Adão (novo ser humano, uma nova humanidade agraciada): “na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação” (IGREJA CATÓLICA, 1965). Ele é o salvador e o modelo de humanidade, aquele que possibilita a divinização e a realização de toda pessoa que assume, para a sua vida, os mesmos valores do homem de Nazaré.

2 Antropologia cristã do pluralismo religioso

A partir do estudo da Teologia das Religiões, ficamos curiosos sobre a existência de uma antropologia cristã em consonância com as conquistas de uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso, que compreendesse a “experiência existencial dos outros à luz da fé cristã e do mistério de Jesus Cristo, bem como sobre a legitimidade do pluralismo religioso como uma realidade de princípio” (DUPUIS, 1997). É bem verdade que não encontramos tratados ou artigos com o título “Antropologia Cristã do Pluralismo Religioso”, porém isso não quer dizer que esta abordagem não exista nos escritos daqueles teólogos que têm pensado ou que se esforçaram criativamente para tratar do diálogo inter-religioso, como é o caso de: José Maria Vigil, Faustino Teixeira, Paul Knitter, Michael Amaladoss, Roger Haight, Claude Geffré, Jacques Dupuis, Karl Rahner, Thomas Merton e Raimon Panikkar.

Quando nos propomos a pensar uma antropologia teológica cristã, com base na doutrina da *imago Dei* e numa perspectiva do diálogo inter-religioso, obrigatoriamente temos que nos perguntar de qual deus o ser humano é imagem. Nesse sentido, sem enquadrar outras imagens de deus ou deuses numa proposição judaico-cristã e sem impor um modelo doutrinal absolutista, que acaba por desrespeitar a diversidade doutrinal, compreender que a resposta deve levar em conta a pluralidade e a legitimidade de outras doutrinas e perspectivas não-religiosas. Aliás, é saber que aquela afirmação bíblica não pode ser posta para as várias tradições, porque cada experiência de fé ou religiosa é tematizada de maneira diferente.

Todavia, tal como a Teologia Cristã do Pluralismo Religioso, os cristãos podem, sim, ousar pensar o enunciado bíblico refletindo sobre a realidade do ser humano em geral, sem que isso seja qualquer postura exclusivista, senão a sua identidade em construção. Uma Antropologia Cristã do Pluralismo Religioso, como parte de uma Teologia das Religiões, reconhece que todo ser humano foi criado por Deus, provoca os cristãos a admitirem a universalidade do Mistério, assume que, religiosos ou não, fazemos parte de uma mesma família e que temos como tarefas a promoção da alteridade e o cuidado com a casa comum.

1. Logo, falar do ser humano em contexto de pluralismo motiva os teólogos e demais membros do cristianismo a reconhecerem a dignidade da pessoa, respeitando as diferenças, a liberdade (as escolhas), as visões de mundo, crenças e saberes distintos, a beleza da cultura, a autenticidade religiosa e os direitos e responsabilidades; do mesmo modo, também admitir a nossa pertença a uma comunidade humana maior e a dedicação com todos, preferencialmente àqueles que mais precisam de cuidado diante de tantas formas de violências, vulnerabilidades e riscos sociais (VIGIL, 2004). Assim, homens e mulheres estão em relação uns com os outros e são feitos uns para os outros, pessoas orientadas para a “comunhão com Deus e recíproca” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2004). Neste sentido, a comunhão é com os iguais, unidade com os nossos fraternos, comunhão entre irmãos, unidade familiar.

A *imago Dei* nos faz pensar que somos *imago alterum* (imagem do outro). Esse “outro” é o “semelhante”, tão reconhecido nas mensagens e encontros de Jesus. A figura do semelhante nos lembra a responsabilidade entre nós humanos. É o que está posto na passagem do “Bom Samaritano” (Lc 10,25-37) na qual Jesus ensina que somos todos irmãos, independente de cultura, credo ou pertença. Como sabemos os samaritanos eram um povo “primo de Israel”, porém com fé e práticas um pouco diferente, como é possível identificar no evangelho da mulher que se encontra com Jesus no poço de Jacó (KONINGS, 2005). Ao contar aos judeus uma parábola que tem como protagonista e modelo de bondade um “samaritano”, Jesus sinaliza a necessidade de desconstruir preconceitos e demonstra o reconhecimento que na diversidade há coisas boas e que ser “próximo” é se fazer igual e amar o semelhante independente do que ele professa.

2. Além da dignidade humana, uma antropologia cristã do pluralismo precisa reconhecer todo humano como “ser de comunhão” com o “Mistério Sempre Maior” (KNITTER, 2010). Como seres espirituais, estamos aberto à comunhão com “Aquele” que se autocomunica a nós independente de nossas pertenças religiosas ou crenças, (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1993). Não de tratando de uma equiparação física⁵, ser imagem se refere à condição humana de interlocutor do Mistério. Como *imago Dei*, se concebe a pessoa humana, de natureza corpórea e espiritual, na sua relação com o Mistério Divino: Deus se oferece e transparece na história de cada homem e mulher. Daí, o “Mistério sempre Maior” é universal e independe

⁵ O conceito se refere a uma identificação da *persona* (pessoa) e não de uma identificação com a *ousia divina* (substância – *homoousios*), uma relação pessoal e não uma igualdade do ser.

das formas como é nomeado em cada tradição espiritual (KNITTER, 2011). Ele está presente em todo ser humano, bem como todos somos destinatários da sua revelação mística: com o Mistério podemos estar em comunhão porque Dele somos imagem. E se o Mistério toca a todos, cada um poderá experienciá-Lo de forma diferente e também nomeá-Lo. Não são apenas os cristãos os destinatários da presença divina, a sua manifestação é ecumênica e não exclusivista. Portanto, ainda que Ele tenha se comunicado de um modo próprio a Israel e revelou seu rosto humano mais tarde a esta comunidade, isso não quer dizer que se deu totalmente, permanecendo em si mesmo Mistério.

3. A *imago Dei* nos remete ainda à participação na tarefa da criação, ou seja, como imagem do Criador somos convidados a cuidar da “casa comum”. Aquele que tudo criou e que tudo sustenta, com seu ato *ex nihilo*, incumbe o ser humano de uma vocação particular: cooperar no cuidado com o planeta e as criaturas. Ele é a imagem, o representante divino na terra diante de toda a criação. Não é o dominador ou centro maior de toda a realidade, mas o zelador do mundo criado. Com isso, se revelam tarefas vinculadas a esse compromisso universal de cuidador da criação, que convoca as religiões e espiritualidades, governos e todos os homens e mulheres: zelar pela casa comum e por todas as formas de vida que nela habitam (TEIXEIRA, 2016).

4. Ademais, muitos desafios estão postos a uma Antropologia Teológica Cristã do Pluralismo Religioso entre os quais sinalizamos a compreensão de muitos cristãos de que a autêntica *imago Dei* é a *imago Christi*, que revela a *imago Trinitatis* e se apresenta como a *imago hominis*. A “encarnação de Deus” é uma das maiores dificuldades para as pretensões do diálogo com outras religiões (além, é claro, das diversas formas de “absolutização da verdade” e “sentimentos de superioridade”) (TEIXEIRA, 2007). No campo da Teologia do Pluralismo, teólogos têm se esforçado para demonstrar que o Cristo nos apresenta o Mistério, Aquele que é maior e que não pode ter se dado “somente” à comunidade de Israel (*a priori*) e à comunidade cristã (*a posteriori*). Contudo, podemos entender que o Cristo é o revelador do rosto do Criador “para os cristãos” (KNITTER, 2010). Para estes, Ele se manifesta como um salvador e exemplo de ser humano que inspira o agir na promoção da justiça e da paz (Reino de Deus). Enfim, nada impede os “não cristãos” de verem nas práticas de Jesus uma humanidade inspiradora e louvável, também nada impede aos cristãos reconhecerem em outros nomes humanos (ou divinos) a *imago Dei* e os valores crísticos.

Conclusão

Identificamos que uma antropologia teológica cristã aberta à pluralidade religiosa contribui para a legitimação do diálogo inter-religioso por reconhecer: a dignidade de todo ser humano; a irmandade e comunhão de todas as pessoas; a destinação ecumênica e não

exclusivista da revelação do Mistério Sempre Maior; a nossa representatividade divina diante do mundo e que todos somos imagem do Criador independente de pertença religiosa; o valor universal da vida; a tarefa comum em relação ao cuidado com o planeta e com os seus habitantes; a transparência “divina” em toda pessoa e na sua história; a Graça que a todos cria, recria, sustenta, ilumina e se assemelha. Além disso, uma antropologia teológica cristã contribui com uma possível “antropologia religiosa transversal” ao reconhecer em si princípios que colaborem para uma adequada compreensão e promoção do ser humano, do mesmo modo, é provocada a descobrir e a enriquecer a sua antropologia com valores de outras tradições ou de concepções não-religiosas.

Referências

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. **Espiritualidade da libertação**. São Paulo: Vozes, 1993.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Comunhão e serviço**: a pessoa humana criada à imagem de Deus. 2004. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html>. Acessado em: 14 jun. 2018.

DUPUIS, Jacques. **Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso**. Brescia: Queriniana, 1997.

GROSS, H. Exegese teológica de Gênesis 1-3. In: **Mysterium Salutis II/2**. São Paulo: Vozes, 1972. p. 20-36.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013: Francisco). **Laudato Si**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1963-1978: Paulo VI). **Gaudium et Spes**: constituição dogmática sobre a Igreja no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 1979.

KNITTER, Paul. Il Mistero ultimo è sempre più grande. **Adista Documenti**, nº. 98, 31 dez. 2011. Disponível em: <<https://www.adista.it/articolo/51125>>. Acessado em: 20 jun. 2018.

KNITTER, Paul. **Jesus e os outros nomes**: missão cristã e responsabilidade global. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010. p. 224.

KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João**: amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.

OLIVEIRA, Renato Alves de. A antropologia da imagem de Deus: uma aproximação bíblico-teológica. **Interações - revista da PUC-Minas**. v. 8, n. 13, 2013. p. 87-115.

OLIVEIRA, Renato Alves de. A dimensão teológico-cristã da pessoa humana. **Horizonte - revista de estudos de teologia e ciências da religião - PUC Minas**. Belo Horizonte. v.14, n.42, p.557-605. abr./jun.2016.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao cristianismo**: preleções sobre o símbolo apostólico. São João do Estoril: Principia, 2006.

TEIXEIRA, Faustino. Deus não tem religião. **Instituto Humanitas Unisinos - IHU**. 04 abr. 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/553135-deus-nao-tem-religiao-artigo-de-faustino-teixeira>>. Acessado em: 20 jun. 2018.

TEIXEIRA, Faustino. Teologia e diálogo inter-religioso. In: ALMEIDA, Edson Fernando; NETO, Luiz Longuini (orgs.) **Teologia para quê ?** Rio de Janeiro: Mauad, 2007, pp. 73-85.

TEIXEIRA, Faustino. Marcos de uma mística inter-religiosa. **Ciberteologia - revista de Teologia & Cultura**. São Paulo. Ano VII, n. 33, jan./fev./mar. 2011. Disponível em:<<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/category/edicao33/>>. Acessado em: 20 jun. 2018.

VIGIL, Jose Maria. A opção pelos pobres é opção pela justiça e não é preferencial: para um reenquadramento teológico-sistemático da opção pelos pobres. **Perspectiva Teológica - revista da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia**. Belo Horizonte, v.36, n.99, p. 241-252, mai./ago. 2004.

A questão da moral no romance de Dostoiévski “Crime e Castigo”

Alana Atanazio Manenti¹

Rogério Tiago Miguel²

RESUMO

Neste artigo pretende-se fazer uma análise do romance de Dostoiévski, Crime e castigo, delineando seus pontos e contrapontos essencialmente o caráter dos personagens Raskolnikov e Sônia. Porém, na análise deste, será acima de tudo considerado como compreender uma sociedade a partir de uma leitura literária. A literatura será o pano de fundo para compreender questão moral dos personagens Sônia e Raskolnikov. Nesta análise se objetiva discutir a partir deste romance, a articulação da ação criminosa e sua relação entre a questão moral e a vontade. Diante deste aspecto, o imperativo moral pode se tornar justificativa para um crime. Assim busca-se aventar que o romance apresenta nuances morais e podem eles devem ser analisados de acordo com as circunstâncias.

Palavras Chave: Crime e Castigo. moral. religião. diálogos

Introdução: Crime e castigo e sua dimensão histórica

Crime e Castigo é considerado um dos maiores romances da história da literatura mundial. Na academia, ele é unanimemente tido como patrimônio da literatura universal. Os personagens, no entanto, apresentam peculiares traços de personalidade e distintas características psicológicas que despertaram interesse para o presente artigo. No bojo, algumas características exigiram uma atenção mais diferenciada, das quais se destacam: angústia e agonia psicológica vivenciadas por Raskolnikov bem como o perfil social e moral de Sônia. A análise parte do pressuposto que estas características psicológicas tem uma origem social que a grosso modo se manifesta por meio de seus atos. Também se faz um percurso para se assimilar de que maneira os personagens analisados encaram suas relações com o “Outro”.

1 Crime e castigo: um panorama do romance

A obra “crime e castigo” (tradução da editora 34), inicia um relato da vida do jovem, Raskolnikov. Ele é proveniente de uma família pobre que vive na dependência de uma pe-

¹ Estudante de Graduação em Teologia pela PUC –São Paulo: alana.atanazio@gmail.com

² Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas, membro do Grupo de pesquisa REPLUDI (PUCMinas) e MIRE (Mídias e Religiões). E-mail: rogeriotiagomiguelit@gmail.com

quena aposentadoria deixada pelo seu pai. Raskolnikov, carrega os estigmas do significado do seu próprio nome. Apresenta-se como alguém com poucos ou mesmo nenhum traço de nobreza capital e é movido por uma teoria. Na sua teoria, ele acredita que a sociedade se divide em pessoas ordinárias e extraordinárias. Mora em um minúsculo e insalubre quarto. “O tugúrio em que vivia ficava precisamente debaixo do telhado de uma alta casa de cinco andares e parecia mais um armário do que um quarto” (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.3). As pessoas da sociedade que se apresenta têm caráter deformado, ideologicamente insignificantes e interessados na sua sobrevivência, e no seu bem-estar. Raskolnikov e a velha usurária, Aliona Ivanovna, se enquadram neste perfil por apresentarem traços de egocentrismo acentuado. Raskolnikov é um estudante e se mantém com poucos copeques³ que sua mãe manda. Também dá aulas particulares. É um jovem inteligente e escreveu um artigo onde na teoria sustenta que “se César e Napoleão foram responsáveis por milhares de mortes na humanidade, entretanto, foram considerados pela história como “grandes homens e heróis conquistadores”, ele também pode se comprar e cometer os mesmos atos? A teoria se consuma no crime da Aliona Ivanovna, a velha usurária e sua irmã Lisavieta. Tendo cometido o crime, foi tomado por uma grande pressão psicológica que se manteve pelo resto do romance e com contornos expressamente favoráveis para uma análise nas mais variadas formas, pois o drama é um extenso labirinto, conduzindo dentro e fora da consciência de Raskolnikov. Uma questão se levanta: O que se passa na mente de alguém que comete um assassinato? Como fica a vida de Raskolnikov depois do crime? Se sabe que ele fica trancado no seu quarto por muito tempo e posteriormente sai perambulando pelas ruas até chegar a um bar onde conhece Marmeladov, um homem dominado pela bebida, com uma família que vive na miséria. Há muitas vezes no bar, mas Marmeladov é que desenvolve diálogos que mais fazem sentido a Raskolnikov, a ponto de ajuda-lo levando-o em casa muito bêbado e se torna “amigo” da família. Porém, o dia seguinte vem mais uma tragédia. Marmeladov, foi atropelado por uma carroça e não resiste, morre. Raskolnikov os ajuda, com o pouco dinheiro a fim de sepultar aquele homem de forma digna. O mais instigante é que a tortura psicológica o persegue. Esta lhe altera o estado emocional. Ora se irrita por nada, ora amaldiçoa. Em algum momento posterior se vê tão angustiado e visita inesperadamente a Sônia, a filha mais velha de Marmeladov.

2 Raskolnikov e Sônia: diálogos em constante tensão.

O encontro entre Raskolnikov e Sônia é marcado por diálogos tensos, uma relação

³ Aqui, observa Pinto, Lima e Vilela (2004), “A palavra copeque ou kopeck (kopeyka), em português copeque, é derivada do russo кор’ю (копѣ) – uma lança. As primeiras moedas copeques, tinham o brasão de Moscou com São Jorge matando um dragão com uma lança. Um rublo é dividido em 100 copeques (копейка), portanto o copeque equivalia a 1/100 rublos. Já está em circulação há mais ou menos 700 anos e seu nome vem do verbo russo “cortar com machado” (рубить). O dinheiro ganhou esse nome porque era feito de um pedaço de aço (cortado com machado) não prateado. Livros clássicos de autores russos, sempre são feitas referências aos rublos e aos copeques (копейка), que são os centavos de rublo. A palavra copeque vem da palavra russa кар’ю (капѣ; lança). No verso das moedas de copeque vem gravada a imagem de São Jorge matando o dragão com uma lança. Um rublo é igual a 100 copeques.”

de falas, silêncios, irritações com fortes traços de duelo e tensões. Porém, é com Sonia que ele chega ao estágio da confissão possivelmente buscando uma redenção e reconhecimento da sua finitude e limitação pós-assassinato. Quando Sônia lhe faz perguntas ele responde com muita evasão, sarcasmos e petulâncias. Há um movimento de vozes que se cruzam em oposições constantes. Quando Raskolnikov pergunta a Sônia se a sua madrasta Ekaterina Ivanovna lhe batia, esta demonstra a Raskolnikov o quanto o seu julgamento era descabido, infundado e destituído de piedade. Estes argumentos são os primeiros passos da demonstração da pureza do seu coração. Sonia via pureza em tudo o que lhe rodeava. Suas palavras são carregadas de sentimento altruístas:

“...ah. Sônia disse isso em tom desesperado, comovida e apiedada: era evidente que estava terrivelmente comovida, que sentia uma grande vontade de exprimir, de dizer qualquer coisa, de se pôr em defesa da madrasta. Uma compaixão insaciável, se é lícito exprimirmo-nos assim, transpareceu subitamente em todas as suas feições. [...] o senhor não sabe nada, não sabe nada...é tão infeliz, tão infeliz! E doente...procura sempre em tudo a justiça”. (DOSTOIEVSKI, p.346)

No diálogo dos dois, em algum momento Raskolnikov procura com um tom de desprezo pela Sônia instá-la a se revoltar contra a sua madrasta Ekaterina Ivanovna, porém Sônia rebate o ataque, e as vezes chega a se irritar demasiadamente com os argumentos daquele insensível homem. Sonia sofre angustiosamente, e acredita que Deus não permitirá que Ekaterina morra: Raskolnikov a observa e sarcasticamente pergunta para Sônia a razão de chamar por Deus. Ela insistentemente, fala de Deus, “...Deus, Deus não há de permitir tamanho horror,” continua Raskolnikov, seu posicionamento em relação a Deus e de como quem lhe atribui a culpa e diz: “...para outras permitiu”. Seu posicionamento é enérgico e diz: A Ekaterina não permitiria, “- Não, não! Bakhtin (2010) diz que: Em Dostoiévski, “os diálogos estão repletos vozes em oposição e essas vozes são consciências independentes”(Bakhtin, 2010). Pode-se perceber esta oposição quando Raskolnikov se opõem a Sonia,

Não foi pela desonra e nem pelo pecado que eu disse isso de ti, mas pelo teu grande sofrimento. Eu não me ajoelhei diante de ti, mas de toda a dor humana. Que tu és uma grande pecadora, é verdade- acrescentou quase com solenidade - , mas o pior de tudo, aquilo em que mais pecaste foi por te teres entregue e sacrificado em vão. [...] - como é possível que coexistam em ti tanta baixeza e vileza e outros sentimentos opostos e sagrados? Teria sido muito melhor , mil vezes melhor , atirar-se à água e acabar de uma vez (DOSTOIEVSKI, p.350).

Seu posicionamento em relação a constante aclamação de Deus da Sônia demonstra

neutralidade e apatia e possivelmente indiferença'. Para Raskolnikov, a vida da Sônia lhe era ao todo estranha. Sonia, tinha um contato com ambientes religiosos e durante o progresso dos seus discursos Raskolnikov se surpreende cada vez mais com Sônia por que ela acabara de falar que conheceu Lisavieta e que o novo testamento que estava lendo lhe havia sido dada por ela, vejamos o trecho a seguir:

Sobre a cômoda havia um livro. Cada vez que lhe passava em frente, nos passeios de um lado para o outro, fixava os olhos sobre ele; agora pegou-lhe e examinou-o. Era o Novo Testamento, na sua versão russa. Era um livro velho e engordurado, encadernado em couro. - De onde vem isto? - gritou-lhe, através do quarto. Ela continuava de pé, imóvel no mesmo lugar, a três passos da mesa. - Trouxeram-no - respondeu ela, como se o fizesse de má vontade e sem olhar para ele. - Quem é que to trouxe? - Foi Lisavieta, a meu pedido. "Lisavieta? É estranho!", pensou ele. Tudo quanto dizia respeito a Sônia lhe parecia cada vez mais estranho e assombroso. Aproximou o livro da luz e pôs-se a folheá-lo. - Onde é que está a passagem sobre Lázaro? - perguntou de repente. Sônia olhava obstinadamente para o chão e não respondeu... Raskólnnikov sentou-se, pôs os cotovelos em cima da mesa, segurou a cabeça com as mãos e inclinou-se um pouco de lado para escutar (DOSTOIEVSKI, p. 353).

Os confrontos de vozes continuam e eles podem ser claramente observados abaixo:

Mas pegou o livro. - Mas não o leu? - perguntou, olhando para ele do outro lado da mesa. A sua voz era cada vez mais dura. - Há muito tempo...Na escola... Lê! - E na igreja não leu? - Eu... não vou à igreja. E tu, vais muitas vezes? - Não! - balbuciou Sônia. Raskolnikov pôs-se a rir. - - Eras amiga de Lisavieta? - Sim... Ela era muito boa... Vinha visitar-me... de quando em quando... Não podia. Líamos as duas e... falávamos. Ela irá para o céu.[...]. O seu coração batia com violência. Não se atrevia a ler para ele, que contemplava quase com pena aquela pobre louca. - Mas para que hei de eu ler-lhe seja o que for? Se o senhor não acredita! - balbuciou em voz baixa e anelante. - Lê! Quero que leias! - Insistiu ele. - Não lias a Lisavieta?(DOSTOIEVSKI, p.354)

A questão intrigante neste diálogo está no fato de Raskolnikov querer ouvir sem cessar sem se distrair no que Sônia lia! Sônia fez uma leitura ininterrupta. Nos meandros do diálogo ela lê para Raskolnikov e este sequer se movimenta.

- "... Disse-lhe Jesus: "O teu irmão ressuscitará'. Marta disse-lhe: "Eu sei que ressuscitará na ressurreição, ao último dia'. Disse-lhe Jesus: "Eu sou a ressurreição e a vida; aquele que acreditar em mim, ainda que esteja morto, viverá. E todo aquele que vive e crê em mim não morrerá eternamente. Acreditas nisso?" Disse-lhe..." , como se dolorosamente lhe faltasse o alento, Sônia leu distintamente e com energia, como se estivesse fazendo a sua profissão de fé: (DOSTOIEVSKI, p. 354)

Raskolnikov escutava-a sem fazer um movimento, sem se voltar, de cotovelos sobre

a mesa e olhando de soslaio. Depois da leitura Sônia não podia ouvir uma outra coisa que a surpreendesse. Continuava ainda a agitá-la um tremor febril. A luzinha que, havia já algum tempo, começara a consumir-se no candeeiro iluminava vagamente naquele mísero quarto um assassino e uma prostituta, estranhamente reunidos para ler o livro eterno. Decorreram cinco ou mais minutos.

- Vim para te dizer uma coisa - declarou Raskólnikov de repente, com voz rouca e franzindo o sobrolho; levantou-se e aproximou-se de Sônia. Esta ergueu os olhos para ele, em silêncio. Os dele estavam especialmente severos e denunciavam como que uma selvagem resolução. - Abandonei hoje a minha família - disse -, a minha mãe e a minha irmã. Não tornarei para junto delas. - Por quê? - perguntou Sônia, assombrada. O seu encontro recente com a mãe e com a irmã dele lhe deixara uma impressão extraordinária, embora confusa para si própria. Escutou a notícia da ruptura quase com espanto. - Eu, agora, não tenho mais ninguém senão tu - acrescentou ele. - Passemos a viver juntos. Venho buscar-te. Se somos os dois malditos, unamo-nos então! (DOSTOIEVSKI, p. 354)

A fase seguinte é uma reafirmação, da realidade que corresponde ao rumo que o romance toma. Sônia acabara de ler para Raskolnikov a porção do livro que insistentemente lhe pediu que lhe fosse lido. Porém, a notícia de Raskolnikov, deixa Sônia perplexa, confusa como se nota abaixo: “Não tornarei para junto delas. Os olhos instilavam-lhe: “Parece um louco!”, pensou Sônia por sua vez. - Mas para onde vamos? - perguntou ela, assustada, e, involuntariamente, retrocedeu. - Sei lá! Só sei que havemos de seguir um mesmo caminho”. (DOSTOIEVSKI, p.357). Todo o discurso de Raskolnikov convergia para um convite. Mesmo que Sônia não quisesse compreender, algo estava cintilando e sinalizando uma proposta. Por isso, Dostoievski afirma que “Ela olhava para ele e não compreendia. Compreendia unicamente que ele era terrível, infinitamente desgraçado.” (DOSTOIEVSKI, p358). Finalmente Raskolnikov vai embora e Sônia fica conversando consigo mesma.

3 Análise moral e ética de Raskolnikov Sônia

Na questão moral iniciar fazendo duas perguntas: Será que todo o criminoso é moralmente mau? Toda prostituta é socialmente e religiosamente imoral?

Parte-se do pressuposto que toda sociedade tem suas normas morais. Aqueles que não se adequam à tais normas são excluídos pelo grupo social que as segue, no sentido de que as pessoas em geral desaprovam quem não respeita as normas. Assim, além das leis que regulamentam o modo de agir e conviver em sociedade há uma regulamentação não escrita, arraigada que já faz parte do intertexto de cada indivíduo. O pano de fundo para o romance

Crime e castigo é uma sociedade russa católica ortodoxa e conservadora. Além das implicações legais pertinentes a um assassinato, para sobre o Raskolnikov os valores religiosos de sua época. Isso ocorre porque ele foi criado neste ambiente permeado por este modelo religioso, porém, ele acredita que depois de colocar em prática a sua teoria não haverá culpa e a sua ação será justificável. Ainda que no romance, Raskolnikov não se apresente como praticante da religião, nota-se que os valores morais existentes, exercem sobre ele uma pressão, de modo que as normas religiosas que o cercam o forçam a sentir remorso. Por outro lado, também acredita que matar a velha usurária não excede os parâmetros morais, embora despreze os parâmetros legais. Por se considerar extraordinário, seu ato não se configuraria em moralmente condenável e, portanto, não haveria motivos para se sentir culpado, mas ao adoecer prova o que especialistas atribuem aos efeitos físicos decorrentes da forte pressão psicológica ocasionada pela ruptura dos preceitos morais de senso comum que até então ele seguia. Mesmo com a crença na sua extraordinariedade, liberdade da culpa, os preceitos morais intrínsecos em sua criação são mais fortes que a teoria por ele desenvolvida.

Mesmo assim, ele é relutante quanto a admissibilidade da culpa, tenta fugir do “castigo” como se não se apropriasse da responsabilidade de seu ato. No entanto, seu encontro com Sônia (re)descobre e (re)encontra o Raskolnikov (des)extraordinarizado. Ela é a o sinônimo de cuidado e responsabilidade. Pode-se dizer que se apresenta como a manifestação do amor de Deus no encontro com o Outro. Diante de todas as provocações e sarcasmos, Sônia sempre se apresenta positiva e paciente para com Raskolnikov. Sônia é uma mulher com preceitos religiosos bem acurados e mesmo que sua religiosidade pareça “antagônica” à sua profissão é humana o suficiente para cuidar do Outro. De antemão, a visão religiosa cristã e católica ortodoxa considera Sônia, como: vil, imoral e pecadora. Portanto a miséria, a fome, não pode justificar a prática da prostituição como profissão. Essa visão não seria um tanto quanto minimalista? A questão que se coloca aqui é: sacrificar a sua virgindade, reputação e honra para minorar o sofrimento alheio, tal como matar a fome dos seus irmãos pequenos que em hipótese alguma teriam o que comer seria leviano, vil, pecaminoso e imoral? Nesta leitura ensaísta do romance percebe-se que ela mesma, parece não desfrutar do prazer que comercializa e nem mesmo tira proveito sensível do deleite oferecido. Parece que prostituir-se ainda é uma tortura para ela. Ela nutre um amor muito grande pela família, e ela se obriga a engolir a própria dignidade, a humilhar-se, baixar a cabeça e a ser insultada, vilipendiada. Se a religião prega o altruísmo, o que seria esta atitude de Sônia, senão o altruísmo semelhante ao de Cristo dos cristãos católicos ortodoxos e conservadores? Ou Senão, uma morte do “Eu” para que o outro “Tu” viva? Quão extraordinária uma pessoa que abre mão de si para assegurar a subsistência de sua família. Em um outro contexto econômico e social, presume-se que Sônia não mercantilizaria o seu próprio corpo. Portanto o que se percebe é que Sônia tem um elevado senso de cuidado e responsabilidade pelo Outro, o que configura uma postura ética e moral muito elevada.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. Problemas da poética de Dostoievski. 3. ed. Tradução direta do russo, notas e prefácio de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002a. Primeira edição brasileira em 1981, segunda edição revista pelo tradutor em 1997.
- DOSTOIÉVSKI, Fiodor. Crime e Castigo. São Paulo: Abril, 2010.
- ENCICLOPÉDIA NOVO CONHECER. Dostoievski. São Paulo: Abril, 1977. (v. VII)
- FRANK, Joseph. Dostoievski: Os anos milagrosos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003
- FRANK, Joseph: Dostoievski Os Anos de Provação 1850-1859. São Paulo: Edusp,2008.
- GOLDMANN, Lucien. Sociologia do Romance. Ed. Paz e Terra, 1967.
- LUKÁCS, Georg. A teoria do romance. Editora 34, 1965.
- PINTO, Bruno J. M; LIMA, Úrsula; VILELA, Thaís. Russian Financial Crisis. EPGE/GV, 2004.
- ROSENFELD, Anatol. Reflexões sobre o romance moderno. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 19
- FRANK, Joseph. Dostoievski: Os anos milagrosos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003

Aspectos da reforma no diálogo interreligioso a partir do concílio vaticano II

Allan Junior Silva¹

Karen Freme Duarte Sturzenegger²

RESUMO

O pluralismo religioso tornou-se um inevitável desafio com desdobramentos que devem ser refletidos, e para a Igreja Católica, urge fazer uma leitura teológica acerca desse fenômeno, principalmente no que concerne ao seu papel em meio a tantas esferas de afirmação do sagrado. A Igreja se propôs, desde o Concílio Vaticano II, ao diálogo inter-religioso como meio de recíproca compreensão, estima, diálogo e cooperação. Analisando as posições mais comuns em relação ao assunto, sobretudo nos documentos conciliares e papais mais relevantes, o presente trabalho visa considerar aspectos com nuance de reforma no concernente ao diálogo com outras religiões.

Palavras-chave: Diálogo. Concílio Vaticano II. Anúncio.

Introdução

A democratização das sociedades tende a considerar todos os sujeitos religiosos como legítimo, aumentando assim, a indagação acerca da hegemonia da salvação por parte dos credos e tencionando criar modos indiferentistas de analisar o fenômeno religioso. Por outro lado, a Igreja se depara com o desafio de manter-se fiel a sua identidade e sua missão de anunciadora da salvação. Como outrora, a máxima “fora da Igreja não há salvação” reafirmada tantas vezes, parece dificultar e desfavorecer sua posição no contexto do diálogo com outras religiões.

A questão exige uma maior reflexão no tocante às condições em que se propõe o diálogo e, ainda mais, na real consideração do que há de distinto em cada um. Nesse intento, a Igreja procura esclarecer qual seu papel mediante o contexto que se impõe sem obscurecer seu próprio mistério. Há partidários da opinião de que essa função não é pertinente a Igreja, e de sobremaneira, deveria reafirmar uma eclesiologia exclusivista, fundamentada numa

1 Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia PPGT – PUCPR. Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Campos Andrade. E-mail: allanjuniorshalom@gmail.com

2 Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia PPGT-PUCPR. Bolsista CAPES. Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação PPGE-PUCPR. Licenciada em Filosofia pela Faculdades Claretianas. Graduanda em Ciências da Religião/UNINTER. Professora de Graduação e de Cursos de especialização pelo Centro Universitário Internacional Uninter. E-mail: karen.sturzenegger@gmail.com .

autossuficiência hermenêutica e excludente. Afirmam que toda tentativa de transpor essa barreira é desvirtuação e profanação do magistério. Há também os integrados que variam suas posturas de acordo com a leitura teológica que conjecturam. No entanto, qual o real significado do diálogo inter-religioso a partir do Concílio Vaticano II?

Dentre tantos documentos da Igreja, sobressai o Diálogo e Anúncio, como um grande norte para se seguir, entretanto, não podemos deixar de apreciar os gestos, atitudes e acontecimentos que favoreceram o progresso de aproximação da Igreja aos adeptos de outras instituições religiosas. Alguns comentários de teólogos auxiliam nessa reflexão e nos esclarecem sobre as perspectivas vigentes na mesma.

O diálogo inter-religioso navega em dimensões variadas, entretanto, convém precisar onde está sua maior contribuição para o povo de Deus e para toda a humanidade. O que nos impele então é a necessidade de localizar a validade do diálogo enquanto práxis e parte da missão da Igreja.

1 Diálogo inter-religioso

Num mundo plural e de sociedades ricas em suas diversidades, se faz desafiante encontrar modos e condutas condescendentes para subscrever relações ponderadas. Em tempos de rápidas transformações, o próprio termo que infere “globalização” é revisitado a cada tempo para se refletir o que diz respeito às relações interculturais e sistemas identitários.

É notável que o cristianismo nunca desejasse fugir à pergunta sobre a sua autenticidade como religião verdadeira. Ao contrário, a sentença “*Extra Ecclesiam nulla salus*” é recordada constantemente. Isso de alguma maneira satisfaz e ofende, pois mediante asseveração da encarnação de Deus para participar da nossa história, torna-se substancialmente impossível escapar de um discurso exclusivista.

No entanto, a Igreja deve ser preocupar com a linguagem em que essa ilação é transmitida para aqueles que não nasceram cristãos? Pode parecer apenas um problema interpretativo, entretanto, este questionamento reclama uma resolução anterior às dimensões metafísicas, pois se trata de uma realidade também com desdobramento antropológico: existem verdade e salvação para quem não conheceu o cristianismo?

1.1 o diálogo inter-religioso a partir concílio vaticano II

A Igreja Católica se situa como responsável na missão de promover a unidade e a

solidariedade entre os povos. Não obstante seus parâmetros distintos, ela demarcou nova via de relação com o mundo a partir do Concílio Vaticano II, reorientando sua perspectiva e critérios para a mesma. Prova disso foi a criação de uma secretaria só para os não cristãos, passo importante para o contexto emergente.

Conforme o Decreto *Ad gentes*, a própria Igreja sempre desejou verificar em quais circunstâncias há verdadeira conversão e se a mesma satisfaz critérios válidos. Por conta disso, determinadas atitudes podem e devem ser revistas, pois não corroboram para o seu Ministério de transmissão da Boa Nova:

A Igreja proíbe severamente toda coação ou insistência demasiada que obrigue, leve ou atraia as pessoas para a fé, com a mesma energia com que condena corajosamente todas as ameaças que tendam a afastar as pessoas da fé. (AG, n.13)

O espírito conciliar visa dessa forma, caracterizar a via da interação sadia como ação inerente ao Cristão num diálogo sincero e paciente, onde eles procuram conhecer àqueles com que convive. O aferido assume uma maior perspectiva na Constituição dogmática *Lumen Gentium*, a qual afirma que toda pessoa sincera de coração e que busca a Deus e sua vontade, pode obter a salvação (LG n.16). Aqueles que, sem culpa, ainda não conhecem a Deus não deixam de serem assistidos pela providência que os prepara e os coloca em movimento para a Verdade. Não obstante isso, nunca se deixou de afirmar que a salvação destes estaria de alguma maneira referenciada a Igreja que se estende, transcende todos os tempos e limites, como princípio de unidade (LG n. 9) e sacramento da salvação universal (AG n.1).

Essa nova sensibilidade dialogal para com os que não são católicos lhes confere nova posição na eclesiologia a partir do Vaticano II. Segundo a Constituição pastoral *Gaudium et spes*, todos os que lutam pela promoção de valores intrínsecos a Igreja e em consonância com a vontade divina “promovem igualmente a comunidade eclesial no que ela depende do auxílio externo, que é muito importante” (GS n. 44).

Apesar de considerarmos como um “grande passo dado” dentro de uma perspectiva eclesiológica para o mundo pluralizado, ainda é imperativo reconhecer que os avanços no diálogo inter-religioso estão apenas “engatinhando” para um real “diálogo sincero, que nos torne dóceis e prontos em realizar os impulsos do Espírito” (GS n. 92).

Observemos alguns documentos eclesiais que contribuíram para este movimento e a opinião dos três últimos papas:

2 João Paulo II

De maneira singular, se destaca quatro Exortações Apostólicas pós-sinodais em que João Paulo II desenvolve o diálogo inter-religioso em seu pontificado:

Ecclesia in Africa; Ecclesia in America; Ecclesia in Asian ;Ecclesia in Oceania

Entretanto, foi na carta encíclica *Redemptores Missio* que se frisou a força do mandato missionário de Cristo às outras confissões: dificuldades diversas enfraqueceram o dinamismo missionário da Igreja ao serviço dos não cristãos e isso é um fato preocupante (n. 2). A missão *Ad gentes* deve cumprir com seu anúncio kerigmático tendo também em vista o diálogo com outras religiões. Este é como um método de mútuo enriquecimento e como parte de sua expressão para os outros povos. Deus quer atrair todos os povos e se torna presente de muitos modos, mas a Igreja deve comunicar a plenitude de seu amor (n. 55).

Mas João Paulo II iria surpreender mais: por ocasião do Ano Internacional da Paz, da ONU, convidou representantes de diversas religiões para um encontro em Assis em outubro de 1986. Tal ato foi uma provocação para a mudança de mentalidade não só da Igreja, mas para o mundo todo. A oração pela paz na dimensão espiritual acende uma chama, por excelência universal e, com isso, também conclama todos os povos para uma responsabilidade comum com o mundo e com a criação toda. O próximo encontro da paz ainda no seu pontificado se daria no ano de 2002.

3 Bento XVI

Apesar de ter um curto pontificado, não foi menos notável sua ação dialogal, ao contrário, rendeu 188 pronunciamentos ao longo de apenas sete anos de pontificado. Bento, entretanto, está disposto a aprofundar o assunto até suas últimas consequências. Em sua encíclica *Caritas in veritate* critica duramente o relativismo religioso e a falta de discernimento adequado e sugere que, sobretudo, os líderes políticos devem estar atentos ao real contributo que cada crença pode oferecer à sociedade tendo a verdade como base (n. 55). Todavia, em Deus caritas est chama a atenção para o Estado não obrigue religião alguma e, por sua vez, garanta a liberdade religiosa dos cidadãos (n. 28).

4 Papa Francisco

Seu recente pontificado está repleto de ações gestuais que corroboram para uma Igreja mais aberta e disponível. Sua carta encíclica *Evangelii gaudium* é prova disso: “Uma atitude de abertura na verdade e no amor deve caracterizar o diálogo com os crentes das religiões não cristãs, apesar dos vários obstáculos e dificuldades, de modo particular os fun-

damentalismos de ambos os lados” (n. 250). Francisco está disposto a partir para o diálogo, mas antes, reconhecendo a própria realidade que nos cerca, pois ambos os lados precisam encontrar um meio termo. É responsabilidade de ambos se empenhar por essa condição necessária para a paz.

Ainda na *Evangelii gaudium* Francisco ensina que o diálogo é em primeiro lugar uma conversa sobre a vida humana, uma partilha de alegrias e penas, e o esforço para isso pode ter significado de amor pela verdade (n. 250). Não diferente de seus antecessores, Francisco salienta que um sincretismo de conciliação não passaria de um totalitarismo e que “a verdadeira abertura implica conservar-se firme nas próprias convicções mais profundas, com uma identidade clara e feliz” (n. 251). Também não tem serventia nenhuma uma abertura diplomática que aceite tudo de maneira deliberada apenas com fins de evitar conflito. Da mesma forma, não se deve privatizar a consciência e o direito de expressar a religião, pois isso seria mais uma forma de marginalização e discriminação.

Considerações finais

A conjugação da abertura, diálogo e sensibilidade para com os valores positivos encontrados nas demais religiões pressupõem a consciência da integralidade da própria fé. Para que haja então uma teologia cristã das outras religiões, sugere-se que ela seja cristocêntrica a partir da extensão cósmica da ação salvífica do Cristo.

Emerge assim a resposta profunda e generosa como via para a salvação. Nem todos os que são apresentados com dons acabam por corresponder e serem fieis a estes.

Se tomarmos a Igreja em seus pormenores rituais, doutrinas e etc., reduzimos e, em muito, seu significado. Ela é o corpo do qual Cristo é a cabeça (CIC 789). No que concerne ao diálogo e as relações, salta a vista a Igreja como aquela que seguindo seu Mestre, é servidora de toda humanidade: “Dependendo das circunstâncias, a Igreja pode, e em certos casos deve, suscitar iniciativas em favor de todos...” (GS 42).

A Igreja também é peregrina (DV 7) enquanto dentro dos limites da história, e por isso, deve caminhar ela também para o sacrifício em favor de muitos. O discipulado pressupõe não uma superioridade em relação ao outro, mas um dever para com este. Fora disso, qualquer outra certificação de ser “membro” da Igreja seria apenas em vista de uma salvação por causa de um “status” vazio.

Referências

BENTO XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>. Acesso em 25/05/2017 às 22:50h.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Dei Verbum*: sobre a Revelação Divina. In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja. In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo de hoje. In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.

CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Nostra Aetate*: sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs. In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Ad Gentes*: sobre a atividade missionária da Igreja. In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Redemptores Missio*: A validade permanente do mandato missionário. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html>. Acesso em 25/05/2017 às 18h.

JOÃO PAULO II. Exortação apostólica *Ecclesia in Africa*: Igreja na África e sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html>. Acesso em 25/05/2017 às 18h.

JOÃO PAULO II. Exortação apostólica *Ecclesia in America*: encontro com Jesus Cristo vivo, caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html>. Acesso em 25/05/2017 às 18:15h.

JOÃO PAULO II. Exortação apostólica *Ecclesia in Asia*: sobre Jesus Cristo salvador e a sua missão de amor e serviço na Ásia: para que tenham vida e a tenham em abundância. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.html>. Acesso em 25/05/2017 às 18:30h.

JOÃO PAULO II. **Exortação apostólica *Ecclesia in Oceania***: Jesus Cristo e os povos da Oceania seguindo seu caminho e proclamando a sua verdade e vivendo a sua vida. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20011122_ecclesia-in-oceania.html>. Acesso em 25/05/2017 às 18:40h.

PAULO VI. **Exortação apostólica *Evangelii nuntiandi***: sobre a evangelização do mundo contemporâneo. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>. Acesso em 25/05/2017 às 13:30.

PAULO VI. **Motu proprio *Progređient conselĥo***: criação da secretaria de não-cristãos. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19640519_progređiente-concilio.html>. Acesso em 25/05/2017 às 12:25h.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: **Diálogo e Anúncio**. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html>. Acesso em 14/06/2017 às 21h.

Bede Griffiths: uma crítica hindu-cristã à sociedade moderna.

Angelica Tostes¹

RESUMO

Essa presente comunicação tem o objetivo de apontar as críticas do padre hindu-cristão Bede Griffiths (1906-1993) aos modelos de sociedade moderna do século XX. Seus escritos e vida contribuíram para a construção da ponte entre hinduísmo e cristianismo. Esse ponto é muito interessante de ser trabalhado, pois, Griffiths é um crítico do desencantamento do mundo, consequência dos processos de “civilização”. Foi um grande expoente do diálogo inter-religioso e pensou não somente a nível teológico como as religiões podem se ajudar, mas a nível prático também, incentivando a ação social e criticando estruturas de poder. A partir da análise das obras de Bede Griffiths procura-se realizar um levantamento das críticas à sociedade moderna e aos dilemas sociais. Tal levantamento será analisado a partir de apontamentos da teóloga chinesa Kwok Pui-Lan, inspirado em seu livro “Globalização, gênero e construção da paz” (2015) que traça caminhos de um diálogo interfé – categoria proposta pela autora – que construa uma cultura de paz.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso; modernidade; crítica social, hinduísmo, cristianismo.

Introdução

Em um mundo plural é necessário que haja diálogo – e muito. Se tratando do âmbito religioso as temáticas como diálogo inter-religioso e interfé são importantíssimas para a criação de novas relações humanas. Para a teóloga Kwok Pui-Lan a expressão “interfé” se dá de maneira mais ampla, pois indica “que as conversações e interações estão acontecendo entre pessoas que pertencem a credos, e não entre religiões em si, entre religiões como sistemas de crenças e práticas” (2015, p. 21).

Cada um de nós está em uma encruzilhada identitária. As múltiplas identidades são entrelaçadas, interseccionais, somos muitas e “por vezes, nossas múltiplas identidades podem até mesmo estar em desacordo entre si” (PUI-LAN, 2015, p. 63). Somos muitos e tecemos nossa vida entrelaçada com os nossos vários “eus”. “Tal compreensão da identidade híbrida, que desafia o dualismo e binarismo, ajudará a sobrepujar o impasse da uniformidade e da diferença do diálogo interfé e nas teologias da religião” (PUI-LAN, 2015, p. 63). Nessas vias entrelaçadas do diálogo interfé, temos uma figura muito importante da qual é necessária

¹ Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Bolsista integral CNPq. E-mail – angelicatostes@gmail.com

dar a devida atenção: Bede Griffiths.

1. Breve contexto

Jules Monchanin (1895-1957) e Henri Le Saux (1910-1973), dois missionários franceses católicos partem para a Índia na expectativa de levar conhecimento de espiritualidade, quando na verdade são eles que mais recebem. Como as Monjas da Abadia de Nossa Senhora das Graças escrevem no prefácio a tradução da obra dos padres (Eremitas de Saccidananda): “enveredaram pela terra hindu adentro até se transformarem em verdadeiros filhos da Índia” (1959). Juntos, eles fundam em 1950 o Saccidananda Ashram, conhecido como Shantivanam, O ashram se localiza em Tamil Nadu, sul da Índia, e é dedicado a Santíssima Trindade e leva o nome de Saccidananda, que tem por seu significado: “SAT (ser), CIT (pensamento), ANANDA (beatitude)” (MONCHANIN, LE SAUX, 1959, p. 200).

No ashram práticas de meditação, orações universais, leituras sagradas de outras tradições, ritos hindus são realizados como parte da liturgia cotidiana. Infelizmente padre Monchanin falece poucos anos depois da fundação do ashram, e Henri Le Saux vivencia uma experiência intensa de dupla-pertença e decide passar o resto de sua vida nos Himalaias como um verdadeiro sanyasi hindu (monge renunciante). E assim convidam dois monges de um outro ashram, Kurisumala Ashram, em Kerala, para continuar esse trabalho. E entre eles estava o padre Bede Griffiths.

1.1 De estudante inglês a guru hindu-cristão

Alan Richard Griffiths nasceu próximo a Londres em 17 de dezembro de 1906. Sua família era anglicana e pertencente à classe média. Estudou em escolas públicas da região onde nascera, entretanto, por conta de seu desempenho acadêmico conquista uma bolsa de estudos na Universidade de Oxford, tendo estudado Letras, Filosofia e Jornalismo (TEASDALE, 1986, p. 60). Na universidade conhece C.S. Lewis, que primeiro virou seu tutor e depois seu grande amigo durante a vida toda. Lewis continuou guiando seus estudos filosóficos por correspondência regularmente. A amizade de Lewis foi de grande importância para o retorno ao cristianismo, não apenas de uma maneira formal. Durante este período que ele começou a ler o pensamento oriental, particularmente no Bhagavad Gita, os ensinamentos do Buda e o Tao Te Ching, e ambos, C.S. Lewis e Bede Griffiths, partilhavam suas impressões desses pensamentos orientais.

Após seus estudos acadêmicos houve uma experiência que muito importante nesse

período que é a vivência com os amigos Hugh Waltherman e Martyn Skinner em Eastington, na qual após a universidade e no caos político da crise de 1929, decidem viver uma vida ascética na Irlanda, pautada nos estudos de filosofia, poesia e escrituras sagradas variadas. Essa experiência acabou guiando Bede Griffiths para os caminhos da religião além das cartas trocadas entre Lewis.

Em 1932 ele entra em Prinknash Priory e assim inicia seu postulado e passa por todos os processos até sua ordenação em março de 1940. Esse período se inicia em 1931 até 1954, ano em que publica sua primeira autobiografia chamada *The Golden String*. Em 1955 Bede Griffiths parte para Índia na companhia de um outro padre chamado Benedict Alapatt, chega em Bombay em Abril desse mesmo ano. Em 1958 funda o Kurisumala Ashram com o padre Francis Mahieu e padre Alapatt em Kerala. A partir desses momentos da Índia, Griffiths experimenta as tradições hindus e se dedica mais aos estudos de diálogo inter-religioso, escrevendo uma coleção de artigos entre 1955-1965 que foi publicado em 1966 como *Christian Ashram*. E em 1968 aceita o desafio de reviver o Shantivanam, fundado pelos padres Jules Monchanin e Henri Le Saux, onde se dedica até os últimos dias, com seu falecimento em 1993.

Bede Griffiths é um expoente do diálogo inter-religioso do século XX. As obras de Bede Griffiths são caminhos que se abrem aos buscadores e peregrinos da fé. Através de sua vida e obra é possível compreender que as experiências inter-religiosas são verdadeiramente válidas e ainda sim sem perder a sua identidade religiosa. Entretanto, identidade religiosa não permanece a mesma, ela passa por mutações e reconhecimentos de que há outras verdades além das já conhecidas. Caminha pelos entre-lugares da fé. Nesses entre-lugares ocorrem as negociações das convicções, posturas, crenças, dando assim, origem a formas de hibridismo (RIBEIRO; CATENACI, 2017, p. 63), ao novo da cultura, como diria Homi Bhabha: “O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o “novo” que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural” (2001, p. 27).

2. Crítica à modernidade

“Muitas vezes, as pessoas erroneamente acreditam que aqueles que se dedicam à meditação, voltando-se para o interior, estão abandonando o mundo, separando-se do mundo, isolando-se e centrando-se em si mesmas. De fato, o que ocorre é o contrário. Quanto mais nos integramos com nosso centro interior, mais nos tornamos receptivos aos outros e a toda criação” (GRIFFITHS, 2001, p. 127)

Bede Griffiths é um místico e intelectual. Filho de Oxford e de um pensamento racional clássico e científico, entretanto é um crítico ferrenho à modernidade. Esse ponto é muito

interessante de ser trabalhado, pois, Griffiths é um crítico do desencantamento do mundo, consequência dos processos de “civilização”. Em seu livro “O retorno ao Centro” diz que a redenção é “libertar-se do mundo material, descobrir seu substrato e fonte no verdadeiro Eu, que é o verbo divino interior” (1992, p. 22).

Ele utiliza Mircea Eliade quando diz que “toda cultura antiga estabelece sua vida em torno de um centro” (GRIFFITHS, 1992, p. 22). Porém, esse retorno a si mesmo está cada vez mais difícil de ser alcançado por conta dos processos da civilização moderna. Griffiths aponta que o mundo moderno extinguiu o centro, destruiu os pontos de contato, que tudo se tornou profano, “exilado da esfera do “sagrado”, e, por conseguinte, tudo perdeu seu sentido, já que o sagrado é ao mesmo tempo a fonte da beleza e da verdade: liga o mundo aquela Realidade una, transcendente, de que ele deriva sua existência, sentido e beleza” (GRIFFITHS, 1992, p. 17).

Há diversos pontos da crítica à modernidade que Griffiths trabalha em suas obras. Ele faz ressalvas aos avanços tecnológicos, critica a desmitologização da religião, aborda o cientificismo e antropocentrismo como nebulosidades. Entretanto, um ponto da crítica de Bede Griffiths será introduzido nesse artigo: a dualidade e não-dualidade.

2.1 Dualidade e não-dualidade

Para compreendermos esse ponto da crítica ao pensamento dual é necessário utilizarmos conceitos da filosofia de Shankara (788 – 820), filósofo e teólogo indiano responsável pela doutrina *advaita-vedanta*. O sistema *advaita-vedanta* é um sistema não-dual, pensa *Brahman*, assim como é descrito na Taittiriya Upanishad 2.1.1, como: “*Satyam Jnaanam Anantam Brahma*” – *Brahman* é a verdade, conhecimento e infinito. As afirmações sobre *Brahman* são secundárias, pois o senso do Absoluto é além dos atributos e definições. *Satyam* é usado para indicar que o Absoluto não é irreal, *Jnaanam* é usado para indicar o que o Absoluto não é inconsciente, *Anantam* para indicar que o Absoluto não é finito (GRIMES, 1994, p. 144). A única realidade é *Brahman*, as aparências de realidade são *māyā* (ilusão), e quem considera a aparência como realidade está embebido por *avidyā* (ignorância). “*Māyā*, “ilusão”, é para o *Advaita* um sinônimo de *Avidyā*, ignorância” (GULMINI, p. 119)

Bede Griffiths bebe dessa filosofia e a reflete em toda sua forma de fazer teologia. Seu entendimento de pecado se perpassa por essa nova visão hinduísta, trazendo assim uma perspectiva hindu-cristã para os males do mundo.

Que é então o Pecado? É o fracasso em realizar este ser. É cair num eu separado, dividido, um eu que é essencialmente ilusório, já que perdeu contato com seu verda-

deiro ser em Deus. Neste sentido o mundo inteiro – o mundo de nosso modelo atual de consciência é m \ddot{a} y \ddot{a} , ilus \ddot{a} o. (GRIFFITHS, 1992, p. 35)

Para Griffiths entende que todo processo de dualidade \acute{e} o princ \acute{e} prio da ignor \acute{a} ncia, que produzi o sofrimento. E critica a ci \acute{e} ncia e o desenvolvimento por ter se separado do aspecto Absoluto da Vida, do Transcendente gera desigualdades e sofrimento. Griffiths entende que “o que \acute{e} pecaminoso \acute{e} acreditar que o homem \acute{e} independente de qualquer realidade transcendente e pode controlar o universo – ou pelo menos a parte que pode dominar – para seus pr \acute{o} prios fins” (GRIFFITHS, 1992, p.80). E diz al \acute{e} m, que est \acute{a} \acute{e} m \ddot{a} y \ddot{a} , resultado da ignor \acute{a} ncia – avidya, de uma cegueira espiritual que faz com que se perca o contato com a verdadeira realidade.

O saber da ci \acute{e} ncia, quando separado da sabedoria, \acute{e} sempre um conhecimento do bem e do mal. Todo progresso da ci \acute{e} ncia traz consigo um mal correspondente [...]. O conhecimento da f \acute{i} sica e da qu \acute{i} mica, que cria tecnologia e proporciona os chamados confortos, tamb \acute{e} m produz a bomba at \acute{o} mica e a polui \c{c} o da terra, mar e ar. Tudo isso decorre do fato de que ci \acute{e} ncia e tecnologia se desenvolveram sem rela \c{c} o com o c \acute{e} u – com a Realidade transcendente, a Lei Universal ou o que os chineses chamam o Tao, que mant \acute{e} m o c \acute{e} u e a terra em harmonia (GRIFFITHS, 1992, p. 25)

Entretanto, esse ponto de harmonia entre o “c \acute{e} u e a terra”, na vis \tilde{a} o de Griffiths, est \acute{a} cada vez mais distanciado, pois para obter um “retorno ao centro”, utilizando muitos dos estudos de Mircea Eliade, \acute{e} necess \acute{a} rio de um ponto de contato com o transcendente. Griffiths assinala que o mundo moderno destruiu todos esses pontos de contato. Que a civiliza \c{c} o moderna fez desaparecer o senso do sagrado. “Tudo se tornou profano, ou seja, fora da esfera do sagrado. [...] tudo teve de ser abolido, para esvaziar o mundo da natureza e o do homem de qualquer significado transcendente ou sentido \acute{u} ltimo” (GRIFFITHS, 1992, p. 23).

As pessoas que vivem num mundo de estradas asfaltadas e de pr \acute{e} dios de concreto, de estruturas de a \c{c} o e de instrumentos de pl \acute{a} stico perdem o contato com o mundo do sentimento espont \acute{a} neo e do pensamento imaginativo. Isso acontece porque a mente cient $\acute{i$ fica, racional, separa-se do “intelecto do sentimento”, a fonte da sabedoria intuitiva. N \tilde{a} o digo que a ci \acute{e} ncia e a ra \c{c} o sejam err \acute{o} neas em si mesmas, mas que est \tilde{a} o divorciadas dos sentidos e dos sentimentos. (GRIFFITHS, 2000, p. 138)

Uma ci \acute{e} ncia que perde o contato com o Sagrado, n \tilde{a} o se importa com as devasta \c{c} oes e polui \c{c} o da natureza. Um conhecimento que n \tilde{a} o promove justi \c{c} a cria estruturas que testificam desigualdades. Griffiths escreve

Constru \acute{i} mos escolas e hospitais que mant \acute{e} m o funcionamento do atual sistema so-

cial, mas não nos perguntamos se esse mesmo sistema não é essencialmente injusto, de modo que boa parte do trabalho esteja sendo feito para perpetuar um sistema injusto (GRIFFITHS, 2001, p. 133)

Considerações finais

Dessa forma, para Griffiths, como já pontuado, é necessário o retorno ao centro. Retorno de si mesmo, retorno ao *Atman*, a *Brahman*. Ver a realidade como uma unidade, como *advaita*. Abandonar *maya* e *avidya*, alcançar a realidade. Para a teóloga Kwok Pui-Lan “É imperioso para as pessoas de todos os credos trabalharem rumo a um futuro no qual a religião possa ser uma força não para a destruição, mas para o bem comum” (PUI-LAN, 2015, p. 32). O diálogo interfé deve estar intrinsecamente ligado a construção de uma cultura de paz.

E é isso que é possível observar na obra de Bede Griffiths e suas críticas a civilização ocidental moderna. Assim como muitos do diálogo interfé entre hinduísmo e cristianismo, Griffiths não aborda efetivamente as questões da casta e dos dalits, um ponto obscuro em sua obra. Entretanto, as críticas ficam focadas na cultura Ocidental e sua idolatria pelo racionalismo.

Concluimos com uma citação de Bede Griffiths que demonstra sua preocupação com a sociedade e a prática de um diálogo inter-religioso para além de conceitos abstratos, mas de um diálogo atuante na sociedade:

Não é nenhuma forma específica de religião, mas a religião em si que está em julgamento no mundo moderno, e somente um movimento ecumênico entre as religiões, cada uma aprendendo a aceitar e valorizar a verdade e a santidade presentes nas outras, pode dar uma resposta a necessidade da religião nos dias atuais. (GRIFFITHS, 2000, p. 19)

Referências

BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 2010

CATENACI, Giovanni; RIBEIRO, Claudio. Pluralismo religioso em debate. São Paulo: Editora Reflexão, 2017

GULMINI, Lilian Cristina. Do dois ao sem-segundo: Śāṅkara e o Advaita-Vedānta. 2007. 203 f. 2007. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Lingüística)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

GRIFFITHS, Bede. O Rio de Compaixão: Um comentário cristão ao Bhagavad-Gita. São Paulo: É realizações, 2011.

_____. Casamento do Oriente com o Ocidente: Hinduísmo E Cristianismo. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. Retorno ao Centro: O Conhecimento da verdade - o ponto de reconciliação de todas as religiões. São Paulo: Editora Ibrasa, 1992.

GRIMES, John A.; GRIMES, John. Problems and Perspectives in Religious Discourse: Advaita Vedanta Implications. SUNY Press, 1994.

MONCHANIN, J.; LE SAUX, H. Eremitas do Saccidânanda. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1959

PUI-LAN, Kwok. "Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé." São Paulo: Paulus (2015).

TEASDALE, Wayne. Towards A Christian Vedanta: The Encounter Of Hinduism And Christianity According To Bede Griffiths. Fordham University, ProQuest Dissertations Publishing, 1986

Diálogo inter-religioso e educação: A construção de um ambiente escolar que reconheça e valorize a alteridade¹

*Camila Campos M. da Cruz;
Dinéia Fontoura Gonçalves;
Roberlei Panasiewicz²*

RESUMO

A prática da intolerância e da violência tem aumentado nos últimos anos, segundo dados estatísticos. Nesta trilha, segue também o aumento da violência religiosa. É possível educar para a valorização do humano e diminuir a violência? Esta comunicação visa responder a esta pergunta. Pretende, assim, analisar a importância do diálogo inter-religioso em ambientes escolares e pensar como uma educação para a alteridade pode contribuir com o resgate do humano para a construção de uma cultura da paz que ultrapasse os limites religiosos. Este estudo faz parte de uma pesquisa mais ampla sobre a tolerância e a promoção da cultura de paz em algumas escolas públicas de Ensino Fundamental da periferia da cidade de Belo Horizonte/MG. Partindo da coleta dos Projetos Políticos Pedagógicos e planos de aula da disciplina de Ensino Religioso, buscou compreender como os temas das humanidades são tratados. Urge uma educação para a alteridade que perpassasse disciplinas, projetos e temas transversais. Esta comunicação se estrutura apresentando os desafios para a construção da paz no contexto de ensino público de um Brasil colonizado e a importância do diálogo inter-religioso para superar esse contexto histórico de intolerância. Quer uma educação para alteridade que contemple critérios que orientem o combate ativo à intolerância na medida em que desenvolve os aspectos cognitivos da construção do conhecimento.

Palavras-chave: Educação. Tolerância. Cultura da Paz. Diálogo inter-religioso. Alteridade.

Introdução

A prática da intolerância e da violência tem aumentado nos últimos anos e isso inclui também o aumento da violência religiosa, violência que pode ser percebida, inclusive, no ambiente escolar. A escola se situa em um lugar onde ela é, ao mesmo tempo, reprodutora da realidade no qual ela está inserida, bem como uma possibilidade de reflexão e de mudança dessa mesma realidade através da formação humana de seus alunos. Diante dessa realidade

¹ Financiamento: FAPEMIG; FIP/PIBIC-CNPq; PUC Minas

² A equipe que tem desenvolvido esta pesquisa é composta por: Roberlei Panasiewicz (doutor), Izabella Faria de Carvalho (doutora), Camila Campos M. da Cruz (mestre), Dinéia Fontoura Gonçalves (mestre), Adilson do Nascimento Ferreira (mestrando) e, as bolsistas, Júlia Cotta Lima de Oliveira (Pibic/Pibiti-Cnpq) e Bruna Gabrielli Oliveira (Fapemig).

nos perguntamos: É possível educar para a valorização do humano e diminuir a violência?

Para responder a essa pergunta, nossa pesquisa investigou 4 escolas públicas estaduais que se encontravam - segundo dados do CINDS (Centro Integrado de Informações de Defesa Social), da Secretaria de Estado de Defesa Social de Minas Gerais, de 2010 - localizadas em uma das regiões com maior índice de registro de violência de Belo Horizonte e região Metropolitana. A região Oeste possui ao todo - englobando instituições de ensino públicas estaduais e municipais, de educação infantil, fundamental e básica - um total de 41 escolas.

Para definir a região e as escolas na qual faríamos a coleta dos dados, usamos como critério a compreensão da violência como um problema social, como proposto por Maria Cecília de Souza Minayo (2006). Dessa forma trabalhamos o conceito de violência não somente como agressão propriamente física, mas como privação de recursos, falta de oportunidades e baixa produção de riquezas. Assim, as regiões violentas elencadas para essa pesquisa são regiões que possuem alto índice de homicídios, tráfico e conflitos e conseqüentemente apresentam baixa ou péssima qualidade de vida urbana. A região das escolas pesquisadas localiza-se na região Oeste de Belo Horizonte, aglomerado Cabana do Pai Tomaz e contempla o bairro das Industrias II, Cabana do Pai Tomás, Vila Vista Alegre e Vista Alegre³ e possui ao todo 58.283 habitantes.

A população residente nessa área, segundo dados do IBGE de 2010, se caracterizava por receber uma média de 1,5 a 2,4 salários mínimos⁴. Se enquadrando no grupo de áreas que possuem o menor rendimento da cidade de Belo Horizonte. Em relação à faixa etária, a área de ponderação estudada se situa no grupo de áreas que possui o maior percentual de habitantes entre 0 e 19 anos de idade (29,8 a 37,8%). Que vai diminuindo progressivamente de acordo com o aumento da faixa etária. Uma característica predominante em mapas de locais de subdesenvolvimento. No que tange ao grau de instrução, a maioria da população da região pesquisada, cerca de 52,7 a 61,5%, não possui instrução/ou tem nível fundamental incompleto; seguidos de 18,2 a 20,6% que possuem nível fundamental completo / ou médio incompleto; 17,1 a 24% com nível médio completo e apenas 1,4 a 7,4 com nível superior completo. Por fim, em relação a crença religiosa, 10 a 15% se declaram sem religião, 37 a 44% evangélicos e 40 a 47% católicos.

A educação tem importante função de ascensão social, e o espaço escolar deveria favorecer o acesso ao conhecimento e ao desenvolvimento de habilidades e competências para o exercício da cidadania e inserção social de todos os cidadãos. O grande desafio, porém, é que é na escola que esse direito reconhecido vai ou não ser garantido. E isso só será possível se o gestor, juntamente com a comunidade escolar, encarar a efetivação desse direito como uma das suas prioridades na elaboração coletiva do projeto político-pedagógico. Sendo assim, essa pesquisa constituiu-se com o objetivo de compreender como cada escola trabalha

³ Área de ponderação 51. Área de ponderação é a menor área em que é possível pegar dados agregados.

⁴ Rendimento nominal médio das pessoas de 10 anos ou mais de idade com rendimento.

a subjetividade do aluno em sua realidade e teve como foco foi analisar os Projetos Políticos Pedagógicos e materiais didático-pedagógicos de escolas estaduais do município de Belo Horizonte situadas em áreas violentas, buscando compreender como planejam a formação humana na educação básica. Bem como diagnosticar como cada escola percebe e fomenta a educação para a liberdade religiosa, para a tolerância e para a responsabilidade social em vista da construção da cultura de paz, do respeito e do cuidado com o diferente.

1. Análise e diagnóstico dos Projetos Políticos Pedagógicos

O Projeto Político Pedagógico (PPP) traduz em linhas gerais o processo histórico da instituição escolar, as ideias filosóficas e as práticas pedagógicas que dimensionam suas atividades. Reflete a identidade da escola, seus objetivos, orientações, ações e formas de avaliar os processos de aprendizagens, estabelecendo metas e as formas de atingimento dos objetivos de cada instituição em particular. A opção por reunir estes elementos em um só documento e nominá-lo desta forma, já expressa o sentido pedagógico, político, administrativo e conceitual. Haja vista que o termo projeto indica as ações concretas que se pretende executar durante determinado período de tempo.

A análise dos Projetos Políticos Pedagógicos consistiu em observar se os mesmos contemplavam uma formação humanista e quais eram as possibilidades de práxis da tolerância apresentadas neste documento e nosso foco foi em perceber “como o tema Tolerância/Cultura da Paz aparecia em cada um dos eixos temáticos”. Primeiro analisamos se o PPP compreendia o contexto amplo da escola, se abordava o público alvo e se fazia referência à participação da comunidade na sua elaboração. Depois observamos se havia no PPP definição do perfil do egresso, dos paradigmas educacionais para sua elaboração, do papel da escola na formação da cidadania e se eram trabalhados os temas da Cultura da Paz, Tolerância, do Diálogo, da Solidariedade. Por fim, analisamos se existia clareza sobre a definição de papéis na escola, sobre a avaliação do PPP, seus prazos e metas, bem como estratégias e ações.

Finda a análise das 4 (quatro) escolas pesquisadas em cada um de seus eixos temáticos – referencial teórico, diagnóstico conceitual e diagnóstico operacional – constatamos que o tema da tolerância e da cultura da paz não foi abordado por nenhuma das escolas pesquisadas. Apenas uma escola abordou a realidade da escola, bem como sua relação com a comunidade e a família, sendo que as outras três escolas abordaram apenas superficialmente esses aspectos. No que tange à fundamentação teórica do PPP, apenas uma das escolas apresentaram uma sustentação teórica da sua proposta, uma escola apresentou uma sustentação superficial e outras duas escolas não apresentaram nenhum embasamento teórico em seu projeto.

Essa análise é importante pois, apesar de existirem Leis que regulamentam as diretrizes e bases do ensino curricular brasileiro, e da mesma assegurar um ensino que abarque uma formação humana e a construção de uma cultura de paz, a efetivação do mesmo passa diretamente pelas mãos da coordenação de cada escola. E esse diagnóstico nos ajuda a perceber alguns pontos e lacunas que precisam ser trabalhados em cada escola para que as Leis se tornem uma práxis.

2. Tolerância, Alteridade e Diálogo Inter-religioso

O objetivo específico da nossa pesquisa é pensar a diminuição da violência e uma sociedade mais tolerante e para isso, partimos de uma compreensão do papel da educação que, de acordo com Rodrigues (2001), funciona como uma espécie de instrumento capaz de munir o educando de habilidades e capacidades para que ele atue na sociedade de forma a exercer sua cidadania e seu papel social. Para tanto, precisamos ter clareza do que significa pensar o tema da tolerância e da cultura da paz na atualidade.

De acordo com Cardoso (2003), existem várias formas de pensar a questão da tolerância – um tema que vem ganhando relevância desde metade do século XX, chegando inclusive a ter decretado, no ano de 1995, “o Ano da Tolerância” - mas chama a atenção para a necessidade de incluir nessas reflexões a questão da histórica desigualdade social imposta pela forma de colonização do mundo e reforçada pelo capitalismo moderno, pois abrir mão disso nos levaria ao risco de uma visão romantizada do multiculturalismo. Convida-nos também a uma postura ativa no combate à intolerância e em propostas educativas que visem a transformar essa realidade.

Sendo assim, tolerância não é uma atitude neutra e nem mesmo abrir mão da verdade, mas é, de acordo com Menezes (1996, p. 6):

Afirmar o ‘direito sagrado de divergir’ é negar a quem quer que seja – em especial ao Estado e às maiorias – o direito de reprimir a diversidade alheia, de perseguir os dissidentes, de tentar reduzir pela força as divergências. É proclamar o dever que têm os Estados e os grupos sociais de respeitar a alteridade, de não perseguir a ninguém por causa de suas opiniões, e de modo mais amplo, de não discriminar ninguém por causa de diferença de religião, de raça, de sexo, de idade, etc.

A intolerância é resultado do estranhamento do outro, da incompreensão da cultura do outro. Para se defender de outros indivíduos e não ser dominado o sujeito passa a atacar. É a reação do Homem diante de um mundo cada vez mais hostil e competitivo. A intolerância surge dessa ignorância as formas de vida do outro partindo da qual o sujeito acredita que

sua cultura é correta e a que deve ser vivida, por isso para desconstrução desse pensamento, a escola pode ser um lugar, pois propõe a convivência com outros modos de viver, com a diversidade cultural.

Compreender a alteridade como um valor e reconhecer a sua importância para o convívio em uma sociedade de paz, necessita muito mais do que teorizações. “O reconhecimento dessa subjetividade do outro não depende apenas do discurso persuasivo, mas de vivências que estimulem a capacidade de perceber o outro, enquanto humano igual a mim, pela sua expressão de felicidade ou de sofrimento. Uma delas é o diálogo silencioso e profundo de olhares.” (CARDOSO, 2003, p. 160). Precisamos conseguir transformar essa ética da alteridade numa prática cotidiana.

Como confirma Machado (2002, p. 2), não basta apenas o conhecimento do outro, que se realiza no âmbito da razão prática, mas onde eu permaneço tratando esse outro como um objeto. “Além do conhecimento, é necessário compreender o outro, o que exige a disponibilidade para colocar-se em seu lugar e enriquecer a perspectiva pessoal com a percepção das relações que se estabelecem do ponto de vista do outro.” Pois a tolerância de fato se instaura quando, além de reconhecer a existência do outro, que ocupa um espaço e tem direitos e deveres assim como eu, mas que é essencialmente diferente de mim.

Para que os espaços escolares se tornem espaços que oportunizem esse reconhecimento, sobretudo nas escolas básicas, onde a construção da cidadania é a meta precípua, as disciplinas devem estar, permanentemente, a serviço dos projetos pessoais dos alunos. E esses projetos pessoais devem ser abordados de maneira que contemplem e respeitem toda uma diversidade de habilidades e competências, bem como toda uma variedade de necessidades humanas, que abrangem muito mais do que nossa racionalidade, mas que perpassam as nossas dimensões corpóreas, psíquicas e espirituais. Nos relacionarmos com o outro, à partir dessa perspectiva da responsabilidade, implica um posicionamento muito mais humano. E essa humanização das relações se torna facilitada, quando temos uma clareza sobre o que nos torna humanos, apesar de todas as nossas diferenças.

3. Educar para a Cultura da Paz: Pedagogia de Projetos

Na pedagogia de projetos, o aluno aprende no processo de produzir, de levantar dúvidas, de pesquisar e de criar relações, que incentivam novas buscas, descobertas, compreensões e reconstruções de conhecimento. Para Prado (2003) na pedagogia de projetos, o papel do professor deixa de ser aquele que ensina por meio da transmissão de informações, para criar situações de aprendizagem cujo foco incide sobre as relações que se estabelecem neste processo, cabendo ao professor realizar as mediações necessárias para que o aluno possa en-

contrar sentido naquilo que está aprendendo, a partir das relações criadas nessas situações.

[...] no desenvolvimento do projeto o professor pode trabalhar com [os alunos] diferentes tipos de conhecimentos que estão imbricados e representados em termos de três construções: procedimentos e estratégias de resolução de problemas, conceitos disciplinares e estratégias e conceitos sobre aprender. (VALENTE, 2000, p. 4).

A ideia de projeto envolve a antecipação de algo desejável que ainda não foi realizado. O processo de projetar implica analisar o presente como fonte de possibilidades futuras (Freire; Prado, 1999). Tal como vários autores colocam, a origem da palavra “projeto” deriva do latim *projectus*, que significa algo lançado para frente. No entanto, projetar requer abertura ao desconhecido e uma flexibilidade para problemas e dúvidas que possam surgir ao longo do caminho.

[...] que o projeto rompe com as fronteiras disciplinares, tornando-as permeáveis na ação de articular diferentes áreas de conhecimento, mobilizadas na investigação de problemáticas e situações da realidade. Isso não significa abandonar as disciplinas, mas integrá-las no desenvolvimento das investigações, aprofundando-as verticalmente em sua própria identidade, ao mesmo tempo, que estabelecem articulações horizontais numa relação de reciprocidade entre elas, a qual tem como pano de fundo a unicidade do conhecimento em construção. (ALMEIDA, 2000, p.58).

Possibilita que os alunos, ao decidirem, opinarem, debaterem, construam sua autonomia e seu compromisso com o social, formando-se como sujeitos culturais e cidadãos.

Será necessário oportunizar situações em que os alunos participem cada vez mais intensamente na resolução das atividades e no processo de elaboração pessoal, em vez de se limitar a copiar e reproduzir automaticamente as instruções ou explicações dos professores. Por isso, hoje o aluno é convidado a buscar, descobrir, construir, criticar, comparar, dialogar, analisar, vivenciar o próprio processo de construção do conhecimento. (ZABALLA, 1998).

Conclusão

Este levantamento é muito pequeno, tendo em vista a realidade espacial de Belo Horizonte. Entretanto, a proposta da pesquisa e seus resultados, podem vir a se tornar vivificador para as pessoas que vivenciam aquelas escolas, especificamente, e, quem sabe, se tornar referência para outras escolas com realidade similar. Trabalhar rumo à diminuição da violência e de uma sociedade mais tolerante provoca a educação a se reposicionar ou, pelo menos, se desinstalar. Há necessidade de trabalhar o educando para que desenvolva habilidades e capaci-

dades e possa atuar na sociedade de forma a exercer sua cidadania. Neste sentido, articular disciplinas com projetos pessoais, são desafios constantes.

A pedagogia de projetos pode estimular alunos e professores a entrar em outra dinâmica de construção do conhecimento e de criar novas relações. A expectativa é que esta pesquisa, com seus resultados, seja promissor, sobretudo, para as escolas envolvidas e, oxalá, atinja outros processos de ensino-aprendizagem.

Referências

ALMEIDA, F. J.; FONSECA JÚNIOR, F.M. Projetos e ambientes inovadores. Brasília: Secretaria de Educação a Distância – SEED/ Proinfo – Ministério da Educação, 2000.

FREIRE, F.M.P.; PRADO, M.E.B.B. Projeto pedagógico: pano de fundo para escolha de um software educacional. In: J.A. Valente (Org.) O computador na Sociedade do Conhecimento. Campinas, SP: UNICAMP-NIED, 1999.

HERNÁNDEZ, F. Transgressão e mudança na educação: os projetos de trabalho. Porto Alegre: ArtMed, 1998.

MACHADO, Maria A. de Araújo. Concepção de currículo. In: NETO, Augusto F. Proposta pedagógica da escola comunitária: reflexões e princípios para a ação. 2. ed. Belo Horizonte: CNEC, 1998a, p. 77-80.

MENEZES, Paulo. Filosofia e tolerância. Síntese Nova Fase, v.23, n.72, p.5-11, 1996.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Conceitos, teorias e tipologias de violência: a violências faz mal à saúde. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza. Violência e saúde. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006. Disponível em:<http://www1.londrina.pr.gov.br/dados/images/stories/Storage/sec_mulher/capacitacao_rede%20/modulo_2/205631-conceitos_teorias_tipologias_violencia.pdf>. Acesso em: 14 set. 2017.

PRADO, M.E.B.B. Articulando saberes e transformando a prática. Boletim do Salto para o Futuro. Série Tecnologia e Currículo, TV ESCOLA. Brasília: Secretaria de Educação a Distância – SEED. Ministério da Educação, 2001.

ZABALA, Antoni. A prática educativa: como ensinar. Porto Alegre: ArtMed, 1998.

Diálogo Interreligioso e Pós-colonialidade: reflexões aproximativas

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões¹

RESUMO

As chamadas epistemologias pós-coloniais reúnem uma série de estudos que possuem em comum o esforço para o desenvolvimento de referências alternativas àquelas pautadas pela hegemonia ocidental e a superação de binarismos que fundamentam a subalternização de saberes nos processos coloniais imperiais (dominadores/dominados, essência/aparência, natureza/cultura entre outros). A partir de novas chaves interpretativas é possível aproximar o olhar do estudioso das religiões ao contexto pós-colonial e decolonial da produção de saberes subalternos, propiciando uma análise mais cuidadosa e reflexiva sobre as realidades religiosas periféricas ao “mundo ocidental”. Esta comunicação pretende abordar a pós-colonialidade como horizonte de possibilidades para o diálogo inter-religioso, a partir de uma hemenêutica diatópica, buscando o reconhecimento do sentido em sistemas e experiências religiosos historicamente subalternizados pelas grandes narrativas. A pós-colonialidade pode se aproximar de uma perspectiva pluralista do diálogo interreligioso, na medida em que demanda o diálogo crítico entre diversos olhares que tenham como horizonte de sentido um mundo pluriversal. Nesse sentido, compreendemos que as noções pós-coloniais de diatopia, entre-lugar e espaços intersticiais podem ser potentes ferramentas interpretativas para compreensão da diversidade, o efetivo respeito à alteridade e quissá uma legítima prática de diálogo interreligioso.

Palavras-chave: Pós-colonial. Diálogo interreligioso. Entre-lugar

Introdução

O presente trabalho pretende ser um esforço para pensar o diálogo interreligioso e o estudo das religiões a partir de uma ótica pós-colonial, partindo do pressuposto de que a pós-colonialidade pode se aproximar de uma perspectiva pluralista do diálogo interreligioso, na medida em que demanda o diálogo crítico entre diversos olhares que tenham como horizonte de sentido um mundo pluriversal. Nesse sentido, faz-se mister considerar, a partir de um olhar crítico, que o próprio nascimento e desenvolvimento da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e da Teologia enquanto campo acadêmico é histórico e geopoliticamente localizado. O exercício reflexivo aqui proposto consiste em alargar a percepção das possibilidades de múltiplas experiências a fim de que as perspectivas dialogais, hoje menos etnocêntricas, possam contribuir em considerar a realidade enquanto híbrida, possibilitando a abertura ao

¹ Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: ceciliarsimoes@gmail.com

conhecimento do outro e uma efetiva busca do diálogo através do reconhecimento do plural.

As chamadas epistemologias pós-coloniais reúnem uma série de estudos que possuem em comum o esforço para o desenvolvimento de referências alternativas àquelas pautadas pela hegemonia ocidental e a superação de binarismos que fundamentam a subalternização de saberes nos processos coloniais. Neste sentido é possível aproximar o olhar sobre as religiões ao contexto pós-colonial e decolonial da produção de saberes subalternos, propiciando uma análise mais cuidadosa e reflexiva sobre as realidades religiosas periféricas ao “mundo ocidental”, considerando que experiências tomadas como universais não são menos locais. Como afirma Hall (1996) se não for promovida uma reflexão cuidadosa sobre os limites e a forma da própria experiência, é provável que se fale a partir do contingente da própria experiência, de maneira bastante acrítica.

A crítica pós-colonial ganhou notoriedade a partir da década de 1970, através de “intelectuais diaspóricos”, que experimentavam, tanto na vida quanto na produção intelectual, o sentimento de dupla pertença, ocupando os espaços intersticiais de identidade. Esta experiência deu fôlego ao argumento de que a ciência, como qualquer outra experiência humana, serve como instrumento para esmaecer ou realçar aspectos do mundo que, por excelência, é plural e híbrido. Baseada na crítica pós-moderna, sobretudo de Foucault e Derrida, a crítica pós colonial pretende também se debruçar sobre as assimetrias discursivas nas construções das relações de poder e na possibilidade de se considerar diferenças simultâneas, plurais e parciais, em contrapartida ao fundamento rígido e imutável do sujeito moderno. O prefixo “pós” do pós-colonial não atua como periodização cronológica, mas sugere um olhar adiante, que promove leituras inéditas da alteridade, inclusive sobre as “religiões outras”. Nesse sentido, compreendemos que as noções pós-coloniais de hermenêutica diatópica, entre-lugar e espaços intersticiais podem ser potentes ferramentas interpretativas para compreensão da diversidade, para o efetivo respeito à alteridade e quissá uma legítima prática de diálogo interreligioso.

1- O pós-colonial e as possibilidades de reflexão

Stuart Hall (2003) endossa o pensamento pós-colonial a partir da crítica de que por trás da suposta dicotomia entre vítimas e algozes, colonizados e colonizadores, oriente e ocidente, desenvolve-se uma complexa rede de antagonismos, alianças, distanciamentos, aproximações entre sujeitos que se constituem indefinidamente na instabilidade de suas posições. O sujeito pós-colonial é então um sujeito que jamais será acabado, está em constante transformação, afetado a todo momento pela alteridade.

A partir da desconstrução derridiana, a atenção a outros mundos possíveis na ótica

colonial transforma as diferenças expostas em possibilidades que se mesclam e escapam aos binômios analíticos (razão x emoção; moderno x primitivo; civilização x barbárie; masculino x feminino, universal x local), desconstruindo o discurso colonial que legitima a sublaternização da alteridade e possibilitando uma leitura aproximativa das diferenças em potencial.

Nossa proposta de aproximação entre diálogo interreligioso e pós-colonialidade está pautada justamente na idéia de que também as identidades são fluidas, questionadoras, e jamais apresentam respostas prontas. Para tanto utilizamos o teórico Homi Bhabha, para quem as minorias, em contextos coloniais, mantêm em aberto uma “soma que não fecha”, uma sobra não prevista pela colonização. Bhabha propõe a existência de um diálogo que não pertence a mim ou ao outro, um terceiro espaço, um hiato onde podem ocorrer diversas e incontáveis representações de si e dos outros. A partir dessa leitura, é possível pensar um novo olhar sobre a questão do local e do universal do âmbito do diálogo. (SOUZA, 2004)

Uma abordagem como esta é capaz de enfrentar o problema da alteridade em um contexto globalizado, onde as relações entre as culturas encontram-se estancadas de modo a não permitir um olhar mais curioso sobre os espaços intersticiais onde, através de relações híbridas a heterogeneidade se manifesta na fronteira religiosa. Viver na fronteira é habitar um espaço intermediário entre o eu e o outro. Para Gruzinski (2001, p. 91) “estes entre-lugares fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação que dão início a novos signos de identidade”.

Os habitantes da fronteira são os mais híbridos sujeitos da pós-modernidade. As fronteiras culturais em geral se tornaram oscilantes e podem parecer ao mesmo tempo reais e imaginárias, e as identidades destes sujeitos ainda mais fluidas e escamoteáveis. A identidade pensada enquanto monobloco de características, que por longo tempo estabilizou o mundo social, não responde mais às questões levantadas pelo advento da pós-modernidade e que, pelo contrário, cada vez mais afloram novas identidades, baseadas em um conceito mais descentrado do sujeito, fragmentando mais o indivíduo.

2 – O entre-lugar e a necessidade de uma hermenêutica diatópica

O interesse de Bhabha pelo hibridismo surge a partir de sua própria experiência de intelectual diaspórico, pertencente a uma elite local de uma sociedade colonizada pelos ingleses durante dois séculos. Para Bhabha, “uma sociedade que sofreu a experiência de ter sido colonizada é geralmente uma sociedade que viveu plenamente sob o signo da ironia”.

Esta ironia se justifica pela existência de pelo menos dois conjuntos desiguais de valores e verdades coexistindo simultaneamente. Esta experiência de ironia é refletida, por exemplo, por um membro da elite local que, em relação aos demais colonizados ocupa uma

posição superior, mas em relação aos colonizadores ocupa uma posição inferior. Em uma justaposição de pelo menos dois conjuntos de valores contraditórios e conflitantes, cada conjunto irá necessariamente questionar e relativizar o outro. Bhabha procura compreender nesse confronto de valores as linguagens usadas para representar os sujeitos juntamente com a questão da construção da identidade desse sujeito

O conceito de hibridismo de Bhabha busca justamente recuperar o espaço intersticial esquecido da significação. Nas análises literárias, o conceito de apreensão direta da realidade suspende a dimensão histórica e social da percepção da linguagem. O problema de uma análise nesses moldes é que ela mesma não se situa histórica e ideologicamente. O sujeito que realiza uma análise ideológica se anula da análise, buscando ser objetivo, e promove uma visão alegórica da relação entre a representação textual e seus determinantes históricos. A análise é realizada contra um pano de fundo tido como “real”. Porém, esta realidade não se enxerga como também produto de determinado contexto histórico e ideológico. Uma interpretação que se quer “neutra” não consegue se enxergar como também contextualizada. (BHABHA, 1998)

Para Bhabha, portanto, o significado não é algo que possa ser recuperado através de uma referência direta a uma origem “real” postulada, uma vez que o discurso é senão um processo, através do qual se postula a significação como uma produção sistêmica situada dentro de determinados sistemas e instituições de representação. A representação do colonizado, em forma de imagem, em qualquer instância é híbrida, seja ela feita pelo colonizado ou pelo colonizador. Isso porque contém traços de outros discursos à sua volta num jogo de diferenças e referências que impossibilita a avaliação pura e simples de uma representação como sendo mais autêntica ou mais complexa do que outra. Assim também pensamos os sujeitos e suas ações, tomados de atitude e identidades e escolhas como híbridos. É impossível entender qualquer um dos lados como “autêntico”, pois o conhecimento do outro já o influencia e já o torna essencialmente híbrido.

Nesse sentido, as diferenças não se resolvem, pois esse sujeito, ainda que perceba os conflitos e as diferenças, não é capaz de conceber como ele mesmo é construído ideológica e discursivamente. É justamente através desta crítica e desconstrução do realismo e do historicismo na análise de textos literários que Bhabha procura apontar e revelar o espaço intersticial entre o significante e o significado como um espaço produtivo. É nesse espaço que surge a visibilidade do hibridismo. (SOUZA, 2004)

A construção da identidade em contextos coloniais e pós-coloniais esbarra necessariamente na relação com o outro. Existir significa ser interpelado com relação a uma alteridade, ou seja, é preciso existir para um outro. As estratégias discriminatórias do discurso colonial baseavam-se na instauração de um mito de origem que seria a supremacia do colonizador, o que traz no próprio discurso já a recusa da alteridade e do hibridismo. Essa estratégia tenta eliminar as brechas e diferenças essenciais para a construção da identidade

do sujeito. Ela nega a diferença e o hibridismo presentes já na construção da identidade. A própria cultura, pensada no contexto da experiência pós-colonial, é essencialmente híbrida. As experiências de deslocamento, causadas pela máquina colonial, trouxeram em sua esteira a aproximação e a justaposição de diferenças culturais, forçando visibilidade do hibridismo cultural em culturas antes acostumadas a se verem e a serem vistas como monolíticas, estáveis e homogêneas.

Simplesmente constatar as diferenças não resolve a realidade em região de fronteira cultural. Nesse sentido, compreender determinada cultura a partir de outra lógica de sentido pode revelar-se muito difícil. Boaventura de Souza Santos sugere a possibilidade de uma hermenêutica diatópica, um procedimento hermenêutico que pretende guiar as análises diante da perspectiva pós-colonial. A hermenêutica diatópica se aproxima da leitura de Bhabha, uma vez que compreende que universos de sentido, por mais fortes que sejam, são sempre incompletos. Sua incompletude não é visível àqueles que compartilham desse universo de sentido, uma vez que a aspiração à totalidade proporciona um olhar que transforma a parte em todo. A proposta de uma hermenêutica diatópica, no entanto, não é atingir a completude que falta aos universos de sentido - que seria um objetivo inatingível - mas, através do diálogo e do conhecimento das diferenças, ampliar ao máximo a consciência de incompletude, em um exercício dia-tópico. (SANTOS, 2018)

Conclusão

As reflexões que aqui buscamos levantar em torno da crítica pós-colonial, de forma sucinta e restrita, foram com o objetivo de buscar uma aproximação deste olhar com as possibilidades de diálogo interreligioso e, ainda além, apontar para a urgência de se pensar o discurso subalternizante como também presente nas análises e nos discursos sobre as religiões outras no contexto colonizador e no olhar dominante.

A crítica pós-colonial, por sua vez, desvela um mundo de conflitos, enfrentamentos e irrupções, revelado por movimentos reais, experiências, deslocamentos, diásporas e na interseccionalidade entre gêneros, raça, etnias e, de modo especial, aqui destacamos também as identidades religiosas, subvertendo quaisquer pretensões de uma identidade fixa. A questão pós-colonial impõe um novo olhar sobre os limites que até então se construíram acerca do conhecimento efetivo do outro religioso. Para uma perspectiva plural, no entanto, é necessário ir além desses limites, numa busca real de abertura que não perpetue, no encontro entre as religiões, as relações de subalternidades. Se nos estudos culturais a crítica pós-colonial nos aponta para um olhar mais cuidadoso e quissá libertário sobre os saberes subalternos, a proposta que urgentemente emerge para a perspectiva do diálogo é um olhar igualmente cuidados e libertário sobre os “sagrados subalternos”.

Referências

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

GRUZINSKI, Serge. O Pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, n. 24, 1996.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Uma concepção multicultural de direitos humanos*. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451997000100007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em abril de 2018.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org). Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

Intolerância religiosa e laicidade: a criminalização do espiritismo na primeira metade do século XX

Brasil Fernandes de Barros¹

RESUMO

Em face à uma importante mobilização nas ruas de Santa Luzia – MG, que denunciou as perseguições e agressões sofridas por seguidores de religiões de matriz africana, o presidente à época do PCdoB-MG, Wadson Ribeiro, publicou no portal de notícias do jornal Hoje em Dia, do dia 31 de agosto de 2017, artigo que abordou a questão do crescimento da intolerância religiosa no Brasil. Nesta matéria o político destacou as garantias estabelecidas desde a Constituição de 1946, proposta pelo escritor, então Deputado Federal, Jorge Amado também do PCdoB, que dizia ser “inviolável o direito de consciência e crença, sendo assegurado o livre exercício de cultos religiosos”. Esta não era a primeira vez que legisladores e políticos, iriam tratar em suas leis critérios acerca do exercício da crença religiosa. O código civil de 1890 em seu artigo 157, afirmava que praticar o espiritismo podia ser considerado crime com punição de até seis meses de detenção. O objetivo desta comunicação é de discutir, a partir de uma pesquisa bibliográfica e documental a interpretação das leis que promoveram, entre outras “punições”, o fechamento da FEB (Federação Espírita Brasileira) na primeira metade do século XX, apesar da declaração do país como Estado Laico em 1891. Esta discussão será feita à luz dos conceitos de laicidade tratados pela Ciência(s) da(s) Religião(ões), tentando analisar os eventuais interesses por trás destes fatos.

Palavras Chave: Laicidade, Espiritismo, Intolerância Religiosa, Liberdade de Consciência.

Introdução

Em 20 de agosto de 2017 aconteceu em Santa Luzia- MG um ato público que foi denominado “Axé Pela Democracia” (ATO, 2018). Um grupo de cerca de 250 pessoas percorreu as ruas desta cidade denunciando as perseguições e agressões sofridas por seguidores de religiões de matriz africana nesta cidade. Este movimento foi promovido por movimentos sociais e culturais defendendo um direito garantido pela constituição, que tem permeado diversas notícias recentes na imprensa Brasileira. A liberdade de culto e das crenças é um direito assegurado a todos desde a Constituição Federal de 18 de setembro de 1946 que diz:

Art 141 - A Constituição assegura aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no Brasil a liberdade de consciência e de crença, não havendo pena para o exercício de qualquer culto. § 1º - A liberdade de consciência e de crença garante aos cidadãos o livre exercício de qualquer religião, desde que esta não seja utilizada para fins de discriminação, preconceito ou violência, com exceção dos casos em que a lei estabelecer. § 2º - A liberdade de consciência e de crença garante aos cidadãos o livre exercício de qualquer culto, desde que este não seja utilizado para fins de discriminação, preconceito ou violência, com exceção dos casos em que a lei estabelecer.

¹ Bacharel em Administração de Empresas, aluno de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: brasil@netinfor.com.br

País a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida, à liberdade, a segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 1º Todos são iguais perante a lei.

[...]

§ 7º - É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes. As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil.

§ 8º - Por motivo de convicção religiosa, filosófica ou política, ninguém será privado de nenhum dos seus direitos, salvo se a invocar para se eximir de obrigação, encargo ou serviço impostos pela lei aos brasileiros em geral, ou recusar os que ela estabelecer em substituição daqueles deveres, a fim de atender escusa de consciência. (BRASIL, 1946)

O autor da emenda deste artigo que trata da liberdade de culto e que foi incorporado na Constituição Federal de 1988 em seu artigo 5º, foi o eminente escritor baiano Jorge Amado, que apesar de sua simpatia expressa pelo candomblé se auto intitulava como materialista (CHAGAS, 2001), o que pode parecer estranho, a quem não entende o verdadeiro sentido de laicidade. Como um materialista defende a liberdade de expressão religiosa? E a resposta é que, quando a lei estabelece que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença” está sendo estabelecido mais do que a liberdade religiosa, pois há uma diferença fundamental entre as duas coisas. A liberdade de crença permite ao indivíduo a possibilidade de escolher qualquer religião que lhe aprouver, a liberdade de consciência permite a escolha de professar ou não uma religião. O estado laico, portanto, protege as escolhas individuais, particularmente as das minorias, e como diz Henri Lacordaire (1802-1861) na obra *Pensées Choisies du R. P. Lacordaire*: Entre o forte e o fraco, entre o rico e o pobre, entre o patrão e o operário, é a liberdade que oprime e, a lei que liberta. (CHOCARNE, 1925, p. 240)

A intolerância religiosa a que estes poucos cidadãos de Santa Luiza se opuseram de forma pública e explícita, não é uma novidade e faz parte da história Brasileira. Tais situações de intolerância deveriam ter tido o seu fim com a liberdade de culto estabelecida pela Constituição de 1946, que surgiu exatamente para tentar por fim a algo que particularmente na primeira metade do século vinte esteve fortemente presente.

1 Um Breve histórico da criminalização do Espiritismo no Brasil.

Foi durante os trabalhos da Assembleia Constituinte de 1823 que surgiu pela primeira vez a questão da liberdade religiosa no Brasil, o artigo 5º da Constituição Imperial, promulgada em 25 de março de 1824, permitia o culto qualquer que fosse, desde que não possuísse manifestação pública. O texto do artigo era o seguinte: “A Religião Católica Apostólica Roma-

na continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo.” (BRASIL, 1824). Embora tímida, a possibilidade de professar um culto doméstico que não fosse o católico foi um avanço. É interessante de observar que mesmo hoje em dia, por não se sentirem à vontade, encontramos cultos religiosos domésticos sem manifestações exteriores, realizados em instituições totalmente descaracterizadas, sem placas ou indicadores externos quaisquer que simbolizem que no local há uma atividade desta ordem.

É com Rui Barbosa (1849-1923) que teremos um avanço mais significativo no campo da liberdade religiosa, com a instituição da lei de separação do estado e da igreja. Foi no decreto² número 119-A de 07 de janeiro de 1890 que se extinguiu o padroado³ e estabeleceu-se a separação entre a Igreja e o Estado.

DECRETO Nº 119-A, DE 7 DE JANEIRO DE 1890

Prohíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências.

[...]

Art. 1º E' prohibido á autoridade federal, assim como à dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear diferenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.

Art. 2º A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercicio deste decreto. (sic) (Coleção de Leis do Brasil)

Apesar da adoção do estado laico, uma das leis de maior impacto para o espiritismo no Brasil é desta época. O artigo 157 do Código Penal de 1890, dizia que era crime: “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias, para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestais curaveis ou incuraveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública. (sic)” Teoricamente, a intenção da lei era de resguardar o monopólio do exercício da “arte de curar”, pois estava associado aos artigos 156 e 158 que se referiam à prática ilegal da medicina. Mas por trás disto havia a ideia de que as práticas espíritas, tinham o poder de manipular de formula fraudulenta e persuasiva o indivíduo apelando para o “sobrenatural” tonando o espírita um “ilusionista” e um “aprovei-

² Cumpre lembrar que o Decreto 119-A continua em vigor, pois tendo sido revogado pelo Decreto nº 11, de 18 de janeiro de 1991, teve sua vigência restabelecida pelo Decreto nº 4.496, de 2002. Trata-se de um caso permitido no ordenamento jurídico brasileiro.

³ O padroado foi criado através de sucessivas e gradativas bulas pontificias, como resultado de uma longa negociação da Santa Sé com os Reinos Ibéricos, Portugal e Espanha. Por meio destas bulas, que assumiram valor jurídico no período da expansão ultramarina, a Santa Sé delegava aos monarcas católicos a administração e organização da Igreja Católica em seus domínios conquistados e por conquistar. Em contrapartida, o rei padroeiro, que arrecadava os dízimos eclesiásticos, deveria construir e prover as igrejas, com todo o necessário para o culto, nomear os párocos por concursos e propor nomes de bispos, sendo estes depois formalmente confirmados pelo Papa.

tador”. (GIUMBELLI, 2003, p.254)

É a partir da segunda metade da década de 1920 que se intensificou a repressão aos crimes contra a “saúde pública” mobilizando uma ação coordenada e direcionada dos aparatos policiais contra a prática que foi rotulada como “baixo espiritismo”⁴. Com este movimento a FEB (Federação Espírita Brasileira) empreendeu uma forte ação em termos de contatos com as autoridades para identificar parâmetros para se “diferenciar” dos “exploradores da credulidade pública”. Neste sentido a FEB investiu na criação de mecanismos de legitimação do movimento espírita, e a principal ferramenta deste processo, foi o “Regulamento de Adesão” criado em 1925 para as casas espíritas associadas à FEB, que foi mantido até no fim da década de 40. (GIUMBELLI, 2003, 268-269).

Segundo este regulamento de adesão todo grupo afiliado à FEB deveria enviar relatórios de suas atividades e sobre sua organização, com dados de seus dirigentes e estabelecia exigências sobre o seu funcionamento, estabelecendo regras de como “A fidelidade e pureza doutrinárias deviam se refletir no programa de atividades, necessariamente divididas em sessões públicas [...] e privadas [...] e, quando possível, na manutenção de serviços assistenciais” (GIUMBELLI, 2003, 269).

Tais empreendimentos, porém não foram suficientes, pois “a partir de 1941, a chefatura de polícia expediu uma série de portarias, revogadas apenas em 1945, que estipulam diversas exigências para o funcionamento de ‘centros espíritas’ ” (GIUMBELLI, 2003, 256). Estas ações policiais culminaram com o fechamento da FEB e de todas as instituições espíritas, mesmo as adesões em 10 de abril de 1941 com a reação da FEB registrada em seu relatório de 15 de julho do mesmo ano resgatado pela Revista o reformador em fevereiro de 1982:

Apresentou-se sob a forma de uma Portaria emanada do Exmo. Sr. Chefe de Polícia do Distrito Federal, determinando aquela suspensão e que as aludidas agremiações só poderiam retomar suas atividades mediante novo exame das respectivas finalidades e depois de se submeterem a novo processo de registro, a ser efetivado pela maneira que a mencionada Portaria indicava. Publicada esta na manhã de 10 do corrente, a Federação, dando cumprimento imediato, como era de seu dever, segundo o preceituado no Evangelho, ao que ali se prescrevia, cerrou suas portas, ficando assim, desde logo, impedida de levar a efeito as sessões comemorativas da Ceia Pascal, naquela data, e do Sacrifício do Gólgota, no dia seguinte, sessões de que tratamos noutro Eco. Obedecendo ainda ao que fora determinado, já no dia 14 dava a Federação entrada ao seu requerimento de registro, instruído com todos os documentos que se exigiam, e, em virtude de nova resolução também do Sr. Chefe de Polícia, tinha ela, a 17, permissão, como as demais Associações que haviam procedido de maneira idêntica, para volver a funcionar do mesmo modo que anteriormente, até obter despacho definitivo ao seu pedido de registro. Outro tanto ocorreu com todas as entidades que lhe são adesas. (RAMOS, 1982, p. 50)

⁴ A expressão “baixo espiritismo” em desuso nos dias de hoje por sua característica de intolerância religiosa foi usada na primeira metade do século XX e pode ser encontrada em “textos de médicos, em análises sociológicas ou antropológicas do campo religioso, em sentenças judiciais, nos documentos produzidos pelos aparatos policiais, em reportagens jornalísticas e nas declarações dos próprios agentes religiosos.” (GIUMBELLI, 2003, p. 248).

Não havia o que fazer, pois não haviam à esta época as garantias constitucionais que existem hoje. O que caberia aos espíritas à época era tão somente obedecer às portarias e estabelecer um movimento de convencimento das autoridades policiais de que as atividades desenvolvidas pelo espiritismo eram “respeitáveis” como é citado pelo Chefe de polícia Co-reolano Góes Filho sobre as atividades de 1927:

[...] “muito há que empreender no sentido de impossibilitar a prática do baixo espiritismo, da cartomancia e de outras formas de exploração da credulidade pública”[...] fica a cargo das autoridades policiais fazer “a distinção entre os adeptos de doutrinas respeitáveis pelos seus fins de assistência e educação e praticantes do falso espiritismo, cartomancia e demais formas de abuso e mercancia” (grifos nossos) (Maggie, 1992, p. 44-46)

Diferente do que acontece hoje, como é referenciado na abertura desta comunicação não seria possível aos espíritas se mobilizarem em atos públicos como fez a comunidade de Santa Luzia. Qualquer atitude desta ordem só teria tornado o processo mais difícil. Apesar das negociações houveram intervenções ainda mais radicais. Novas portarias apresentadas em 1942 e ratificadas em 1943 estabeleceram exigências que interferiam inclusive como seriam as sessões de trabalho das casas espíritas, não permitindo “manifestações sonambúlicas” durante sessões públicas; que os grupos não poderiam funcionar “em casas de habitação coletiva”; que a frequência de menores seria permitida na sessões “exclusivamente religiosas”; e que só se aprovava a prestação de “serviços médico, farmacêutico, dentário, jurídico e outros benefícios” se estivessem isolados das sessões religiosas.

Essas duas outras portarias não se limitavam a intervir sobre os diretores e seus atos, mas criavam determinações por assim dizer rituais, procurando normatizar a natureza e as condições das atividades internas ferindo inclusive o artigo segundo do decreto 119-A: “A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto”. Estas portarias foram baixadas no momento em que a polícia estava empenhada em uma campanha contra os “macumbeiros” e a “magia negra”. (GIUMBELLI, 2003, p.273).

A partir de 1942 foi ainda empreendida pela FEB uma frente de trabalho contra os Artigos 282⁵ e 284 que retirou a nomeação de práticas, grupos ou doutrinas como fazia o artigo 157 e 159 do Código penal de 1890, mas que mantinha praticamente os mesmos efeitos. Francisco Cândido Xavier registra em uma das suas cartas para Wantuil de Freitas à época presidente da FEB este momento: “Estou rogando a proteção de Jesus para as tuas providências “anti-282 e 284”. Que Jesus nos proteja, a fim de que possamos intensificar os

⁵ Em 1942, passou a vigorar um novo Código Penal, que renovou as condenações ao exercício ilegal da medicina, ao charlatanismo e ao curandeirismo, substituindo o artigo 157 do código anterior, sem, contudo, trazer qualquer nomeação a grupos ou doutrinas (arts. 282, 283 e 284).

serviços do bem.” A intenção era de proteger especialmente, os médiuns curadores. Para tanto Wantuil de Freitas iria até o Presidente da República. (SCHUBERT, 1986, p. 55)

Conclusão

Entendemos que na primeira metade do Século XX havia um desconhecimento a respeito das atividades desenvolvidas pelos espíritas e as mesmas foram atingidas pela intolerância. As ações policiais empenhadas contra o Espiritismo foram severas, mas apesar da perseguição que foi instituída houve um efeito positivo deste processo que foi a criação de um projeto de unificação nacional das entidades espíritas pelo país, culminando com o que foi chamado de Pacto Áureo em 1949, estabelecendo de forma definitiva o Conselho Federativo Nacional que persiste até os dias de hoje. (GIUMBELLI, 2003, p. 276).

Foi através deste processo de organização que a FEB conseguiu estabelecer um canal de interlocução com as autoridades policiais e com os legisladores da época para modificar as leis ou dar o correto entendimento das mesmas, separando o que era medicina ilegal do que era de fato as atividades desempenhadas pelo Espiritismo.

As garantias constitucionais de liberdade de culto por sua vez foram fundamentais para o Espiritismo tornar-se nos dias de hoje a terceira maior religião do Brasil (IBGE, 2010) mas a intolerância religiosa, sejam aos espíritas ou às religiões de matriz africana ainda persistem!

Referências

ATO ‘Axé pela democracia’ pede fim da intolerância religiosa e percorre Santa Luzia, na Grande BH. **Globo Notícias**, Rio de Janeiro, 20 ago. 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/ato-axe-pela-democracia-pede-fim-da-intolerancia-religiosa-e-percorre-santa-luzia-na-grande-bh.ghtml>> Acesso em: 01 jul. 2018.

BRASIL. Constituição (1824). **Constituição Política Do Império Do Brasil**. Rio de Janeiro, 1824 Disponível em: <<http://www.monarquia.org.br/PDFs/CONSTITUICAODOIMPERIO.pdf>> Acesso em: 01 jul. 2018.

BRASIL. Constituição (1946). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Rio de Janeiro: Senado, 1946.

COLEÇÃO de Leis do Brasil. 1890, Página 10 Vol. 1. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>> Acesso em: 01 jul. 2018.

CHAGAS. Luiz. O Senhor da Bahia. **Istoé**. São Paulo, 15 ago. 2001. Disponível em: <https://istoe.com.br/40197_O+SENHOR+DA+BAHIA> Acesso em: 01 jul. 2018.

CHOCARNE, (dir.) **Pensées Choisies du R. P. Lacordaire**. Extraites de ses oeuvres. Tome II. 14. ed. Paris : J. de Gigord, 1925.

GIUMBELLI, Emerson. **O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos**, Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, julho de 2003.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010), **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro, 2010.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

RAMOS, Clóvis. Fatos Históricos do Espiritismo no Brasil. **Reformador**, Rio de Janeiro, ano 100, n. 1835, p. 49-51, fev. 1982.

SCHUBERT, Suely Caldas. **Testemunhos de Chico Xavier**, Rio de Janeiro: FEB, 1986.

O Desafio Ecumênico na Sociedade Plural

Jefferson Grijó Brasil¹

RESUMO

Na realidade do Brasil o cristão se situa sob um Estado laico e democrático, que assegura a liberdade de expressão a diversas plataformas de manifestações religiosas, ao mesmo tempo em que se mantém neutro em relação à interioridade das questões religiosas. Um novo cenário se mostra ao missionário ecumênico, dadas as profundas alterações de comportamentos nas cidades.

Palavras-chave: Sociedade. Pluralidade. Ecumenismo.

Introdução

Nas periferias, os pentecostais continuam crescendo. Esse processo entre os pentecostais que vivem na cidade seria o olhar atento para outro curso da nova realidade da Igreja? Isso parecer estar em harmonia com a práxis pentecostal na cidade que vem ganhando destaque.

Como vemos, as previsões que apontavam para o fim da religiosidade, não se confirmaram. Pode-se constatar que as pessoas a têm a buscado, porém em um mundo plural essa busca se liquefaz, o que se mostra no crescimento considerável de tudo que é sincrético e pragmático, bem ao estilo da vida citadina. A realidade requer uma missão que tenha traço comum, que seja de fácil assimilação, e que, ao mesmo tempo, seja algo completamente oposto à sua realidade, ou seja, mística. Por meio do diálogo religioso. Comblin acredita que “a humanidade nova é chamada a viver a paz e na unidade. As comunidades cristãs têm a vocação de mostrar agora sinais desta comunhão. [...] A igreja é o povo de todos os crentes”. (COMBLIN, 1985, p. 9). Todos os crentes são aqueles chamados a viver em paz e unidade, isso abarca a todos. Comblin completa seu argumento concluindo que “a pedagogia de Deus se exerce através da história e das instituições”. (COMBLIN, p. 82). A história e as instituições agora também exercem função pedagógica no plano de preparação da humanidade, são parte constitutiva da educação divina. O que flui no decorrer histórico tem fim pedagógico e as instituições desempenham um papel fundamental no plano de educação divina, visto que

¹ Doutorando em Teologia Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-RIO. Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória, conclusão em 2016. Graduado em Teologia Faculdade Unida de Vitória, conclusão em 2014. jeffersongrijo@hotmail.com

ela assegura no caminhar da história certas tradições e o conhecimento que só poderia se acumular por meio da instituição.

Outra questão importante que não pode ficar de fora desta investigação é o desafio que supostamente o cristianismo tem diante de si: o ecumenismo. O processo de transformação experimentado pela humanidade tem por finalidade a vida em comunidade. Tudo é para se viver, a expressão ecumênica cristã. Continua: “A cidade é realidade concreta, é a organização da comunhão humana”. (COMBLIN, 1991, p. 87). A harmonia se apresenta de maneira utópica como a cidade ideal, pois nas relações interpessoais compartilha-se o que a humanidade possui e que é sua marca na natureza. Para Comblin esse contexto se define assim: “Mas o homem foi feito antes de tudo para viver com o homem em sociedade”. (COMBLIN, 1991, p. 87).

1 Pluralismo religioso da urbe

Quando determinada sociedade manifesta características de massa amplamente religiosas, de determinado grupo, tal comportamento pode causar um grande atraso no desenvolvimento e no diálogo com outros setores da vida. Se, ao contrário, a sociedade experimenta grande envolvimento em áreas da vida sem ligação com a práxis religiosa, experimenta certo encolhimento.

A grande mudança no cenário se tornou visível, essa descristianização não se apresenta homogeneamente na sociedade, evidenciando-se pelo enfraquecimento das atividades da práxis cristã no cotidiano e pelo pluralismo religioso da urbe, com ênfase nas atividades impostas pela vida cidadina.

A vida urbana faz surgir em seus habitantes sintomas de frieza, mas, segundo Comblin, “trabalhar é exercer todas as forças humanas, mentais e corporais para produzir efeitos reais, concretos de transformação da matéria e da cultura. É isso que Jesus vem fazer”. (COMBLIN, 2010, p. 40). Ele vê esperança de transformação das relações distantes na vida religiosa que estabelece limites com o outro. Tudo se torna intenso, mas superficial. A vida cidadina proporciona a seus integrantes inúmeros contatos pessoais, num círculo sempre crescente, forte, porém passageiro, sem duração ou vínculos permanentes. Sim, na cidade se vive esse grande paradoxo de mais e de menos: mais contatos, muita gente, e ao mesmo tempo menos gente ou com relações menos duradouras e sólidas.

O ser humano administra suas relações quase que de forma técnica. Não há tempo para o toque e a compaixão não faz parte do cotidiano nas relações da vida.

As circunstâncias impulsionam a um clima de desencantamento, mas timidamente o habitante da cidade ainda busca certa mística, anseia por algo que o leve a outro tipo de experiência que a cidade em si não pode oferecer. Acontece uma mutação da experiência

religiosa, e nisso o cristianismo se revela violentamente em suas vertentes menos históricas, dando lugar ao sincretismo cada vez mais presente nas manifestações religiosas na vida cidadina.

Assim, é possível compreender que o ambiente criado, favorece a proliferação religiosa. A religião se estabelece por meio de pessoas e é exatamente na cidade que se concentram as massas. Portanto, tecnicamente ela fornece um imenso campo de desenvolvimento. Em uma visão utópica ela é ideal ou com fragmentos da perfeição a serem fixados. A vida comum à proximidade com o outro desenha o sonho da harmonia que a vida cidadina pode proporcionar em seu estágio final. Comblin dá ampla margem em seus textos para se afirmar que a urbanização não só favorece a religião, mas também é um aspecto da religião que serve de cenário à teofania.

É imprescindível que a religião exercite sua função na sociedade com uma espiritualidade encarnada, como afirma Castro:

Vivenciar a fé nos dias atuais não é uma tarefa fácil, especialmente para aqueles que têm uma visão mais ampla da fé cristã e sabem o significado de palavras como: doação, serviço, compromisso, sacrifício, cruz, solidariedade, entre outras, que indicam a vivência de uma espiritualidade encarnada e com uma dimensão pública. (CASTRO, 2000, p. 107).

A manifestação de uma fé encarnada faz da cristandade constituinte do movimento que almeja a dignificação da pessoa humana, compondo o processo em favor do respeito à vida. Para Robinson Cavalcanti, “a missão integral da Igreja inclui não somente a proclamação, o ensino, a comunhão e o serviço, mas também o profetismo e o compromisso com a vida”. (CAVALCANTI, 2000, p. 90). Essa vida assim tão enfatizada diz respeito a tudo o que envolve o ser, a voz profética que se entoa em forma de missão integral da igreja na sociedade, o que a faz ingressar na luta por dignidade e responder ao compromisso com a vida. Freston destaca: “Ora, a responsabilidade faz parte da essência do ser humano, criado à imagem de Deus”. (FRESTON, 2006, p. 61). Essa responsabilidade não se resume ao cultivo e aceitação dos novos conceitos em defesa da vida e do respeito à pessoa, mas implica diretamente a sua vocação intrínseca na essência missionária de ir ao encontro da vida humana e tudo o que lhe diz respeito. Ele completa: “E o que é minha responsabilidade é o direito do meu próximo, e vice-versa”. (FRESTON, 2006, p. 61). São direitos antes pouco valorizados, cuja demanda adquire cada vez mais força a partir das experiências ruins vividas pela humanidade no decorrer da história. Tais conceitos de direitos e respeito têm por finalidade assegurar a manutenção da vida e da dignidade, destacando-se os direitos coletivos como superiores aos individuais, pois a única garantia de privacidade e de direitos individuais são justamente os limites impostos coletivamente: o direito do próximo é o que viabiliza o de todos.

2 Solidariedade como ecumenismo

A concretização que se espera da fé diante da sociedade que tanto carece de gestos de compaixão e de compreensão requer a manifestação por meio de ações que contribuam para o bem-estar comum. Jung Sung diz:

O espírito de solidariedade precisa sempre ser encarnado em ações ou políticas concretas utilizando-se de recursos (como tempo, conhecimento, pessoal, instalações físicas, equipamentos etc.) que na maioria dos casos são escassos (não há o suficiente para atender todas as necessidades). (SUNG, 2008, p. 150).

A realidade de muitos é a falta de quase tudo no que diz respeito a elementos constituintes de dignidade e respeito à pessoa humana. Assim, a única manifestação de fé que se espera é exatamente a solidariedade encarnada em serviço ao próximo executado com êxito. É ainda Sung quem garante: “Uma ação solidária ou uma política social precisam atingir os seus objetivos”. (SUNG, 2008, p. 150). Os direitos adquiridos em favor da vida humana são de exercício urgente e constante, pois uma vez estabelecidos, seu descumprimento implica infração, com consequências diretas ou indiretas que na maioria das vezes incidem sobre a parcela mais frágil. Por isso o mínimo que se espera de tais ações é que sejam executadas com seriedade e amor. Sung destaca: “A articulação entre o espírito de solidariedade e a competência para executar de modo eficiente as ações concretas é uma exigência que o sofrimento das pessoas nos coloca”. (SUNG, 2008, p. 151).

Essas ações só podem ser executadas com eficiência por aqueles que compreendem o valor supremo da vida humana, principalmente porque quase todos os dependentes dessas práticas são os mais sofridos da sociedade.

Comblin vê um desafio na multiplicidade de religiões no organismo social: “O problema estará na grande variedade de religiões”. (COMBLIN, 2011, p. 39). Tal universo religioso tão diverso prevê a concretização de tal dignidade das mais diversas formas, correndo-se o risco de perda de sentido da religião.

Mesmo que o Estado não esteja diretamente associado à religião, ele tem a obrigação de assegurar o respeito e o direito dos praticantes, no que diz respeito à ordem social, independentemente da opção religiosa, pois a democracia retruca toda forma de autoritarismo. Assim, os integrantes da sociedade exercem a liberdade democrática também nas opções religiosas, bem como o respeito e a tolerância à religião do outro, manifestando-se aí a própria importância da democracia no campo da religião. Boff conclui: “Por fim, democracia é, num nível mais profundo, um ideal de vida social, ideal esse caracterizado, negativamente, pela recusa de toda imposição autoritária e, positivamente, pela afirmação da liberdade em

sociedade". (BOFF, 2005, p. 85). Caso a democracia não abarcasse o território religioso, o caos estaria instaurado, como em algumas sociedades, e quando a democracia se permite uma só lacuna, o autoritarismo religioso domina, bem como a repressão e todo tipo de violência contra a dignidade humana.

Conclusão

Se o Estado se omitir na responsabilidade de conduzir e assegurar o convívio harmonioso, pode ter de enfrentar um problema ainda maior, como o extremismo religioso e a intolerância e violência entre praticantes de religiões distintas. A mudança organizacional no Estado não exterminou o sentimento de religiosidade das pessoas, da mesma forma que todo o progresso conquistado ao longo da história não pôs fim à religiosidade, que continua presente na sociedade e, em alguns casos, de maneira mais intensa e significativa. Sabaini afirma: "A racionalidade do mundo moderno não logrou êxito em extinguir o sentimento religioso que habita nas pessoas". (SABAINI, 2010, p. 168). Mesmo que não se admita explicitamente a influência da religião nas decisões do Estado, ela se insere pela própria força capaz de influenciar a vida, agindo de maneira subjetiva no interior do indivíduo, de modo que ele, mesmo inconscientemente, participe das decisões no Estado motivado pela religião. Sabaini continua: "Na busca de respostas, a religião continua a influenciar o homem e a sociedade, requerendo um debruçar atencioso nessa área, pois envolve um sentimento expresso por milhões de brasileiros". (SABAINI, 2010, p. 168). Uma vez que a sociedade é pluralmente religiosa, podemos concluir que a dimensão de uma pastoral ecumênica faz se urgente em dialogo e ações.

Não rogo somente por eles, mas pelos que, por meio de sua palavra, crerão em mim: a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste. Jo 17, 20-21.

Referências

- BOFF, Clodovis. Fé cristã e democracia. In: BENTO, Fabio Régio (Org.). *Cristianismo, humanismo e democracia*. São Paulo: Paulus, 2005.
- CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja: fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Paulo: UMESP; Loyola, 2000.
- CAVALCANTI, Robinson. *A Igreja, o país e o mundo: desafios a uma fé engajada*. Viçosa: Ultimato, 2000.
- COMBLIN, José. *A Igreja e sua missão no mundo*. São Paulo: Paulinas, 1985.

COMBLIN, José. *Desafios aos cristãos do século XXI*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

COMBLIN, José. *Jesus, enviado do Pai*. São Paulo: Paulus, 2010.

COMBLIN, José. *Teologia da cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

FRESTON, Paul. *Religião e política, sim; igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.

SABAINI, Wallace Tesch. *Estado e religião: uma análise à luz do direito fundamental à liberdade de religião no Brasil*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2010.

SUNG, Jung Mo. *Cristianismo de libertação: espiritualidade e luta social*. São Paulo: Paulus, 2008.

Os códigos monásticos budista Dharmagupta e a equidade de gênero: Uma análise do “esquecimento” do feminino

Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França¹

RESUMO

O budismo surgiu na Índia há mais de 25 séculos, combateu o sistema de *varnyas*, igualou homens e mulheres atribuindo um não-ser-divino dentro do emanentismo indiano, dessa maneira rompendo com o sistema de classes e criando um sistema igualitário pelo não-ser (*anatman*), difundiu-se pela China, Tibete, Japão, Coreias, Mongólia e sudeste asiático, depois popularizou-se. Na atualidade a maioria dos praticantes são mulheres, mas elas são poucas como líderes e professoras. Vemos isso refletido também no monasticismo, das três tradições indianas que chegaram à contemporaneidade, somente uma possui a linhagem feminina completa, a tradição *Dharmagupta*. Pode-se ver que ocorreu um “esquecimento” do feminino, mas será que o código monástico foi uma ferramenta para isso? Para responder a tal pergunta, uma vez que as teorias de gênero e o código monástico estão separados por um tempo muito grande, em realidades sociais distintas, para possibilitar uma análise que não seja anacrônica, será utilizada na investigação a metodologia de Filosofia Comparada

Palavra chave: Budismo. Gênero. Dharmagupta. Filosofia Comparada

Introdução

O budismo surgiu a partir dos ensinamentos e das comunidades fundadas por um indivíduo histórico, Siddhartha Gautama, que viveu no século VI a.C.² no nordeste da Índia. Os registros trazem uma forma de contar sua história de maneira mitológica e fantástica, o que é típico da literatura da época e local em que foram escritos, mas é possível extrair os fatos reais destes textos (BARNES, 1995; TSAI, 2017a). Um breve resumo seria: Sidharta nasceu em Lumbini (agora no Nepal), em 563 a.C.; ele era filho de um *raja*³ do clã Gautama da tribo Sakya, sua mãe veio a falecer enquanto ele era ainda recém-nascido, e seu pai contraiu novo matrimônio com a irmã de sua mãe, Mahaprajapati, que amamentou, educou e cuidou dele.

Como era típico da época, teve uma educação voltada à formação de um líder, o que o habilitaria a assumir o lugar do pai no futuro, sendo versado nas ciências e artes da sua

1 Nirvana Franca é Bacharel em direito pela UNISAL – Universidade Salesiana Liceu Campinas, Monja budista há 9 anos, Mestranda na UMESP – Universidade Metodista de São Paulo em Ciências da Religião, com pesquisa financiada pela CAPES.

2 A datação precisa do nascimento de Sidharta é controverso, isso porque é estabelecido o século VI a.C. tendo como base o pilar de Ashoka, contudo recentes descobertas arqueológicas situam seu nascimento alguns séculos antes.

3 Um *Raja* é um administrador local e não um rei como tradicionalmente se traduz. O administrador é eleito pela população local. Sidharta pertencia à casta guerreira, que era quem na sua época detinha o poder. As demais castas da época correspondiam a religiosos, comerciantes e escravos.

época, tendo sido considerado um erudito e grande lutador. Casou-se com Yashodhara e teve um filho, chamado Rahula (SCHUMAN, 2004). Contudo, com a idade de 29 anos, no lugar de assumir a administração junto ao pai, ele partiu para a vida fora da sociedade como asceta. Partir para a busca como asceta era comum, mas era realizada em avançada idade. O seu objetivo era de buscar por respostas. As respostas diziam respeito ao sofrimento, em especial às questões da prisão ao ciclo dos renascimentos, o *samsara*, ensinado pelos Vedas, que condena os seres a nascerem, envelhecerem, adoecerem e morrerem (SHUMAN 2004; TSAI 2017). O período de ascese durou 6 anos e provocou danos ao corpo de Sidharta, que após se recuperar buscou desenvolver um caminho que o tirasse definitivamente dos ciclos de sofrimento. Quando ele alcançou sua busca ele se tornou o *Buddha*⁴ (TSAI, 2017).

Em 528 a.C atingiu o completo despertar, e dedicou-se a sistematizar sua descoberta (SHUMAN, 2004). Após esta sistematização ele passou a ensinar, fundando junto de seus 5 primeiros alunos a comunidade dos pedintes de esmolas de alimentos, a *sangha* (SHAKYAMUNI, 2015). Posteriormente o *Buddha* ensinou em diversos lugares, fundando comunidades monásticas. Após alguns anos, consegue apoio do Rei Bimbisara, e tendo apoio e proteção estatal, funda 4 anos após realizar o completo despertar a comunidade feminina das pedintes de esmolas de alimentos. O pedido para fundação da *Sangha* feminina partiu de sua madrasta, Mahaprajapati (HEIRMAN, 2011).

A ordem das *bhiksunis* começa quando Mahaprajapati Gotami, madastra do *Buddha*, acompanhada de 500 mulheres do clã Shakya, pedem ao *Buddha* para se tornarem pedintes de esmolas de alimentos. Num primeiro momento o *Buddha* recusa, mas depois ela e as outras mulheres cortam seus cabelos, vestem-se com as vestes cor de açafrão⁵ e seguem o *Buddha* até terem seu pedido aceito, o que acontece com a intervenção de Ananda (HEIRANN, 2015).

Para conceder o ordenamento de sua madrasta, e desta forma fundar a comunidade feminina, o *Buddha* então teria dito as 8 regras, fundando a *bhiksunisamgha*⁶ na dependência da *bhikusamgha*⁷. (HERIMAN, 2015). Historicamente esta submissão visava proteger a *sangha* feminina, uma vez que ao aceitar mulheres o *Buddha* estava promovendo uma segunda revolução em sua comunidade. A primeira foi a extinção das *varnyas*, e agora ele igualava homens e mulheres.

4 *Buddha*. Do sânscrito, aquele que despertou, o liberto. Normalmente traduzido para português como o iluminado. O termo deve ser entendido como aquele que despertou para a verdade. Isso porque segundo o budismo, os seres estão presos nos ciclos de sofrimentos chamado *samsara*, por três amarras, apego, ódio e ignorância. Esta ignorância é a principal amarra. Não se trata da ignorância convencional, que é o desconhecer de algo, mas uma ignorância que faz com que as coisas sejam percebidas como substanciais no conceito aristotélico, o que gera uma dualidade entre o observador e o objeto, ao romper tal dualidade ocorre o despertar para a verdade. Usa-se outros epítetos para aqueles que alcançam tal estado.

5 A expressão vestes cor de açafrão tem o significado de mostrar que a pessoa se tornou um pedinte de esmolas de alimentos, as cores na Índia indicam as ordens e objetivos, os ascetas se vestiam com trapos, os Bhramanes de branco, as pessoas das castas de diversas cores. A cor de açafrão vem da preparação das roupas, como elas eram costuradas a partir das mortalhas, era necessário esterilizar o tecido para utilizar, e o açafrão devido às suas propriedades bactericidas era utilizado, mas ele tingia a roupa de um tom de amarelo. Esta cor foi mantida como a cor das vestes da tradição Theravada. Contudo, não se usa mais mortalhas para se fazer as vestes monásticas

6 *bhiksunisamgha*, Comunidade de pedintes de esmolas de alimentos formada por mulheres

7 *bhikusamgha*, Comunidade de pedintes de esmolas de alimentos formada por homens

Para a metodologia de filosofia comparada, faz-se necessário entender a condição da mulher naquela época, os Vedas, os textos canônicos da religião Bhramânica, que era a dominante naquela época, afirmavam que a mulher não possuía a essência divina. Tsai detalha esta questão, mostrando os Vedas e comentando:

Aitareya Upanishad. Segundo Adhyaya.

A semente se torna uma com a mulher, como se fosse um membro do corpo dela mesma. E é por isso que ela não se machuca. Ela nutre esse *atman* vindo dele, que veio para dentro dela.

Ela, sendo a nutridora da criança, deve também ser nutrida. A mulher nutre o embrião. Imediatamente, depois do seu nascimento o pai nutre a criança. Nutrindo a criança a partir do seu nascimento em diante, ele então nutre a si mesmo pela continuação desses mundos. Por meio disso esses mundos são perpetuados. Esse é o segundo nascimento.

Reflexão sobre o Upanishad

A menos que exista uma leitura mais simbólica ou espiritual, da leitura do Upanishad, vemos que a mulher nutre o ser individual, *atman*, e é usada por ele como fonte de nutrição. Por sua vez, a mulher deve ser nutrida, e essa é a função do homem, enquanto ela, a mulher, estiver gestando a criança, e depois também, até que o ser individual esteja plenamente desenvolvido para adentrar as suas obrigações, e assim por diante, na cultura indiana. O pai nutre a criança dando-lhe proteção, abrigo, alimentos, e assim por diante. O trabalho da mulher está terminado no que diz respeito à geração do *atman*, que é a continuação do ser do pai. E assim sucessivamente, o *atman* do pai vai sendo passado de geração em geração. O *Buddha* ensina que isso não é assim, que não há um ser ou essência individual que é passado para a frente mediante a transmissão do ser vinda do homem para a mulher. Que há um contínuo interdependente e que esse carrega consigo as marcas de suas experiências anteriores, mas isso não se dá no campo da substância eterna, imutável e separada, mas sim no campo da imanência, da causalidade. E neste campo não há lugar para desigualdades, pois todas as coisas são interdependentes. (TSAI, 2016)

A carreira de uma monja plenamente ordenada passa por três estágios: (1) iniciante, *pravrajra*, (2) um período de 2 anos de probatório (*siksamana*) e (3) a ordenação plena *upasampada*⁸.

Tendo ensinado por 45 anos, o *Buddha* falece, ou como preferem os budistas, realiza o *paranirvana*. Ele teve 16 alunos próximos, 2 foram martirizados ainda enquanto o *Buddha* estava vivo. Estes alunos fundaram comunidades que chegavam a ter mais de 5.000 praticantes cada. Estes alunos e os alunos destes alunos levaram o budismo por toda Ásia.

Após a morte do *Buddha*, os alunos se organizaram no primeiro concílio budista, este concílio buscou formalizar e escrever os ensinamentos passados pelo *Buddha*. A literatura dirá que o atendente pessoal do *Buddha*, seu primo Ananda, havia memorizado todos os ensinamentos, e por isso tais textos sagrados começam com a expressão “assim escutei em certa ocasião”, contudo, sabendo do renome do *Buddha* e que dentre seus alunos havia inúmeras pessoas letradas e muito estudadas, é mais razoável interpretar que neste concílio tais informações foram compiladas pois as pessoas haviam tomado notas (TSAI, 2017). Sobre este

⁸ A diferença de terminologia utilizada aqui e utilizada na introdução deste trabalho reflete as diferenças das tradições, os termos apresentados neste trecho são os termos utilizados na época do *buddha*, os apresentados na introdução correspondem aos termos da tradição Mulasarvastivada.

concílio alguns pontos são importantes, primeiro que dele participaram 500 alunos, sendo todos homens. Segundo ponto, Ananda, quem historicamente interveio para a formação da *sangha* feminina, enfrentou problemas para participar de tal concílio, sendo questionada sua capacidade e estado de *arhat* (SUZUKI, 1904).

O budismo indiano não estabilizou uma ortodoxia, conseqüentemente a doutrina foi gradualmente tendo uma variedade de caminhos. Uma das razões que levaram o budismo a desaparecer da Índia foi a atitude liberal das diferentes interpretações (AKIRA, 2007).

Outros concílios foram realizados: o segundo concílio, no qual não se tem precisão da data, versa sobre os códigos monásticos. Torna-se importante o quarto concílio onde ocorre a maior divisão do budismo, criando as duas grandes divisões filosóficas: o Hinayana, que enfatiza a libertação pessoal, e Mahayana, que enfatiza o trabalho para se tornar um *Buddha* para poder beneficiar aos outros. Estes dois grandes grupos possuem dentro de si muitas subdivisões.⁹

O budismo é uma religião de libertação, o *Buddha* rompeu com o sistema de *varnyas*¹⁰ igualando todos os participantes, e a admissão das mulheres como pedintes de esmolas de alimentos trouxe outra grande revolução. Para se ter uma dimensão do tamanho desta revolução, as mulheres na Índia antiga não eram consideradas seres humanos, pois não possuíam *atman* completo, que é uma partícula divina emanada do Deus criador Brahman. A mulher tinha um *atman* imperfeito, que possuía somente a função de gerar o corpo que recebia tal partícula, ou seja, equivalia aos animais de criação. O *Buddha* questiona o divino dentro do emanentismo indiano, e dessa maneira rompeu com o sistema de classes com um sistema igualitário pelo não-ser (*anatman*). Aqueles que fundamentam que não houve uma igualdade baseiam-se no texto *Mahaprajapati-Bikkhuni-Sutta*¹¹, contudo, são vastas as pesquisas que tratam a respeito da corrupção de tal texto¹² e dele ser uma construção posterior, não sendo portanto palavras do *Buddha*. As incoerências deste texto são notórias, pois os 8 preceitos de uma monja iniciante não aparecem em nenhum texto do *vinaya* (código de regras monásticas) tanto das tradições que ainda mantém linhagem como de textos que sobreviveram, tornando dentre outras coisas evidente sua corrupção.¹³

Outro ponto que merece debate, dentro do budismo indiano primitivo, reside sobre o fato de homens possuírem cerca de 250 preceitos, há uma pequena variação dentro das

9 Há divergências a respeito de em qual concílio, se no segundo ou no quarto ocorre o maior cisma dentro do budismo.

10 Há uma diferença entre *varnyas* e castas. Isso se refere a possibilidade de mobilidade social. Os sistemas são muito parecidos, contudo no sistema de *varnyas*, se movido por um grande amor, poderia ocorrer a mudança de casta, ou seja, um guerreiro (*ksatriya*) poderia se casar com uma escrava, e ela acenderia a classe dos guerreiros. No sistema de castas, acontece a contaminação, não sendo permitida a união.

11 *Sutta* (em pali) ou *Sutra* (em sânscrito) são os textos cuja autoria se atribui o *Buddha* e que contam parte da história, trazendo relato de ensinamentos. Neste *Sutta*, relata-se a história do pedido para formação da comunidade dos pedintes de esmola de alimentos mulheres, ou seja, a fundação da *sangha* feminina.

12 Bikkhu Analayo, Ann Heirman, Tessa Bartomoleusz, Laura Carbonell, Alice Collet e outros, discutem a respeito da corrupção do texto. Esta corrupção é, dentre outras, a ferramenta utilizada para justificar o esquecimento do feminino

13 Diversas pesquisas são conduzidas a respeito da corrupção dos textos, sendo vasta a bibliografia no assunto, para buscar maiores informações, sugere-se iniciar pelo International Buddhist Women Congress: <http://www.congress-on-buddhist-women.org>

tradições (MISRA, 2010) e as mulheres 345 (HEIRMAN, 2015). Essa diferença numérica é um fator que deve ser investigado. Seria um meio habilidoso do Buddha colocar mais votos para as mulheres, dando a falsa impressão de não equiparação, permitindo a existência da *Bikshunisangha*, pela análise da realidade da situação da época foram avanços significativos para os direitos das mulheres. Se faz necessária uma comparação que vá além da numérica entre os votos, promovendo estudo crítico e comparativo entre o código masculino e feminino.

Referências

- AKIRA, Hirakawa. **A History of Indian Buddhism. From Sakyamuni to Early Mahayana.** Translated and Edited by Paul Groner. Delhi. Motilal Barnasidass publishers. 2007
- BARNES, Gina L. **An Introduction to Buddhist Archaeology World Archaeology**, Buddhist Archaeology Vol. 27, No. 2, p. 165-182. Out, 1995
- HEIRMAN, Ann. **Buddhist Nuns: Between Past and Present.** Numen, Tokyo V. 58, N. 5/6, p. 603-631 2011
- _____. **Rules for Nuns According to the Dharmaguptakavinaya 'The Discipline in Four Parts' (3 Vols.).** Delhi. Motilal Barnasidas Publishers. 2015
- MISRA, G.S.P. **The Age of Vinaya A Historical and Cultural Study.** Delhi. Motilal Barnasidas Publishers 2010
- SHAKYAMUNI, Buddha. **Dhamma-cakka-pavatana-sutta.** Tradução de Plínio Marcos Tsai, Valinhos SP, ATG 2015
- SHUMAN, H.W. **The Historical Buddha. The times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism** Translate from german by M. O'C. Walse. Delhi. Motilal Barnasidas Publishers. 2004

Raimon Panikkar: sua contribuição para os dias de hoje. Celebrando 100 anos de seu nascimento

Francilaide de Queiroz Ronsi¹

Em um tempo marcado por um intenso pluralismo religioso, somos confrontados por uma experiência de fé e de vida que define Raimon Panikkar. Ele reafirmava, negando qualquer esquizofrenia ou irracionalidade, que se sentia com uma quádrupla identidade, profundamente incrustada em sua vida: a tradição cristã, a hinduísta, a budista e o pensamento secular do século XX. Esta realidade está presente em seu pensamento até o ponto de que não podemos compreendê-lo se não conhecemos o que supõe o diálogo interior. A partir de sua experiência existencial, procurou, conscientemente, o que ele chama de *harmonia invisível*. Segundo ele, devemos nos abrir aos demais, crer e confiar na experiência humana em seu conjunto, na harmonia dos seres humanos e do cosmos. A *harmonia invisível* está intimamente relacionada com o que ele mesmo denominou efeito *pars pro toto*, que significa que cada um de nós pode ser consciente do todo, porém sob uma perspectiva particular. Seu pensamento está fincado no religioso. Para ele, é impossível fazer uma leitura da realidade se não for por meio da religião. Seu pensamento tem origem em sua própria experiência de vida. Suas ideias são resultado de suas reflexões feitas sobre as diversas experiências culturais, religiosas e acadêmicas que se iniciam, inclusive, no seio familiar. Diante da profundidade da experiência de Raimon Panikkar, procuraremos responder à pergunta: quais são as suas contribuições para o diálogo inter-religioso, nos dias de hoje?

1. Experiência de Deus em Raimon Panikkar

Panikkar sempre buscou a integração do conjunto de toda a realidade em todas as suas dimensões. Ele concebe a Realidade como totalmente relacional; uma relação que não é nem dualista, nem monista-panteísta, senão *advaita* em que estão integrados o Cosmos, o ser Humano e Deus. É o que Panikkar chamou de *Intuição Cosmoteândrica*.

Finalmente o que tenho chamado de Intuição cosmoteândrica ou teantropocentrismo em que a realidade é não dual e cada coisa tem três dimensões constituintes: a cósmica, a humana e a divina, ou em outras palavras: a material (espaço-temporal), a intelectual (consciente) e a mistérica (infinita) (PANIKKAR, 1985, p. 15).

Segundo nosso autor: “Nada é negligenciado, nada se deixa de lado, tudo está integrado, assumido, transfigurado” (*Ibid.*, p. 19). E a partir do homem como realidade cosmoteândrica, a mística assume a forma de sua antropologia de fé, de esperança e de caridade, da imanência e da transcendência humana, que sem negar o tempo e o espaço, os assume e

¹ Doutora em Teologia Sistemática – PUC/Rio. Pós-doutora em Ciências da Religião – UNICAP/PE. E-mail: francilaideronsi@hotmail.com

os ultrapassa.

Panikkar ousou aproximar-se de outras tradições religiosas, acreditando que as mesmas enriqueciam a sua experiência cristã. Por isso sempre considerou esta relação indispensável para o fazer teológico e filosófico. Para ele, a teologia, igualmente em sua capacidade intelectual e espiritual interna, deve sempre estar atenta à inter[intra]-culturalidade e à inter[intra]-religiosidade. Ele nos situa diante deste importante diálogo interior:

Quisera ser fiel à intuição budista, não me afastando da experiência cristã e não me desconectando do mundo cultural contemporâneo... Sigo sendo cristão e hindu, embora eu perceba que aqui não acaba a minha peregrinação... Porque levantar muralhas e manter zelosamente as separações? O fato de acentuar uma tradição humana e religiosa não significa menosprezar as demais. A síntese de todas elas é improvável e talvez nem sequer seja possível, porém isso não quer dizer que a única alternativa esteja no exclusivismo ou no ecletismo (*Id.*, 1996, p. 26-27).

Negando qualquer esquizofrenia ou irracionalidade, Panikkar reafirma, que se sente com uma quádrupla identidade, profundamente incrustada em sua vida: a tradição cristã, a hinduísta, a budista e o pensamento secular do século XX. Esta identidade está presente em seu pensamento até o ponto de que não podemos compreendê-lo se não conhecemos o que supõe o diálogo interior.

Um diálogo interno dentro do próprio eu, um encontro no profundo da religiosidade própria e pessoal do eu; quando este esbarra com outra experiência religiosa nesse nível íntimo... Um diálogo intrarreligioso que tenho que começar eu mesmo, perguntando-me sobre mim mesmo, sobre a relatividade de minhas crenças (que não é o mesmo que relativismo) e aceitando o desafio de uma mudança, de uma conversão e o risco de romper minhas abordagens tradicionais (*Id.*, 1975, p. 349-350).

A partir de sua experiência existencial, Panikkar procura conscientemente o que ele chama de *harmonia invisível* que para ele deve existir entre todas as religiões e cultura. Segundo ele, devemos nos abrir aos demais e crer, confiar na experiência humana em seu conjunto, na harmonia dos seres humanos e do cosmos. A *harmonia invisível* está intimamente relacionada com o que Ele mesmo denominou *efeito pars pro toto*: a visão que tenho da realidade (*totum*), a realizo, necessariamente por meio de minha particular janela cultural e religiosa (*pars*). Isto significa que cada um de nós pode ser consciente do todo, porém sob uma perspectiva particular (*Id.*, 1990, p. 135).

2. O ser humano, uma realidade cosmoteândrica

Segundo Panikkar, o ser humano é uma realidade cosmoteândrica. Enquanto ser da realidade possui: a) uma dimensão abissal, talvez transcendente e imanente. Ao ter uma di-

mensão divina, participa de uma infinita inesgotabilidade, de caráter aberto, é um mistério, é liberdade. b) uma dimensão da consciência, propriamente “humana”, aquela que permite estar no Mundo, compartilhar sua secularidade, mover-se nas coordenadas do espaço e tempo, não de forma acidental, senão de forma constitutiva. Por isso, o homem é espírito, alma e corpo, as três dimensões do ser humano (realidade *ad intra*) não são outra coisa que o reflexo da *perichôresis* entre Deus-Homem-Mundo (realidade *ad extra*) (*Id.*, 1999, p. 82-85).

A integração da aventura trinitária a toda a Realidade não diminui nem a transcendência divina nem a diferença entre Deus e o Mundo, de maneira análoga a unidade trinitária não elimina a diferença entre as pessoas divinas (*Id.*, 1998, p. 90).

Panikkar se utiliza do termo clássico ‘Teandrismo’ para designar a unidade íntima e plena entre o divino e o humano que se realiza em Cristo. Este termo indica os dois elementos de toda espiritualidade: o elemento humano que serve de ponto de partida e o que o vivifica desde o seu interior, ou seja, sua consequência transcendente.

O ser do Homem não pode ser reduzido a uma ‘pura natureza’ teórica. Sua vocação desde o princípio é ser Filho de Deus, uno com o Filho único. Considerar o Homem como um simples ‘animal racional’ é negar-lhe o direito a seu verdadeiro fim e privá-lo da esperança de alcançá-lo, pois, “Deus é o fim, o limite do Homem” (*Ibid.*, p. 92).

O ser humano experimenta a profundidade de seu próprio ser, descobre e sente que em seu ser existe algo *mais*, um *plus* que está por construir, que pertence a seu ser privado e ao mesmo tempo o transcende. Descobre outra dimensão que não pode manipular. Sempre existe algo mais do que os olhos podem ver, do que a mente pode encontrar ou do que pode comover ao coração. Este *mais* - mas do que pode perceber, entender e sentir - representa a dimensão divina (*Ibid.*, p. 96).

Panikkar persiste em dizer que o “homem não é um ser isolado e seu vínculo com o corporal e o divino lhe é constitutivo”. Afirma ainda que “não existe Homem sem Mundo e sem Deus, nem Deus sem Mundo, nem Mundo sem Deus e sem Homem” (*Id.*, 2005, p. 264-265). Mesmo que se possa pensá-los separadamente, será uma abstração da realidade, não será real. Segundo ele, o ser humano é o mediador entre o céu e a terra.

Ele recupera a natureza mediadora do ser humano, “aquilo que nós somos, nosso ser, é precisamente mediação” (*Id.*, 1994, p.36). Esta ideia permite estabelecer outra de maior profundidade que aprofunda suas raízes no cristianismo primitivo: o ser humano é um sacerdote cósmico.

Como já tínhamos dito a relação Deus-Homem-Mundo é a-dual. A ruptura da harmonia entre Deus-Homem-Mundo não é somente de tipo epistemológico, é existencial: Quando o ser humano rompe sua relação com a terra, querendo bastar-se a si mesmo, torna-se um monstro; querendo dominá-la, destrói a si mesmo. Quando rompe sua relação com os céus,

querendo conduzir-se a si mesmo, se converte em uma automotriz que destrói os demais (*Id.*, 1993, p. 49.). Nesse sentido, o homem, o divino e o cosmos coexistem, permanecem inter-relacionados e podem estar constituídos ou coordenados hierarquicamente (*Id.*, 1999, p. 51-52).

O ser humano é um nó de relações que se estende até os limites alcançáveis de sua alma. Para a tradição indiana, um santo é um *mahātma*, uma alma grande; para as tradições abraâmicas é aquele que tem conseguido dilatar a própria alma e amar o próximo como a si mesmo; tudo está em relação com tudo, proclamam tanto o budismo como o hinduísmo e também o cristianismo quando fala do corpo místico (*Id.*, 2006, p. 15).

Tudo está relacionado com o todo, cada parte deste todo é diferente. Cada um é um nó único em rede de relações que constitui a realidade. Quando este nó rompe os fios que os une a outros nós, não permitindo a liberdade constitutiva da inter-independência entre os nós, em última instância, com a realidade, nasce o individualismo que perturba a harmonia e leva a morte da pessoa fazendo-a perder sua identidade que é somente relacional (*Ibid.*, p. 16).

3. A espiritualidade para os dias de hoje - uma experiência cosmoteândrica

A partir das contribuições de Panikkar, apontaremos algumas pistas de reflexão e de ação para a realidade de pluralismo religioso e cultural, tão presentes em nosso contexto.

Nosso autor parte de sua própria experiência de vida para pensar nos desafios que marcaram seus dias e que perduram nos dias de hoje, como por exemplo, sobre a tecnocracia. Segundo ele, “a tecnocracia não é um problema tecnológico (não pode ser resolvido por uma tecnologia melhor ou mais nova); é um problema humano-antropológico, lê-se religioso”. Aqui se situa o desafio.

Ele está convicto de que “no mundo atual somente os místicos sobreviveriam” (*Id.*, 1999, p.129). É claro para ele que, sem uma compreensão da “terceira dimensão da realidade com a qual o místico nos põe em contato e que sustenta as dimensões do sensível e do inteligível, o real não seria mais que uma pura abstração - sensível ou inteligível” (*Ibid.*, p.129).

Diante desse desafio, ele faz uma proposta audaciosa, apresentando uma espiritualidade secular ou mística cosmoteândrica. Sobre o termo espiritualidade ele nos diz que:

Quisera utilizar a palavra ‘espiritualidade’ de maneira válida para todas as diferentes vias que conduzem o homem ao seu destino [...] A espiritualidade deve ser integral e não pode deixar de lado nenhum aspecto da realidade (*Idid.*, p. 314-317).

Quando ele se refere a espiritualidade secular insiste em uma experiência integral:

pois representa um *novum* que corresponde a emergência da consciência da 'sacra secularidade'. A experiência mística não é idêntica ao que alguns têm chamado 'experiências culme' [...] A experiência mística é mais do que um estado de consciência - é uma abertura (consciente) a realidade total (*Id.*, 2005, p.180).

A mística é uma «experiência da Vida», a espiritualidade como «a atitude básica do homem com respeito ao seu fim último» (*Id.*,1998, p. 37.) e a contemplação como “mediação cosmoteândrica (*Id.*,1999, p. 65), falam da mesma realidade. Trata-se de uma coerente reflexão apresentada de formas diferentes.

O ser humano que vive esta experiência, é sensível às relações constitutivas da Realidade (*Id.*,1963, p. 43). A mística cosmoteândrica não fica apenas na relação Deus-Homem; inclui o mundo nesta comunhão, posto que Deus, Homem e Mundo formam uma relação a-dualista e “tolerante” (*Id.*, 2007, p. 49). Quem realiza esta experiência está

aberto ao mundo exterior como ao interior, ao cultivo da política como ao cultivo do espírito, a preocupação pelo demais como por si mesmo [...] A visão mística inclui tanto o Outro (*alter*) como a mim Mesmo, tanto a Humanidade e a Terra como o Divino. É a experiência cosmoteândrica. O resto são reducionismos (*Id.*, 2005, p. 186).

Assim, a espiritualidade cosmoteândrica realiza a síntese harmônica das três dimensões da vida: Deus, Homem e Mundo. Nela existe a contemplação, que é algo mais que pensamento; ação, que não se limita seu horizonte a construção da cidade terrena; Deus, que não é unicamente um juiz ou um olho contador; amor que sobrepassa todo sentimentalismo; oração, que não se limita a petição, nem sequer a louvores, senão é também silêncio, sem cair na indiferença; apofatismo, que não para no niilismo; graça, que não é antinatural; espaço e tempo, que não são passageiros, senão que são dinamismo criador; e, sobretudo, inteligência, que nos permite falar conscientes e responsabilmente de tudo isso (*Id.*, 1998, p. 99).

Ou seja, uma madura espiritualidade humana não será um jogo dialético entre as três formas de vida ou a especialização reducionista, mas uma síntese harmônica entre as três dimensões constitutivas da Realidade. “Uma espiritualidade cuja mais simples expressão seria: o Homem é algo mais que ‘homem’: é um mistério cosmoteândrico. Deus, o Homem e o Mundo estão comprometidos, embora diferentemente, em uma mesma aventura” (*Ibid.*, p. 99).

No entanto não significa evitar as diferenças, mas de perceber as inter-relações e conscientizar-se da interdependência existente entre Deus, o Homem e o Mundo. Em síntese:

a) esta intuição cosmoteândrica deve emergir espontaneamente. O que requer uma nova consciência. A espiritualidade tem que germinar livremente nas profundidades do ser;

b) tal espontaneidade supõe que esta espiritualidade se mantenha independente de hipóstes

científicas e filosóficas;

c) a terra não é nem inferior, nem superior ao ser humano. O ser humano não é o líder deste Mundo, nem simplesmente uma criatura. O ser humano e o cosmos são realidades supremas, e por isso irredutíveis um ao outro;

d) a relação do ser humano com a terra é parte de sua autocompreensão. É uma relação constitutiva;

e) com esta espiritualidade a ideologia panmonetária é superada. Uma pessoa não vive somente para se alimentar, como não trabalha apenas para ganhar dinheiro. A espiritualidade cosmoteândrica vê a realização não tanto no tempo futuro como em um espaço mais amplo que incorpora os 'três tempos';

f) esta espiritualidade supera a dicotomia entre o chamado misticismo natural como a forma inferior de união com o Mundo, e o misticismo teísta, como forma, supostamente, superior de união com Deus.

Esta espiritualidade segundo, Panikkar, curaria a ferida aberta do ser humano moderno: o abismo entre o material e o espiritual e, com isso, entre o secular e o sagrado, o inferior e o exterior, o temporal e o eterno (*Id.*, 1999, p. 179-180).

Conclusão

Em Panikkar encontramos um homem que viveu sua experiência de Deus descobrindo-se um constante peregrino, aprendiz do seu amor. Desde o seio familiar, por ser filho de mãe católica e de pai hindu, surgiu a busca pela harmonia entre as religiões e culturas, que se tornará cada vez mais clara e determinante para ele a partir de sua experiência de Deus, em que procurou integrar toda a realidade em todas as suas dimensões. Todo seu peregrinar se deu a partir de sua experiência existencial.

Quando Panikkar desenvolve sua intuição cosmoteândrica, revelando que o divino, o humano e o terreno são as três dimensões irredutíveis que constituem a Realidade, ele afirma a coexistência e a inter-relação entre essas dimensões. Essa sua intuição representa a consciência religiosa, que ele afirma estar surgindo em nosso tempo, quando o ser humano deseja a integração da Realidade. Partindo desse intuir, ele apresenta uma espiritualidade secular ou mística cosmoteândrica, como um caminho para a convivência entre tantas experiências sociais, culturais, científicas e religiosas. Como vimos, essa proposta desinstala todas essas experiências, pois provoca mudanças no que lhe é mais profundo, a sua intimidade com o sagrado, a sua maneira de enxergar e de conviver com os demais. Talvez seja um caminho para o feliz encontro entre os diferentes, onde suas diferenças sejam respeitadas e,

quem sabe, compartilhadas. Será essa intuição, mais uma proposta para o exercício da paz em nossos dias?

Panikkar viveu 91 anos. Um longo período em que ele buscou a não fragmentação do ser humano e da Realidade em que vivemos. Uma vida dedicada não a verdades universais, mas ao conhecimento integral que não separa o amor do conhecimento, cumprindo a tarefa, como ele mesmo dizia, de toda criatura: completar, conduzir a sua perfeição, o ícone do real que todos nós somos.

Referências

- PANIKKAR, Raimon. Autobiografía intelectual. La filosofía como estilo de vida. Anthropos, 1985.
- _____. El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso. Madrid: Siruela, 1996.
- _____. El dialogo interno: la insuficiencia de la llamada 'epoché' fenomenologica en el encontro religioso. Salmanticensis, XXII/2, 1975.
- _____. Sobre el diálogo intercultural. Salamanca: San Esteban, 1990.
- _____. La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad. Madrid: Editora Trotta, 1999.
- _____. La Trinidad. Una experiencia humana primordial. Siruela, Madrid, 1998.
- _____. De la mística. Experiencia plena de la Vida. Barcelona: Editorial Herber, 2005.
- _____. Experiencia de Dios. Madrid: PPC, 1994.
- _____. Paz y desarme cultural. Santander: Sal Terrae, 1993.
- _____. Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica. Barcelona: Herder, 2006.
- _____. Humanismo e cruz. Rialp, Madrid, 1963.
- _____. Mito, fe y hermenéutica. Barcelona: Herder, 2007.

Religiões e democracia: a proposta do CONIC para estimular o debate ecumênico e inter-religioso.

Luís Felipe Lobão De Souza Macário¹

RESUMO

A partir de uma leitura crítica de cinco entrevistas e três artigos publicados no site do CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil –, na seção intitulada “Religiões e Democracia” – que trabalha a temática com o auxílio de perguntas feitas a lideranças religiosas, teólogos e teólogas e cientistas da religião –, este artigo pretende destacar uma das formas através da qual o organismo se coloca a serviço da unidade das igrejas, acompanhando a realidade brasileira e a confrontado com o Evangelho e as exigências do Reino de Deus, procurando, assim, cumprir seu compromisso de atuar em favor da dignidade e dos direitos e deveres das pessoas. O trabalho tem, por conclusão, que o empenho comum pela construção da democracia abre mais um caminho para a prática do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, através da edificação de valores como a defesa dos direitos humanos e a promoção de uma cultura de paz, na linha do movimento “Vida e Ação”.

Palavras-chave: Religião. Cristianismo. Ecumenismo. CONIC. Democracia.

Introdução

Este artigo – construído a partir de uma leitura crítica de cinco entrevistas e três artigos publicados no site do CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil), na seção “Religiões e Democracia”, que trabalha o tema com o auxílio de perguntas feitas a lideranças religiosas, teólogos, teólogas e cientistas da religião – pretende destacar uma das formas através da qual o organismo se coloca a serviço da unidade das igrejas, acompanhando a realidade brasileira e a confrontado com o Evangelho e as exigências do Reino de Deus, procurando, pois, cumprir seu compromisso de atuar em favor da dignidade e dos direitos e deveres das pessoas.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira, discorro sobre as origens do movimento ecumênico, destacando o surgimento do movimento “Vida e Ação” e do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), para chegar à fundação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil. Na segunda, sintetizo como o tema é tratado nos artigos publicados em “Religiões e Democracia”. Finalmente, na terceira, reproduzo as questões propostas sobre o tema no site do CONIC, enfatizando, também de forma sintética, algumas das respostas dos entrevistados.

¹ Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e especialista em História da Igreja e em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). Professor de História do CE Elisiário Matta e do CEM Joana Benedicta Rangel, ambos em Maricá. E-mail: lfelipemacario@uol.com.br.

1. O movimento ecumênico e a fundação do conic

O ecumenismo surgiu em fins do século XIX, tendo evoluído em etapas, desde a criação de sociedades e realização de conferências missionárias, ganhando força e espaço ao longo do século XX, graças à fundação de movimentos como “Vida e Ação” – que surgiu das iniciativas de Nathan Söderblom a favor da paz durante a Primeira Guerra Mundial e a partir do qual a ação social esteve presente no movimento ecumênico, fundamentada na convicção de que um compromisso comum pela paz e justiça era a maneira mais eficaz de contribuir para a unidade –, até a criação do CMI, em 1948, maior e mais representativa das organizações ecumênicas modernas, agrupando cerca de 345 Igrejas, denominações e comunidades eclesiais em mais de 110 países e territórios de todo o mundo, que representam mais de 560 milhões de cristãos.

A Igreja Católica Romana, não invitada oficialmente para a Assembleia Constitutiva do CMI, proibiu seus fiéis de comparecer a reuniões ecumênicas, em *monitum* de junho de 1948. Mas, se as autoridades católicas adotaram, de início, atitude negativa a respeito do movimento ecumênico e do Conselho, gradualmente passaram a ter conduta mais positiva e até colaboração ativa nos mesmos, tendo sido criado, em junho de 1960, pelo Papa João XXIII, para preparar o Concílio Vaticano II, o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, transformado em Comissão Conciliar em agosto de 1962, o que culminou, em 21 de novembro de 1964, com a aprovação e promulgação, pelo Papa Paulo VI, do Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) seguiu a lição do Concílio e assumiu o ecumenismo como dimensão constitutiva da tarefa de orientar a evangelização dos católicos brasileiros, aprofundando sua consciência ecumênica e fortalecendo o diálogo com outras Igrejas. Antes mesmo do Concílio, houve experiências de diálogo envolvendo católicos, no Brasil, através do Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT), continuado por meio dos Encontros de Dirigentes de Igrejas Cristãs (EDI), nos quais se projetou a criação de um órgão que gerasse maior estabilidade ao diálogo, o que levou à fundação do CONIC, em 1982.

O CONIC é um conselho de Igrejas que buscam trabalhar juntas, dialogar e superar as divisões e mal-entendidos que separam, tendo como missão servir às igrejas cristãs no Brasil, fortalecendo o ecumenismo, na vivência da comunhão em Cristo, na defesa da integridade da criação, promovendo a justiça e a paz para a glória de Deus. Enquanto busca consolidar seus objetivos teológicos, volta-se para a sociedade, afirmando a necessidade de anunciar a verdade cristã sobre a pessoa, gerando a sua promoção e libertação, o que é um modo de unir os projetos de evangelização das Igrejas na cooperação por uma sociedade mais justa e humana.

2. Religiões e democracia: artigos

O CONIC, em seu site (<http://www.conic.org.br/portal/>), mantém a seção “Religiões e Democracia” (<http://www.conic.org.br/portal/religioes-e-democracia>), que disponibiliza, até a redação deste trabalho, cinco entrevistas e três artigos sobre o tema, escritos estes por Joanildo Burity – leigo anglicano e cientista político –, Pedro Julio Triana Fernández – presbítero da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB) e doutor em Ciências da Religião – e Nancy Cardoso – pastora metodista e agente de formação da Comissão Pastoral da Terra.

Burity pensa que a democracia é um regime histórico e incompatível com justificações baseadas na ordem natural das coisas ou em autoridade não legitimada pela vontade popular. Aberta, pluralista e interminável, é associada à liberdade e igualdade, assumindo a diversidade do povo, embora gere medo e repulsa, associadas a relativismo de valores, secularismo e desordem, que seriam efeitos de sua abertura. Para ele, não há incompatibilidade entre religião e democracia, pois mesmo que as ideias de permanência, eternidade e individualização sejam parte das tradições religiosas, em todas há noções de transitoriedade, contingência, pluralidade, complexidade do mundo e comunidade, realçando a relação entre o cristianismo e a legitimação e generalização da ideia democrática, com milhões de cristãos apoiando e contribuindo para o advento e expansão da democracia, sendo injusto que se suspeite de que sua fé seja inautêntica.

Para Burity, se a democracia contemporânea é entendida como reconhecimento do igual valor e igual direito de toda pessoa, o primeiro ponto de contato com a teologia cristã é a *imago Dei*, a compreensão judaico-cristã de que fomos criados à imagem e semelhança de Deus, o que é garantia da dignidade intrínseca de todo ser humano. Além disso, a forma como os primeiros cristãos se organizavam representava a tradução espiritual de uma realidade política, radicalizando a cidadania, permitindo a participação de homens e mulheres, escravos e livres, judeus e gentios, que tinham igual acesso à comunidade, o que foi perdido após a oficialização do cristianismo como religião imperial, quando este foi inoculado com o vírus do poder e se justificou, impondo a desigualdade, o privilégio e a distinção.

Triana considera que promover a justiça e a paz é parte fundamental da evangelização, que deve sempre respeitar as pessoas de outras crenças, em virtude da consciência crescente do pluralismo religioso – baseado no pressuposto bíblico básico e fundamental sobre a imensidade de um Deus que é amor e salvação universal, sendo este amor sem limites e não restrito somente a uma religião ou caminho espiritual –, assim como das verdades e valores positivos que elas contêm – a partir de uma visão inclusivista, que postula que as diversas religiões apresentam elementos de uma crença natural em Deus, trazendo traços substanciais da graça doada por Este ao homem, o que faz com que os cristãos devam considerar outras religiões como legítimas e caminhos de salvação –, embora a religião alheia nem sempre te-

nha sido tratada com o devido respeito, em virtude de muitos sustentarem que sua verdade é única ou final, na qual todos devem estar incluídos, não tratando os excluídos como irmãos, o que gera contradição entre o primeiro e o segundo mandamento.

Ainda para ele, a Democracia não se realiza plenamente quando se exclui, marginaliza, discrimina e demoniza parte da população, que não tem reconhecido o direito a uma vida digna, à liberdade, igualdade, educação e saúde, assim como à prática religiosa. Em um mundo em que a globalização neoliberal perpetua a pobreza da grande maioria, a mundialização desafia as religiões a se unirem por uma ética mundial, tornando urgente o diálogo inter-religioso, para se alcançar a paz, a justiça e a fraternidade humana, levando a uma resposta comum em busca da solução dos graves problemas que afligem a humanidade, não sendo autêntica uma religião que não se dirige com preocupação primordial à miséria e opressão que infesta nosso mundo.

Para Cardoso, somos herdeiros de um projeto de expansão imperial e colonial do século XVI, que reforçou estruturas geradoras de desigualdade, ainda ativas, garantindo estratificação e privilégios – capitalismo, racismo e sexismo –, com a democracia – na América Latina e Brasil – sendo um verniz superficial, que mais esconde que revela, mais ornamenta que viabiliza a circulação de poder. Radicalizar a democracia pode significar, pois, reforçar os impasses da democracia liberal representativa, enfrentando os mecanismos de desigualdade.

Cardoso, afirma, ainda, que o cristianismo foi e é agência de colonialidade, pois fomos evangelizados à força, e as relações mantidas entre religião e Estado nunca foram alteradas, só emendadas através de um verniz de Estado laico, pois, no Brasil, o cristianismo nunca deixou de ser a religião do Estado e elemento de reprodução da subalternidade. Um olhar autocrítico sobre este e suas relações de poder é, pois, fundamental para qualquer tentativa de radicalização democrática, o que não é aceito pelos agentes das hierarquias, que temem uma relativização de suas verdades absolutas, acreditando que democracia demais atrapalha o absoluto da fé e seus privilégios, por mais que aquilo do Evangelho de Jesus que se fez carne e se evangelizou na vida das comunidades na luta por direitos, por territórios, por igualdade, sejam práticas e vivência que não se deixam confundir com os projetos de poder das elites.

3. Religiões e democracias: entrevistas

Sônia Mota – teóloga presbiteriana e diretora executiva da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) –, Ezequiel Hanke – mestre em Teologia e facilitador da Rede Ecumênica da Juventude (REJU) –, Fábio Py – luterano e doutor em Teologia –, Rudolf von Sinner – pastor luterano e doutor livre-docente em Teologia –, e Rodrigo Portella – luterano e doutor em

Ciência da Religião – responderam a uma entrevista composta por sete perguntas, embora nem todos tenham respondido a todas as questões.

Mota responde à primeira pergunta – “De que modo as religiões podem contribuir para o aprofundamento da democracia?” – afirmando que, embora algumas religiões possuam uma dimensão legitimadora do status quo, todas têm um elemento profético, que busca por justiça e igualdade em contextos de opressão e de luta pelo bem-estar da coletividade, devendo a reflexão teológica resgatá-la, para que possa haver o trabalho conjunto por uma sociedade mais justa. Enfim, as religiões podem contribuir para o fortalecimento da democracia se permitirem que seus fiéis exerçam a sua liberdade de questionar e criticá-las e, a partir de seu fundamento no transcendente, as concepções, práticas e projetos que atentem contra a dignidade humana, devendo ser o elemento crítico de ditaduras e absolutismos políticos e econômicos.

A segunda pergunta – “Algumas religiões acreditam que a democracia é incompatível com aquela fé. Como lidar com isso?” –, Fábio Py responde dizendo ser urgente que o religioso monoteísta caminhe ao encontro de outra forma religiosa, o que deve abrir um bom caminho para o diálogo, embora traga dificuldades para as estruturais religiosas, já que seus fiéis assumiriam uma lógica de relativização das crenças. O teólogo considera não existir caminho religioso de aprofundamento democrático, no Brasil atual, sem o questionamento das instituições eclesiais, que historicamente buscam silenciar as religiosidades particulares, o que constitui um resquício de intolerância ativado explicitamente num dispositivo antidemocrático.

À terceira questão – “No Brasil, expressões religiosas, sobremaneira cristãs, se apossam cada vez mais dos espaços públicos, conquistando grandes representações no Congresso Nacional. Como avalia esse fenômeno?” –, Rudolf von Sinner responde ser o perigo constante, pois embora não deva haver uma ocupação unilateral do espaço público, o lema “irmão vota em irmão” traz a ideia dos evangélicos de se propagar e tomar conta dele. Ele acrescenta que deve haver uma postura sensata dos poderes políticos e da academia, que devem estudar as propostas da Bancada Evangélica, sobre sua pertinência num estado laico, constitucional, democrático, mas não antirreligioso, assim como uma vigilância mútua dos grupos religiosos quanto ao espaço que ocupam, tendo em vista o bem comum da nação. Deve-se, pois, esperar das religiões, em um Estado democrático de direito, uma reflexão interna quanto à sua relação com o Estado e a sociedade, buscando aportes para trazer seu melhor em prol do bem comum e seu respeito à diversidade religiosa, tendo as igrejas evangélicas demanda especial nesta área.

Ezequiel Hanke, respondendo à quarta pergunta – “As religiões de matriz africana, por outro lado, estão pouco representadas. Como você interpreta isso?” –, considera lamentável que, em virtude do racismo e discriminação que vêm do período colonial, rotulando e demonizando as religiões de matriz africana simplesmente pelo fato de serem originárias

da África, sejam estas o alvo principal da intolerância no Brasil, com uma representação de pouca expressão no parlamento, sendo o combate ao fundamentalismo religioso e o cumprimento do Estatuto da Igualdade Racial um caminho necessário.

Quanto à quinta questão – “Agora, uma pergunta provocativa: é possível, a partir da teologia ou das teologias cristãs, estabelecer relação entre religião e democracia? Se sim, quais seriam as chaves teológicas? Se não, quais seriam as chaves teológicas?”, o mesmo Hanke considera que foi para a liberdade que Cristo nos libertou e que uma vida livre implica respeito mútuo e preservação das liberdades e dos direitos humanos. Como pessoa livre, pois, ele se põe em postura de serviço e diálogo, o que, a seu ver, preserva a democracia, por ser uma atitude de respeito e invocação do sentimento de alteridade.

Sobre a sexta pergunta – **“É comum utilizar a bíblia para legitimar e justificar posturas antidemocráticas. É possível identificar possíveis iluminações bíblicas que contribuiriam para o fortalecimento da democracia e para a valorização das diversidades?”**, von Sinner lembra que a Bíblia levou quase mil anos para ter o que hoje conhecemos, com narrativas diversas, posições e momentos históricos que se refletem, e, desde então, quase dois mil anos, sendo necessário interpretá-la e reinterpretá-la considerando seu contexto original, mas também o nosso. Ele cita que, conforme Gênesis 1, 26-27, o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, com uma dignidade que independe de qualquer mérito ou qualidade de sua parte, uma atribuição simplesmente por fazer parte da espécie humana, tendo Jesus valorizado a diversidade e se aproximado, em diversos momentos, de pessoas marginalizadas – estrangeiras, excluídas por doença ou loucura, criminosas, prostitutas – o que se assemelha aos direitos humanos, que são atribuídos ao ser humano por natureza, sem qualquer outra condição.

Finalmente, respondendo à sétima pergunta – “Algumas vozes analisam a laicidade do Brasil como ambígua. É possível a relação entre religião e política sem ferir a laicidade? Como analisar a presença pública da religião no Brasil e sua relação com o Estado?” – Portella afirma que a laicidade do Estado indica que ele não pode privilegiar nenhuma religião, embora todas tenham o direito de exercer sua cidadania política perante ele, não se devendo excluir sua voz e participação nos rumos políticos da sociedade.

Conclusão

Ao criar um espaço para debate, através da seção “Religiões e Democracia”, o CONIC instiga o empenho comum pela construção da democracia, abrindo caminho para a prática do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, através da edificação de valores como a defesa dos direitos humanos e a promoção de uma cultura de paz, na linha do movimento “Vida

e Ação”, o que parece fundamental no momento em que nuvens tão escuras se avolumam sobre o planeta e, em especial, sobre o Brasil, descarregando autoritarismo e retrocesso em matéria de direitos sociais. No entanto, penso que, conforme indica o nome da seção – com “Religiões” no plural –, o debate deve ser ampliado com a participação de representantes de outras designações cristãs e outras religiões, para torná-lo mais abrangente e expressivo, ampliando sua legitimidade.

Referências

BIZON, José; DARIVA, Noemi & DRUBI, Rodrigo (org.). *Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio, 1964-2004*. São Paulo: Paulinas, 2004.

BIZON, José & DRUBI, Rodrigo (org.). *A unidade na diversidade: coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto Unitatis redintegratio sobre o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 2004.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *¿Qué es el Consejo Mundial de Iglesias?* Disponível em: <http://www.oikoumene.org/es/about-us>. Acesso em: 12 jun. 2014.

CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL. *Identidade, missão e objetivo*. Disponível em: <http://www.conic.org.br/?system=news&eid=196>. Acesso em: 29 ago. 2009.

HORTAL, Jesús, SJ. *E haverá um só rebanho. história, doutrina e prática católica do ecumenismo*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

HORTAL, Jesús, SJ. *Guia ecumênico: informações, normas e diretrizes sobre o ecumenismo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

PELLÁ, Ângelo. *Renovar-se no espírito da unidade: perspectivas práticas do ecumenismo no terceiro milênio*. São Paulo: Ave Maria, 1999.

VERCRUYSSE, Jos. *Introdução à Teologia Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998.

WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002.

WOLFF, Elias. *O Ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 1999.

Teologia Pública e diálogos contemporâneos: contribuição metodológica em David Tracy¹

Ozenildo Santos Xavier da Rocha²

RESUMO

A contemporaneidade possui como uma de suas características a pluralidade cultural e religiosa. As relações entre os atores sociais em tal contexto nem sempre se pautam pela alteridade e construção coletiva da paz, da justiça e da solidariedade. Atentos a tais desafios, a Teologia Pública, campo ainda relativamente recente em suas reflexões pelo Brasil, surge como possibilidade de pensar o lugar da religião em tempos de pluralidades. O objetivo desta comunicação é compreender como o pensamento de David Tracy, mais especificamente em sua reflexão sobre a “imaginação analógica sistemática cristã” pode favorecer a diálogos ecumênicos e inter-religiosos na atualidade. A metodologia utilizada perpassa três etapas, a saber: a) em um primeiro momento descreve-se o *estado da arte* das pesquisas em Teologia Pública desenvolvidas no Brasil e sua concepção em D. Tracy; b) em um segundo momento, descrever-se-á a “imaginação analógica sistemática cristã” na reflexão de D. Tracy; c) em um terceiro momento, buscar-se-á a partir da reflexão em D. Tracy possibilidades metodológicas para construção de diálogos na contemporaneidade.

Palavras-chave: Teologia Pública. David Tracy. Imaginação analógica. Diálogos.

Introdução

A relação entre religião e espaço público retorna à pauta das discussões acadêmicas e, no Brasil, de maneira mais específica, nos programas de Pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia distribuídos pelo país, bem como em obras de autores com reflexões relacionadas a este tema.

A modernidade, de acordo com Max Weber (2006), trouxe um novo olhar no qual o lidar com a cultura, que nas sociedades tradicionais fora respaldado pela religião, nesta nova conjuntura sociocultural, supôs ter-se experimentado uma espécie de “desencantamento do mundo”: a racionalização de todas as estruturas sociais bem como nos relacionamentos humanos substituiria o papel da religião, que daria lugar a um processo de secularização.

Embora a racionalização possa ser percebida como um dado verificável na modernidade a qual assume da religião seu papel primordial na cultura, quando o olhar é dirigido aos

¹ A presente comunicação é parte da pesquisa de doutorado em andamento pela PUCMINAS.

² Doutorando em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUCMINAS. Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia. Docente em Teologia pela Faculdade Batista de Minas Gerais FBMG. Bolsista CAPES. E-mail: ozenildosantos@yahoo.com.br.

contextos de países do Sul-global, especificamente, na América Latina e no Brasil no século passado, a religião retorna aos espaços públicos com uma densidade marcadamente visível. É o caso das Teologias da Libertação e mesmo do Movimento Ecumênico que em ambos, por compreenderem a fé em intrínseca relação com os processos de transformação das sociedades, aventuraram-se em dar a sua contribuição em contextos de efervescência social, tal como fora experimentado na América Latina (CALDAS, 2016).

Assim, pensar o lugar da religião em contexto de pluralidade é deveras uma tarefa desafiadora no horizonte atual. Tal desafio eclode a partir da exigência de uma nova consciência que tem por pressuposto a alteridade como valor a ser considerado nas relações sociais e a busca por um mundo no qual cada vez mais se concretize a justiça e a paz.

Ainda percebem-se nos “areópagos” da cultura moderna, quando do encontro entre religiões, a presença da intolerância que se manifesta no preconceito e exclusão, tendo muitas vezes desdobramentos em violência simbólica e física (BORDIEU, 2007), sobretudo, com danos maiores nas religiões minoritárias.

Deste modo, o diálogo entre religiões, mais que a possibilidade de convivência entre as tradições e matrizes distintas, poderá se ampliar de maneira qualitativa, tendo como pano de fundo a reflexão que intenta buscar os valores mais expressivos das tradições e que poderão auxiliar na caminhada coletiva entre os povos, no intuito de contribuir para um mundo mais humanizado e melhor para se viver (MOREIRA, 2010).

Temos aqui a tarefa da religião como colaborativa para uma base de “associação de sabedorias” capazes de propor ao público religioso e aos sem-religião, a possibilidade de entrar em contato com tais valores, de maneira consciente, autônoma, sem contudo abrir mão das experiências originárias particulares e pessoais dos envolvidos em tal diálogo.

1. A Teologia Pública no Brasil e os públicos do Teólogo em David Tracy

A Teologia Pública no Brasil tem na atualidade como principais centros de reflexão a Faculdades EST em São Leopoldo-RS e a Universidade do Vale dos Sinos (UNISINOS) por meio dos Cadernos de Teologia Pública, com publicações periódicas. Em cada uma destas instituições, em sua especificidade de reflexão, são apresentadas reflexões em torno da ética, política, economia, direitos humanos etc., e disponibilizados ao público em formato de artigos e/ou pesquisas resultantes destes trabalhos.

Destacam-se produções recentes em torno das possibilidades de uma Teologia Pública no Brasil com autores tais como Eneida Jacobsen cujo tema da pesquisa é “A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição

ao debate contemporâneo sobre teologia pública” (dissertação de mestrado pela EST, 2011), Tiago de Freitas Lopes com o tema “Perspectivas hermenêuticas de uma teologia pública a partir dos clássicos religiosos cristãos: uma leitura da obra a imaginação analógica de David Tracy” (Dissertação de Mestrado pela FAJE, 2013), Carlos Cunha cujo tema é “O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da Teologia Pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar” (Tese de Doutorado pela FAJE, 2016), Carlos Caldas com a obra “Dietrich Bonhoeffer e a Teologia Pública no Brasil [...]” (publicado pela Garimpo Editorial em 2016) e Alonso S. Gonçalves com a obra “Jürgen Moltmann e a Teologia Pública no Brasil[...]” (publicado pela Garimpo Editorial em 2017). Constata-se também pesquisa realizada no Brasil por Luis Augusto Dario Tomas Herrera Rodriguez com o tema “Conversando com Qoyllurit’i: la hermenêutica teológica de David Tracy y el diálogo teológico intercultural com los clásicos religiosos andinos” (tese de doutorado, Faje, 2014).

Em todas as pesquisas apresentadas acima, percebem-se acentos específicos no modo de se fazer Teologia Pública, ainda que no campo mais teórico. Pesquisas que versam nas obras de David Tracy ainda o temos de maneira incipiente nos programas de pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião, o que torna-se um desafio grande e, ao mesmo tempo salutar o propor diálogos que tenham como base o pensamento do autor supracitado.

Para D. Tracy (2006, p. 23) o teólogo possui três públicos (audiências) a quem ele dirige seu discurso, a saber, “a sociedade mais ampla, a academia e a igreja”. Se tomarmos como premissa a assertiva apresentada pelo autor, pode-se concluir que, a tarefa da religião para Tracy ultrapassa a dimensão particular da experiência do teólogo, alçando-se a outros públicos, para além da comunidade particular da fé.

Pensar a religião em contextos marcadamente plurais torna-se desafiante uma vez que, a elaboração do discurso perpassaria por uma cautela capaz de resguardar a identidade particular e, ao mesmo tempo, ter a alteridade como valor nas interações e conversações. Assim, “o pluralismo dos mundos enriqueceu todos nós com novas visões de nossa vidas em comum e com novas possibilidades de uma vida autêntica” (TRACY, 2006, p.22).

Corroborando a ideia do discernimento e a abertura para com as outras tradições religiosas, bem como para com as demais culturas, Gasda (2012, p. 56-57) enfatiza que “para se dar um verdadeiro encontro entre as religiões, é necessário que cada uma delas possa se apresentar e ser conhecida em sua própria identidade. Nesse pluralismo as religiões não se aparecem mais como crenças pré-cristãs, antes, convidam a um diálogo que parte do pressuposto de que a verdade não se encontra em um só campo”.

A pluralidade teológica, para Tracy se dá de maneira tanto interior (realidade particular do teólogo) quanto no seu aspecto exterior (realidade social mais ampla). Assim, “a recusa a encarar a realidade social do teólogo pode muito bem se mostrar tão prejudicial quanto a recusa de uma geração teológica anterior a enfrentar a consciência histórica” (TRA-

CY, 2006, p.25).

Dessa maneira, considerar a participação da religião no espaço público, tomando como base a compreensão de Tracy (2006, p.27-27) se daria da seguinte forma: no público sociedade, a teologia dialogaria com o que ele denomina de “domínios” a saber, “o domínio da estrutura tecnoeconômica [que] ocupa-se com a organização de bens e serviços [...]; o domínio do político [que] dedica-se aos significados legítimos da justiça social e do uso do poder [...]; o domínio da cultura [...] e da reflexão sobre ela nas várias formas da crítica cultural, filosofia e teologia tem a ver com expressões simbólicas”.

Ao trabalhar outro público com o qual o teólogo dialoga, Tracy aponta que “‘academia’ serve como termo genérico para descrever o *locus* social em que o estudo acadêmico da teologia ocorre com mais frequência”. Argumenta que neste espaço a teologia teria uma discussão com perspectiva de uma disciplina acadêmica, com caráter estritamente objetivo e isenta de valor.

O público igreja é uma realidade sociológica e teológica em Tracy. Para ele, em sua condição sociológica, “a igreja funcionaria para o teólogo, a exemplo da sociedade e da academia, como um ‘grupo de referência’ ou um ‘outro generalizado’ [...] ao qual é dirigido o discurso teológico”. Ela se dá como “uma comunidade do discurso moral e religioso que o teólogo profere” (p.54). Portanto, ao lidar com os três públicos apresentados por Tracy, o teólogo o fará por meio de método específico, o qual possibilitará dialogar de maneira coerente e contextualizada.

2. A “imaginação analógica sistemática cristã” na reflexão de D. Tracy;

Para uma aproximação mais adequada aos públicos mencionados por Tracy, nosso autor enfatiza e reconhece a ambiguidade do discurso sobre Deus nos postulados teológicos. Deparando-se com a realidade da limitação existencial, “há o trabalho da teologia a ser executado por alguns. À medida que os teólogos cumprem esse trabalho - ora bem, ora mal-, eles esforçam-se para obter clareza para iluminar, não dissolver, o mistério da realidade de Deus e a ambiguidade de tudo o mais” (TRACY, 2006, p.85). Neste aspecto o esforço do teólogo em narrar a realidade de Deus e as ambiguidades se dão em uma tarefa pública.

Em sua percepção, o evento originário materializado nos *clássicos* tornam-se símbolos com possibilidades interpretativas com base na *situação* do teólogo. Por isso mesmo, “os teólogos sistemáticos não podem simplesmente repetir; eles devem interpretar criticamente a tradição que medeia o evento. Os teólogos não podem implodir; eles devem interpretar criticamente a situação à luz do evento” (TRACY, 2006, p.513).

Ao comentar o método de Tracy encontrado em sua obra supracitada, Lopes (2013, p.10)

assevera que “[...] a imaginação analógica é a maneira pela qual uma nova interpretação dos “clássicos cristãos” pode ser feita. Entre outras palavras, o método da imaginação analógica busca semelhanças nas diferenças e estabelece um entendimento da fé cristã na cultura do pluralismo”.

A imaginação analógica sistemática cristã apresentada por Tracy e comentada por Lopes (2013, p. 104) perpassa os seguintes aspectos, a saber, “a) ter a cristologia como ponto de partida; b) articular nessa cristologia as similaridades-na-diferença; e c) reinterpretar o símbolo cristão a partir das linguagens analógica e dialética”. Na linguagem analógica, toma-se como base o evento/símbolo com a liberdade hermenêutica de torna-lo acessível à situação. Na linguagem dialética, a negatividade que impede a *situação* de se absolutizar na interpretação do evento.

Pode-se verificar da reflexão de Tracy que ele percebe a conversação como imaginação analógica, ou seja, um encontro que intenta perceber as “similaridades-na-diferença”, sem perder a identidade originária do *assunto* em pauta trazido por cada interlocutor.

3. Possibilidades metodológicas para construção de diálogos na contemporaneidade.

As religiões com suas narrativas, símbolos e culturas particulares, antes, distantes do horizonte da cristandade ocidental, neste tempo histórico tornaram-se vizinhos que entrecruzam caminhos cotidianamente na cultura moderna. Por isso mesmo Tracy (2006, p.252) citado por Gasda (2012, p.63) articula que “a realidade da autoexposição ao outro é condição para a possibilidade do diálogo autêntico”.

Gasda (2012, p.63) ainda dialogando com a reflexão de D. Tracy assevera que “as perspectivas positivas da teologia dependem de teólogos engajados na complexidade do mundo contemporâneo, resistindo às forças privatizantes que isolam o domínio da cultura do domínio das religiões”.

Encontramos na atualidade questões que desafiam a sociedade como um todo e, de maneira mais específica, as religiões. A partir da compreensão metodológica de Tracy, a teologia pode-se estabelecer diálogos com os diversos públicos, atentando para a situação a qual dirige sua fala, dando sua contribuição em contextos plurais.

O público sociedade, com todas as complexidades que esta categoria possa demandar, torna-se tarefa que merece, por parte do teólogo, uma abertura para discernir “sinais dos tempos” e agir com sensibilidade ante os preconceitos e intolerâncias de raça, cor, etnia, condição econômica. Participar e colaborar na promoção de ideias que favoreçam as políticas de inclusão com base na cidadania plena para a todos.

Na academia, a teologia fazer coro com as ciências na medida em que “retira dos tesouros de sua tradição” aspectos que favoreçam a construção do conhecimento coletivo com bases sólidas, “dando razões” de sua presença neste público em específico.

O público igreja, tendo a condição teológica e sociológica, pode favorecer a pertença do teólogo e, ao mesmo tempo em que, desta mesma situação, brota-se a condição experiencial do teólogo que o habilita a discursar sobre Deus, deste horizonte particular para a os demais públicos, a academia e a sociedade.

Os diálogos apresentados por Tracy **não elimina o problema da complexidade das experiências e, de igual modo, auxiliar a religião no seu contato com os diversos públicos, tendo como pressuposto a alteridade como valor e princípio.**

Referências

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 10. ed. Rios de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CALDAS, Carlos. **Dietrich Bonhoeffer e a Teologia Pública no Brasil o conceito bonhoefferiano de ‘estar aí para os outros’ como pressuposto teórico para a construção de uma teologia pública no Brasil**. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016.

JACOBSEN, Eneida. **A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública**. 2001. 153 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação das Faculdades EST.

LOPES, Tiago de Freitas. **Perspectivas Hermenêuticas de uma Teologia pública a partir dos clássicos religiosos cristãos: uma leitura da obra ‘A imaginação analógica de David Tracy**. 2013. 153 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. **O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da Teologia Pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar**. 2016. 288 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia.

GONÇALVES, Alonso. **Jurgen Moltmann e a teologia pública no Brasil. Esperança no Reino de Deus como contribuição teológica no espaço público**. São Paulo: Garimpo Editorial, 2017.

GASDA, Élio Estanislau. Cultura e religião: a teologia como “discurso público”. In: MOTA, Lindomar Rocha; SOUZA, José Carlos Aguiar de; OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Religião e Cultura memórias e perspectivas**. B. Horizonte, MG: Editora PUCMINAS, 2012.

RODRIGUEZ, Luiz Augusto Dario Thomas Herrera. **Conversando com Qoyllurit'i: la hermenêutica teológica de David Tracy y el diálogo teológico intercultural com los clásicos religiosos andinos**. 2014. 279 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia.

MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião e seu foco na Secularização. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. S. Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

MOREIRA, Alberto da Silva. **Religiosidade laica: uma introdução ao pensamento de Mariá Corbi**. In: Revista **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 21-40, out./dez. 2010 - ISSN: 2175-5841.

TRACY, David. A imaginação analógica Cristã: Entrevista com David Tracy. **IHU On line**. Ano 6, n. 179, 8 de maio de 2006. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 44-45.

TRACY, David. **A imaginação Analógica: A teologia Cristã e a cultura do pluralismo**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

TRACY, David. **A Teologia na esfera pública: três tipos de discurso público**. *Revista Perspectiva Teológica*, ano 44, n. 12, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Jan/Abr. 2012. p. 29-51.

TRACY, David. **Dialogue with the other: the inter-religious dialogue**. Peeters Press: Louvain, 1990

TRACY, David. **Pluralidad y Ambigüedad: Hermenêutica, religión, esperanza**. Madrid: Trotta, 1997.

WEBER, M. A ética protestante e o "espírito" do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

**GT 11 - Teologia latinoamericana
(AMERINDIA)**



Coordenadores:

Grupo da Ameríndia:

Socorro Martinez, Coordinadora Continental (México);

Oscar Elizalde (Colômbia),

Manoel Godoy (Brasil),

Juan Manuel Hurtado (representante no FMTL),

Pablo Bonavia (Uruguai).

Este grupo busca asumir uno de los mayores desafíos que enfrenta hoy la tradición teológica latinoamericana en su esfuerzo por reflexionar desde la fe a partir de las prácticas de solidaridad entre y con los excluidos de nuestras sociedades. Se trata de incorporar como un procedimiento intrínseco a la construcción de su discurso teológico más propio la articulación de diversos aportes que surgen del diálogo permanente entre sujetos y saberes distintos. Estos tienen que ver con un triple nivel de aproximación a la realidad: a) las prácticas que apuntan a transformar el paradigma de la dominación por el de la reciprocidad en todos los planos incluyendo los vínculos interpersonales y de género, las estructuras de la sociedad y el cuidado ecológico de la biosfera b) la experiencia y reflexión de los cristianos en su seno y c) la reflexión académica interdisciplinar.

Ello supone un cambio en la manera de concebir el trabajo del teólogo o teóloga profesionales que, sin abandonar su responsabilidad en los aspectos de rigor científico, deberán participar de espacios que le permitan dialogar en reciprocidad sistemática con lo que surge de la vida, los dolores, las luchas y alegrías del pueblo pobre y de la reflexión normalmente informal de los cristianos comprometidos en los procesos de transformación. Como es obvio no se le puede pedir al teólogo profesional que de cuenta por sí mismo de todos los saberes implicados en dicho proceso. Lo decisivo es pasar progresivamente de una visión individualista del sujeto de la reflexión teológica a otra comunitaria no solo a nivel interdisciplinar sino también 'intersapiencial'. Se trata de generar espacios o equipos integrados por personas dedicadas a la investigación académica y otras capaces de aportar desde su experiencia a nivel de base social y eclesial. En este sentido vemos importante reducir crecientemente la separación entre el círculo de teólogos/as profesionales y los militantes cristianos de base. En este taller de Ameríndia se buscará el intercambio con otros grupos de trabajo que ya tienen una larga experiencia en los Congresos de la SOTER y abordan temas afines.

“A igreja é uma perpétuo Pentecostes”: a pentecostalidade como dimensão fundamental da igreja a partir da teologia latino americana de Victor Codina.

Gilmar Ferreira da Silva¹

RESUMO

O ocidente cristão sofre as consequências de desenvolver a compreensão da igreja enfatizando a obra do “Filho” e relegando a obra do “Espírito” a um papel “coadjuvante” de pouca visibilidade. Preponderantemente preocupa-se com questões – dogmáticas, hierárquicas sem, contudo, buscar o equilíbrio decorrente do pensamento “Trinitário-comunitário”. Nesse aspecto, o que deveria ser “cristológico” por se ocupar em relacionar a “missão do Filho” à “missão do Espírito”, se converte em “Cristomonismo”. É como se o “Filho” se bastasse solitariamente na obra da “salvação”! Para Codina a Igreja deve ser considerada como um “perpétuo Pentecostes”. Esse procedimento implicaria, por exemplo, em assegurar a tensão dialética entre cristologia e pneumatologia, contrariando as tendências de “cristomonismo” do pensamento ocidental. A “Pentecostalidade” é uma dimensão fundamental da Igreja em todos os tempos e lugares. Não se limita ao “pentecostalismo” em igrejas protestantes ou mesmo ao “Movimento Carismático” na igreja católica. A “Pentecostalidade” é respeito à diversidade; é criatividade; é espiritualidade que vem dos menos favorecidos ou excluídos da história ou das hierarquias; é denúncia profética; é memória de luta. O “Pentecostes” é mística que desconstrói o dualismo “corpo e alma” e integra o homem ao “mundo”. A igreja, como “perpétuo pentecostes” é livre, como em algumas tradições orientais, para orar “venha a nós teu Espírito”.

Palavras chaves: Pentecostes; Pentecostalidade; Igreja; Espírito Santo; Trindade

Introdução

A igreja está compromissada com a vida de Jesus de Nazaré e é, portanto uma Igreja Nazarena (CODINA, VÍCTOR, 2010, p. 21). Mas ela é igualmente compromissada com o Espírito que é derramado no Pentecoste, ela mesma é um “perpétuo Pentecostes” (CODINA, VÍCTOR, 2015, p. 85).

Essa compreensão da igreja a partir do Pentecostes limita-se, nessa comunicação, às publicações do teólogo Victor Codina. A escolha desse referencial se deveu, principalmente, ao fato de que Codina produz suas reflexões teológicas a partir do contexto da América Latina. Esse autor preocupa-se em assegurar que essa prioridade geográfica, no entanto, não opere como fator de alienação do cristianismo latino americano em relação às demais expressões da fé cristã.

Apresenta-se inicialmente um entendimento geral do tema do Pentecostes na Bíblia.

Compreende-se que dessa forma ao trabalhar uma fonte comum entre diversas expressões

1 Doutorando do programa de Pós Graduação da FAJE, Mestre em Teologia FAJE-BH, graduado em Pedagogia UFMG. Bolsista CAPES. e-mail: gilmarfate@gmail.com

da fé cristã, promova-se o fortalecimento do diálogo ecumênico. Em seguida destacam-se argumentações teológicas com maior disposição ecumênica. Busca entender como esse mesmo tema explicita ainda mais o déficit da teologia ocidental em relação à pessoa do Espírito, incluindo aquela teologia que se produz na América Latina.

Acredita-se que ao assumir as implicações resultantes de sua origem no pentecostes ou simplesmente sua “pentecostalidade” a igreja se fará realmente apta ao cumprimento de sua vocação fundamental como ícone da presença do Deus trino nas histórias da humanidade.

1. O espírito de justiça

Para compreender a pentecostalidade da Igreja e a dinâmica de sua relação com o Espírito propõe-se que seja compreender primeiramente como tal relação ocorre em Jesus. Codina destaca que no texto de Lc 4, 16-30 Jesus faz a leitura e a interpretação do texto de Isaías 61 destacando o fato de que, da mesma forma que o referente texto fala sobre a unção do Espírito sobre o profeta se orientava a missão de praticar a justiça. Os efeitos dessa unção se referem a capacidade de anunciar as boas novas indiscriminadamente aos “abatidos”, curar corações quebrantados, proclamar a liberdade às pessoas “presas” e a atuar ativamente em prol da libertação de pessoas privadas da liberdade(CODINA, 2015, p. 32).

A relação entre a presença do Espírito e a prática da justiça é uma diretiva apresentada em vários outros textos. A ação histórica do Espírito de Javé produz atos concretos de justiça entre os seres humanos: Is 32,15-17; Ez 11,17-20; 36,27-28; Jl 3,1s. O texto de Joel será, segundo Lucas, citado por Pedro para esclarecer o evento do Pentecostes.(CODINA, 2015, p. 33).

Lucas descreverá a “irrupção” do Espírito, no Pentecostes, utilizando imagens que evocam momentos de intensa experiência da justiça de Javé na história: o vento impetuoso, como o que abre o mar diante do povo na caminhada pelo deserto; as línguas de fogo, como aquele fogo que acompanhava a comunidade peregrina pelo deserto; e, além disso, a ruptura das barreiras da linguagem, com o marcante sinal da diversidade de línguas At 2,44-45; 4,32-37. (CODINA, 2015, p. 33).

Segundo Codina o Pentecostes é um momento que demonstra a contrariedade apresentada na narrativa da torre de Babel (Gn 11). Babel representa o fato de que a imposição de a “uniformização” do pensamento, em qualquer dimensão da vida humana, resulta em confusão e divisão. A diversidade de línguas ilustra, no evento do Pentecostes, que a presença do Espírito, provoca a diversidade mas, em contra partida, os resultados são a unidade e a comunhão (CODINA, 2015, p. 33).

No Pentecostes os discípulos e discípulas de Jesus são capacitados(as) e fortalecidos(as) para darem continuidade ao projeto histórico e concreto de Jesus. Os pobres deveriam ter o direito de acessarem as boas novas, as pessoas privadas da liberdade encontrariam nesses

discípulos e discípulas o aporte necessário para que se lhes promovessem a libertação. As pessoas cegas ou mesmo cegasdas serão reabilitadas a verem e, conseqüentemente, a andarem e fazerem os próprios caminhos em liberdade. A presença do Espírito na vida dos cristãos e cristãs implica no compromisso histórico de fazer o bem e provocar a libertação das pessoas vitimadas pelo mal (CODINA, 2015, p. 34).

O vento forte e impetuoso que invade o lugar onde se reuniam os primeiros discípulos e as primeiras discípulas, empodera um grupo de pessoas fragilizadas e amedrontadas. O resultado desse empoderamento, será uma comunidade igualmente fortalecida e consciente de suas capacidades de reverter histórias de opressão. São valentes anunciadores e anunciadoras da Palavra provocadora de vida (At 2,2). A ação do Espírito empodera e traz a força vital do próprio Deus. A ação criadora e vivificadora é realizada e visibilizada nos atos históricos e concretos dessa comunidade empoderada. Então, se esse Espírito é o vento de liberdade e vida que sopra em todos os lugares, esse será, também, o roteiro dessa mesma comunidade. (CODINA, 2008, p. 31)

A partir do Pentecostes, discípulos e discípulas compreendem que sua missão, como igreja, não está circunscrita espaço temporalmente aos seus conterrâneos e conterrâneas, mas à todos os povos. Isto é, onde estiverem pessoas sem voz, sem visibilidade e sem liberdade! (At 2,1-4). (CODINA, 2008, p. 31)

O para ampliar o entendimento do Pentecostes é importante frisar que, parte da frustração dos primeiros discípulos e discípulas se devia ao fato de terem assumido um discurso que condicionava o projeto apresentado por Jesus à esperança messiânica de que o Reino de Deus seria implantado na história nos mesmos moldes do histórico reino de Davi (At 1,6). No entanto, no momento de sua despedida final, Jesus rechaça tal compreensão. No Pentecostes consolida-se a compreensão de que essa restauração seria o resultado da presença ativa e intensa do Espírito, um verdadeiro batismo com Espírito Santo (At 1,4). Todos e todas serão capacitados à testemunharem igualmente em todo mundo (At 1,8; cf. Lc 24,49; At 2,33.39; Gl 3,14.22; 4,6; Ef 1,13; Jo 1,33). O Reino não é meramente uma proposição material e nem o resultado de magia. É fruto de uma “conversão interior ao Espírito”, a partir da qual podemos assumir nossas responsabilidades na história (CODINA, 2008, p. 48)

A partir do Pentecostes o discípulos e discípulas denunciam publicamente as injustiças sofridas por Jesus de Nazaré que culminam na sua morte. Mas anunciam também, que ele, em contrapartida, fora ressuscitado pelo Pai. Esse testemunho de justiça será anunciado a todos os povos, porque a injustiça afeta toda a experiência humana em todos os lugares, todos os povos (At 2,5-12). A Igreja, em Pentecostes, nasce por força do Espírito e não somente por um programa meramente humano – político, filosófico, econômico ou religioso. Não busca a imposição da uniformidade ou qualquer centralização que anule às diferenças. A igreja que nasce no Pentecostes é constituída na diversidade (CODINA, 2008, p. 48–49).

A presença do Espírito certamente define o entendimento do reino messiânico. O Espírito, que desce sobre a igreja em pentecostes, é o mesmo que capacita juízes, os reis e

principalmente os profetas a testemunharem historicamente a justiça de Deus. O cerne da mensagem profética a respeito do reino messiânico é que o Espírito encherá o futuro monarca (Is 11). Todo caminho de Jesus ao Pentecostes é construído a partir da ação do Espírito: no nascimento daquele que prepararia o caminho, João Batista (Lc 1,15); que faz de Maria de Nazaré a “bem aventurada” mãe de Jesus; que no batismo anuncia o “filho amado”(Mc 1,10; Mt 3,13; Lc 3,21; Jo 1,32); que guiará Jesus permanentemente (Lc 4,1; 4,14...). É esse mesmo Espírito que ressuscitará Jesus dentro os mortos (Rm 8,11) e capacitará a comunidade dos discípulos e discípulas a continuarem as obras de justiça de Jesus de Nazaré nas histórias dos seres humanos, no primeiro (At 2) e no segundo pentecostes (At 10)(CODINA, VICTOR, 2012, p. 77).

2. pentecostes: imagens da diversidade e da unidade

Para Codina, no Pentecostes, as imagens do vento e das línguas de fogo (At 2:48) são conotações, dentre outras, da capacitação da igreja para de viver a solidariedade e a unidade (CODINA, 1997, p. 187). Condições fundamentais para enfrentar os desafios inerentes à sua missão de promover a justiça entre os seres humanos. Segundo Codina (1997) esse é “um estilo novo da existência humana”. Um estilo que não se limita apenas a um povo ou cultura, mas é pura abertura à diversidade cultural (CODINA, 1997, p. 188).

Essa diversidade que se manifestará nas várias maneiras de compreender a esperança, será causa imediata de vários problemas enfrentados pela igreja (CODINA, 1997, p. 170). Mas a presença do Espírito torna essa comunidade unida, sensível e inquieta diante do clamor por justiça. Ela orienta sua missão para a construção de um mundo fraterno e solidário aos empobrecidos (At 2,42-47; 4,32-35) (CODINA, 2008, p. 186).

Para que essa comunidade cumpra sua missão será preciso que os discípulos e discípulas mantenham dois princípios fundamentais: o cristológico e o pneumatológico. Ela procede do Jesus histórico com sua história de lutas e suas obras de justiça, enfim, até o martírio na cruz e a ressurreição. Mas ela é também procedente do Espírito, nos Pentecostes. Essas duas pessoas atuam de forma concreta e contingente na história humana (CODINA, 1990, p. 26–27).

Em relação a obra de Jesus e a igreja, Codina afirma que há uma “continuidade descontínua ou uma descontinuidade contínua (CODINA, 1990, p. 26). A Igreja se fundamenta em Jesus, mas de uma maneira dinâmica-processual. Um processo contínuo e, portanto não se fixa na história de Jesus de Nazaré. É uma “gênesis” que inicia com o Jesus histórico, passa pela cruz e pela ressurreição e segue pelo Pentecostes (CODINA, 1990, p. 26). Aliás essa Igreja será um “perpétuo pentecostés” (CODINA, 2015, p. 85).

Essa comunidade que nasce no Pentecostes é proveniente do alto, da efusão do Espírito, ela não se limita pelos critérios de qualquer sociologia religiosa. Para Codina esta

comunidade, pela força do Espírito, nasce de um lugar improvável. Humanamente, de um local em condições estéreis, de morte e de nada. A igreja nasce de “um povo insignificante e pobre”. O Pentecostes é uma nova criação (CODINA, 1990, p. 28).

Como nova criação, a Igreja se compreende como um Pentecostes “renovado e contínuo através do tempo”. Ela tem consciência de que toda sua vitalidade é fruto do Espírito (CODINA, 2008, p. 92). Neste aspecto, seria necessário sistematizar o conhecimento a respeito do Espírito para compreensão da própria igreja. Mas para Codina, tal pneumatologia deveria se aprofundar “também em chave pneumática como condição necessária de acesso a Cristo, como mediação que prepara os caminhos do Senhor na criação, na história, nas pessoas e na própria Igreja.” (CODINA, 2012, p. 75).

A igreja que nasce no Pentecostes se opõe a uma religiosidade desassociada da vida. Que esteja totalmente aquém dos problemas e das necessidades vitais. Uma religiosidade que promova a experiência espiritual e a cura em todas as dimensões da vida humana. Uma religiosidade festeira, alegre e inclusiva (CODINA, 2012, p. 73-74).

O Espírito do Pentecostes age livre e concretamente na vida da igreja local. Promove sua autonomia e liberdade frente a sua realidade própria. Produz uma teologia local, uma liturgia que expressa uma espiritualidade particular. A própria pastoral será resultado dessa liberdade. O mesmo mistério pascal é vivido de maneira diferente, no entanto, promove igualmente a fé, a comunhão e a vida da igreja (CODINA, 2008, p. 135).

Codina amplia a significação do evento e considera que a igreja exerce um “Pentecostes cósmico”. Com percepções oriundas diretamente das teologias orientais, considera que tal Pentecostes equivale a fazer o Reino de Deus uma realidade que afetará todo o mundo (Fédorov), não somente os seres humanos. O mundo seria semelhante à Sarça Ardente, envolvido inteiramente no “fogo” do Espírito. Todas as coisas seriam “eucaristizadas” e participariam do grande banquete escatológico (Clemente)(CODINA, 2008, p. 220).

As dimensões de justiça e harmonia devem se estender ao universo como um todo. São “frutos autênticos do Espírito do Senhor”. Consequentemente, os dons do Espírito não possuem caráter meramente individualistas, mas também social e cósmico. Diz respeito aos seres humanos e ao mundo, nossa casa comum (CODINA, 2015, p. 64).

Conquanto a Igreja seja constituída por homens e mulheres que, em suas limitações, cometem e sofrem as consequências dos pecados, ela é, segundo Codina, um Pentecostes renovado. Essa Igreja Pentecostes é ícone do Reino e teofania de Deus na história dos homens. Ela é a comunidade escatológica que antecipa os novos céus e terra. (CODINA, VÍCTOR, 2008, p. 99)¶. A igreja que nasce no Pentecostes tem clareza de sua missão e faz de sua pentecostalidade a marca que registra sua presença no mundo.

Conclusão

A pentecostalidade é condição fundamental do “ser/estar igreja no mundo”. Uma das

implicações fundamentais é o fato de viver em diversidade. Diversidade que, para além de meramente caracterizar sua missão, define seu modo de ser: é Igreja, enquanto diversa.

A diversidade que consiste da celebração da alteridade não somente no seio da fé cristã. Promove o encontro com as espiritualidades expressas nas culturas dos povos. Compromete os discípulos e discípulas com todo o mundo criado. É espiritualidade cósmica.

A pentecostalidade é compromisso com a justiça e luta constante pela vida. A igreja é um pentecostes perpétuo, continuado, dinâmico e criativo. É instituição histórica, mas que não se prende ou se limita a um único modo de ser. É sempre novidade (Lm 3, 23).

Referências

CODINA, V. *Creio no Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____, V. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Maliaño: Sal Terrae, 2015.

_____, V. *“No extináis el Espíritu” (1Ts 5,19): Una iniciación a la Pneumatología*. Santander: Sal Terrae, 2008.

_____, V. *Para comprender La Eclesiología Desde America Latina*. Navarra: Verbo Divino, 1990.

_____, V. Prioridade teológico-pastoral da pneumatologia hoje: “o Espírito precede a vinda de Cristo” (São Basílio). *Perspectiva Teológica*, v. 44, n. 122, p. 69–86, 2012. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1592/1942>>.

_____, V. *Una Iglesia nazarena*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2010.

A teologia feminista e sua contribuição no processo evangelizador latino-americano.

Jaci de Fátima Souza CandiOTTO¹

Resumo

A comunicação tem como objetivo fazer uma análise da participação histórica das mulheres no processo evangelizador do continente latino-americano, assim como da singularidade da reflexão teológica que dele se desdobra. Trata-se de mostrar que o surgimento de uma teologia em perspectiva feminista nas últimas decas, é resultado da convergência de movimentos que têm como foco e preocupação tanto a condição invisível das mulheres na Igreja quanto sua condição de exploração e pobreza na sociedade. A partir do *movimento de mulheres*, do *feminismo* e das *Comunidades Eclesiais de Base* as mulheres passam a se destacar como sujeitos da reflexão teológica, preenchendo aos poucos uma lacuna histórica nessa área, principalmente entre as mulheres leigas. Sua irrupção no fazer teológico tem ampliado consideravelmente o campo de problematização teológico bem como seus objetos de estudo, uma vez que relegadas à sombra do não-dito, do não-escrito e do esquecimento, as mulheres passam a fazer teologia a partir de um olhar diferente, de questões que vinculam sua própria experiência do sagrado e sua atuação na Igreja.

Palavras-chave: Teologia Feminista, Igreja, evangelização

O intuito desta comunicação é fazer uma análise contextual e histórica a respeito da trajetória da articulação entre Mulheres, Teologia e Libertação, com ênfase peculiar ao surgimento da teologia feminista e seus principais desdobramentos, como a teologia feminista da libertação.

Observaremos que nos últimos decênios a realidade histórica e social das mulheres, herdeira do patriarcado colonial na América Latina, tem sido questionada e paulatinamente transformada pelas organizações e movimentos de mulheres. Nesses movimentos e organizações procura-se mostrar que homens e mulheres necessitam buscar relações e formas de vida harmônicas e equitativas. A emergência dessa nova consciência tornou possível identificar o aspecto temerário do desequilíbrio das relações de gênero. Fundamentada na identificação desse desequilíbrio, assenta-se a proposição da mudança na maneira de pensar e o questionamento do modo de comportar-se nos diferentes segmentos da sociedade.

Constituinte da cultura humana, a comunidade cristã configura espaço significativo de tomada de consciência a respeito da reavaliação das relações entre homens e mulheres na reflexão teológica e eclesial. Uma maneira de a comunidade inculturar o Evangelho é estar

¹ Prof^a do Mestrado em Direitos humanos e políticas públicas (PUCPR) e do curso de Teologia da mesma Universidade. Pós-doutorado no Institut Catholique de Paris, França (2014-2015). Doutorado em Teologia (2012) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituição financiadora da pesquisa CNPq. Email: jacicandiotto@gmail.com

atenta à emergência de novas realidades e transformações culturais. Uma delas tem sido caracterizada pelo surgimento no último século do movimento feminista. Esse movimento, sempre complexo e multifacético, permitiu uma releitura de várias dimensões da realidade a partir de saberes como história, sociologia, educação, antropologia e teologia.

Os movimentos feministas e movimentos de mulheres na América Latina, sobretudo no Brasil, “abriram possibilidades e oportunidades para que mulheres, em sua multiplicidade de vivências, pudessem exercer o seu direito de participação política e social na busca por reconhecimento, igualdade e transformações sociais (CAMPOS, M.L.2017, p 36).

No caso da teologia, veremos que a perspectiva feminista não somente proporcionou às mulheres o ingresso expressivo numa reflexão milenarmente quase exclusivamente de homens, como também engendrou novas possibilidades de leitura em relação aos textos sagrados, aos documentos do Magistério e a dimensões importantes da teologia sistemática. Dentre essas possibilidades, sobressai a de uma teologia feminista crítica da libertação.

Nos seus primórdios a teologia da mulher visava somente a mudança dos agentes sociais de poder e jamais o questionamento do próprio poder. Inconsequente seria a substituição de uma sociedade machista por uma sociedade feminista; ou ainda, o deslocamento de uma cultura patriarcal por uma cultura matriarcal. No entanto, foi essa proposta que prevaleceu nos anos 1950.

Uma reflexão propriamente feminista, e não somente da mulher, postula ser insuficiente a mera substituição do exercício do poder nas diferentes dimensões da cultura, inclusive na Igreja católica. Em vez de ser abordada a riqueza que as interações entre homens e mulheres propiciam na reflexão teológica e na prática eclesial, estariam sendo enfatizados somente efeitos de superfície.

Segue-se a necessidade de investigações consistentes sobre a emergência das mulheres na Igreja tanto como sujeitos de reflexão como objetos de pesquisa. Jamais se trataria de salientar a polarização pela subtração dos homens e pela exaltação ingênua das mulheres. Antes, almeja-se avaliar o percurso histórico da questão com o escopo de propor caminhos alternativos de convivência humana, de modo a assumir conscientemente a diferença do outro e não a excluí-lo como exterioridade.

A discriminação das mulheres na prática eclesial e na reflexão teológica é constitutiva de outras dimensões da cultura ocidental, tais como a ciência, a política, a economia, a educação e as relações de trabalho. Daí as questões indispensáveis a serem tratadas: o que as mulheres têm feito para mudar sua condição nessa situação cultural? Quais movimentos de resistência questionaram seu status na prática eclesial e na reflexão teológica?

No aspecto missionário da Igreja católica, as mulheres são protagonistas de evangelização em diversos setores tais como nas Comunidades Eclesiais de Base, na catequese, nas pastorais, na educação, etc. Sua atuação apresenta-se comumente como expressão genuína da presentificação dos princípios do Evangelho. Por essas e outras razões é incompreensível a permanência de assimetrias eclesiais que até hoje relegam as mulheres

em condição de inferioridade.

A teologia feita por mulheres na América Latina para além de sua relação profunda com a Teologia da Libertação, se abre ao diálogo com outros contextos e outras teólogas também do mundo desenvolvido, cuja análise transcende a mediação de gênero e procura uma reconstrução das próprias bases neotestamentárias de uma libertação feminista.

Sempre tem sido indiscutível a participação das mulheres em diferentes atividades da Igreja: nas ações missionárias, nas pastorais, na animação das comunidades, na leitura popular da Bíblia, entre outras. Elas são apontadas como protagonistas na missão evangelizadora pelas principais Conferências da Igreja Católica na América Latina, sobretudo a de Puebla (DP 843). No entanto, o surgimento de mulheres teólogas com uma reflexão diferente da teologia tradicional tem sido objeto tanto de entusiasmo como de estranhamento.

Portanto, “o aparecimento da **outra voz** na teologia começa a atenuar uma longa ausência e enriquecer uma tarefa que já resulta impensável sem incluir as mulheres como sujeitos de reflexão”. (ELIZONDO, F. *apud* AZCUY, V. R., 2001, p.12). O que indica que a irrupção das mulheres na teologia representa um dos principais desafios ao cristianismo de nossa época, já que sua importância na história da Igreja foi milenarmente relegada à sombra do não-dito, do não-escrito, do esquecimento.

O aspecto decisivo dessa irrupção é a teologia elaborada na ótica das mulheres, que “reflete, de um lado, o acesso das mulheres à teologia, sua passagem de objeto a sujeitos de reflexão teológica; e exprime, de outro, o seu medir-se com os problemas que o movimento das mulheres levanta para o cristianismo e para as estruturas das comunidades cristãs.” (GIBELLINI, R. 1992, p. 125)

Importante para essa teologia não é propriamente a reflexão **sobre** as mulheres, mas “reler a vida e o mundo na ótica das mulheres”. (BRUNELLI, D. 1988, p. 22.) No caso das teólogas latino-americanas, trata-se de elaborar essa leitura a partir das mulheres pobres. Nas palavras de Brunelli, é a atenção dada ao que as mulheres indígena ou negra, agricultora ou operária, doméstica ou prostituta tem a dizer sobre educação, saúde, terra, sexo, religião, trabalho? E procurar entender qual a sua experiência de opressão e resistência e qual a sua proposta de luta libertadora?” (BRUNELLI, D. 1988, p. 23)

Desta forma, as mulheres que refletem, partilham com outras irmãs suas lutas pela libertação e, além disso, “são cristãs e teólogas, empenhadas em suas comunidades e numa reflexão de fé”. (GIBELLINI, R. GIBELLINI, R. 1992, p. 80). Essa teologia não segue a sistematicidade da teologia acadêmica; é um fazer teológico que procede por fragmentos, mais narrativa que argumentativa. Trata-se de uma teologia contextualizada que pressupõe militância e compromisso.

As mulheres almejam ver-se representadas no discurso teológico com suas próprias

elaborações, com o ponto de partida de suas experiências de mulheres, convencidas de que sua visão de mundo, das relações humanas e de Deus pode ser diferente da dos homens e, nesse sentido, pode questioná-la ou propor-lhe uma nova contribuição.

O desenvolvimento de uma teologia pela ótica das mulheres na América Latina está vinculado a fatores sociais e eclesiais:

os movimentos de libertação sócio-políticos; a organização das mulheres em vários setores da sociedade; a nova consciência eclesial e a participação ativa das mulheres na Igreja; as mudanças na posição oficial da Igreja em relação à mulher a partir de Pio XII e, sobretudo com João XXIII (*Pacem in Terris*) e com o Vaticano II (*Gaudium et Spes*). (BRUNELLI, D. 1988, p. 14-15).

Lembra Brunelli que em meados da década de setenta, quando se celebrava o Ano Internacional das mulheres (1975), o Sínodo dos bispos (1974) e é publicada a *Evangelii Nuntiandi* (1975), inicia-se uma reflexão mais sistemática e abrangente sobre as mulheres na Igreja. (BRUNELLI, D. 1988, p. 18-19). No entanto, a teologia feita na ótica das mulheres não partiu das grandes conferências e encíclicas e sim das próprias mulheres, religiosas e leigas, em congregações e comunidades de base.

Considerações

Como foi observado neste ensaio, uma das especificidades da teologia feminista na América Latina é a participação efetiva destas teólogas nos movimentos eclesiais, o confronto permanente com a prática de emancipação das mulheres das estruturas patriarcais, a preocupação constante com a transformação da realidade das mulheres a partir de uma reflexão teológica que faça sentido e que realmente traga novas luzes para a experiência cotidiana de opressão e sofrimento. Na América Latina, o labor teológico das mulheres ainda é indissociável de seu engajamento junto e com os pobres e excluídos da sociedade.

A militância dos movimentos feministas e as suas produções teóricas foram fundamentais para a luta das mulheres no interior da religião, particularmente do cristianismo. Instigaram o aparecimento de um pensamento teológico feminista que refletisse também o papel e o lugar da mulher na igreja e seu reconhecimento na missão da mesma, preenchendo, assim, aos poucos uma lacuna histórica nessa área, principalmente entre as mulheres leigas.

A irrupção da mulher no fazer teológico tem ampliado consideravelmente o campo de problematização teológico bem como seus objetos de estudo, uma vez que relegadas à sombra do não-dito, do não-escrito e do esquecimento, as mulheres passam a fazer teologia

a partir de um olhar diferente, de questões que vinculam sua própria experiência do sagrado e sua atuação na Igreja.

Referências

III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Puebla: A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Texto oficial da CNBB. 5ª. ed. Petrópolis, 1983.

AZCUY, V. R. El lugar teológico de las mujeres, *Proyecto*, n. 39, 2001.

BRUNELLI, D. *Libertação da mulher: um desafio para a igreja e a Vida Religiosa na America Latina*. Rio de Janeiro:CRB, 1988.

CAMPOS, M.L. *Feminismo e movimentos de mulheres no contexto brasileiro: a constituição de identidades coletivas e a busca de incidência nas políticas públicas*. Disponível em <https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/viewFile/27310/pdf>

Acesso em 25/07/2018.

GIBELLINI, R. *A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista*. In: LUNEN-CHENU, M.T; GIBELLINI, R. *Mulher e Teologia*. São Paulo: Loyola, 1992.

Criterios para una interpretación teológica de la coyuntura actual de América Latina y el Caribe”.

“Y DIJO: ESA VIUDA, QUE ES POBRE, HA ECHADO MAS QUE NADIE” (Lc 21,3).

Alejandro Ortiz

En esta coyuntura

El objetivo de esta ponencia es presentar algunos criterios de interpretación teológica para la realidad latinoamericana y caribeña. ¿cómo leer la injusta y terrible realidad que sufren los pobres desde la fe cristiana? ¿A que estamos llamados como seguidores de Jesús de Nazaret en esta coyuntura latinoamericana? Que como toda coyuntura es el punto que en que se tocan dos líneas o elementos. Para mí la coyuntura que está en juego en estos momentos es la que toca, por un lado las consecuencias, reacomodos, replanteamientos, reorganizaciones globales que hace el capitalismo que vive una crisis como jamás la había vivido, y por otro lado las expresiones, organizaciones, resistencias, pequeñas victorias, que hacen los pueblos excluidos para una vida mejor.

Ante un capitalismo que ya demostró que no funciona para las mayorías, que el comercio libre verdadero, que defiende y propaga ideológicamente, el “real”, el factico, el que en verdad existe y funciona es un capitalismo criminal. Con sus tres rostros que lo constituyen. El de las transnacionales, el del orden criminal y el de los multi y milmillonarios. Las transnacionales y su libre comercio global han logrado sus enormes ganancias por violar los derechos de sus trabajadores y jugar sucio a nivel mundial. Walmart no solo explota a sus trabajadores sino además impide el comercio pequeño, H&H o Zara explotan en condiciones esclavistas a sus costureras, Nike y sus niños esclavos metidos en un barco y un largo etc. En tanto el orden mundial criminal que muchas veces se pierde entre las mismas transnacionales es aquel que genera millones de dólares y euros gracias al narcotráfico, la trata de personas, la esclavitud, el comercio ilegal de órganos, de arte y de armas. Este capitalismo gore (por su alta carga de violencia y de sangre) gana dinero con los cuerpos de las personas, por eso es un biocapitalismo criminal. Es el rostro más cruel y terrible de los tres. Y el tercero es el capitalismo financiero que no produce riqueza real y distributiva sino solo la concentra en pocas manos. Es el 1% mundial denunciado por OXFAM. Pero para que estos existan se necesitan múltiples mecanismos nacionales, internacionales y globales para poder multiplicar el dinero. Se necesitan cámaras de políticos para aprobar leyes y libertades para que el dinero fluya y no se quede en los territorios nacionales. Pecado que han pensado y pagado nuestros presidentes latinoamericanos más de una vez. Se necesitan policías locales e internacionales que protejan el dinero que fluye libremente. Nosotros los normales solo sabemos esto

ante los más enérgicos controles en nuestras cuentas bancarias y en nuestros impuestos. Los millonarios no lo saben. W. Buffet, uno de los diez hombres más ricos del mundo, decía irónicamente que su secretaria pagaba más impuestos que él. Y se necesitan sistemas técnicos, electrónicos, virtuales, digitales para mover el dinero y protegerlo en islas y paraísos fiscales y ahí hacerlo crecer. Recordemos los nombres gracias a los Panamapapers. Este es el capitalismo que si bien sigue produciendo riqueza para esas 2,000 personas aproximadamente que mueven y controlan al mundo, en realidad ya no resiste esta dinámica, cada vez demuestra de forma más clara su ineficiencia y crisis global y cada vez le cuesta más justificar esta dinámica económica global.

Ante esta dinámica tenemos la otra línea de la coyuntura. Una línea más delgada, más sutil, más vulnerable. Es la de abajo. La de los movimientos sin tierra, sin techo, sin comida, sin derechos. Son la gente que se organiza para caminar juntos y gritar sus derechos. Los indignados, los occupy, los yo soy132, los zapatistas, los sin nombre. Es falso que no hemos hecho nada ante el gigante que nos aplasta. Al contrario, tenemos una larga tradición de lucha y resistencia. Solo que no tenemos dinero ni la infraestructura para organizarnos, los medios de comunicación no difunden nuestra información solo tenemos celulares con redes sociales y a veces ni eso, solo nuestra voz, que corre de persona en persona logrando una comunicación mínima pero eficaz pero por instantes. Es la organización popular, la sociedad civil organizada, las ongs, o ahora organizaciones civiles, pero también es la gente de a pie, esa que no cree ya en nada o no tiene información, pero sabe cuándo actuar y poner un hasta aquí. Como en México recientemente.

Esta es la coyuntura latinoamericana ¿Qué se está haciendo frente un capitalismo herido que se vuelve más violento y voraz? Es obvio, palpable a nivel mundial que el sistema capitalista no sirve. Sus gobiernos empiezan a hacer atrocidades porque el sistema no les permite cambiar. Violencia contra los niños migrantes, contra los migrantes africanos en las costas europeas. El rey está desnudo. Goliat esta mareado, desubicado frente a las miles de piedras que ha recibido de nuestra parte, pero sigue siendo Goliat, sigue estando enorme, y una vez más puede resurgir de las cenizas.

Y en este momento nos encontramos con un elemento novedoso. El pontificado de Francisco. Durante treinta años la iglesia católica –la clerical e institucional- estuvo al lado de ese capitalismo. Como en tiempos romanos la iglesia se alió con el poder imperial. Y fue cuando más sucia y deshumanizada se volvió. Ahora tenemos un papa de nuestro lado. El también ha arrojado sus piedras al gigante. Pero él también está cansado y también esta golpeado.

De ahí que formulo estamos en un mundo propicio para derrumbar al gigante. En esta coyuntura está confluyendo tres cosas los últimos momentos de la primavera política latinoamericana y sus movimientos sociales de resistencia, la tremenda crisis capitalista y el pontificado de Francisco ¿Qué estamos haciendo para tirar al sistema? ¿cuál es nuestra es-

trategia? Hacemos reuniones, pero de forma separada, fragmentada, sin táctica. Vamos bien en lo ecológico, gracias a Leonardo, a la laudato si, a Francisco y miles de esfuerzos eclesiales y sociales en este sentido. Ahí va paso a paso la economía solidaria, pero ¿y todo lo demás?

Una pequeña reflexión

Desde esta coyuntura propongo una reflexión que nos ayude a consolidar nuestra postura socio-eclesial y que termine en una estrategia global. Por eso divido esta ponencia en cuatro partes. La primera trata de responder en forma breve y puntual la pregunta ¿qué está pasando en el mundo y en América Latina y el Caribe? Y ¿cuáles son las claves para interpretarlo? Se busca generar un breve esquema de comprensión interdisciplinar sobre la realidad actual.

La segunda parte es una breve exégesis del texto lucano sobre la limosna de la viuda. Este texto, como todo el evangelio de Jesús, nos iluminará dándonos elementos para saber re-leer la realidad del mundo y de nuestro continente.

Es entonces que presentaré, también brevemente, algunos criterios desde donde podemos interpretar nuestra realidad. Algunos de estos criterios son ya viejos, otros pocos conocidos y otros de son de nueva formulación. Son criterios interdisciplinares, es decir que nacen desde ciertas perspectivas y disciplinas de análisis, nacieron desde la filosofía, la sociología, la antropología, la teología, etc., pero no se quedan ahí sino que se encuentran y se interrelacionan, buscando comprender e interpretar la compleja realidad desde la fe cristiana.

La cuarta y última parte escribiré, de forma sucinta pero espero clarificadora, un ejemplo de todo lo anterior. Será un ejemplo de la realidad de dónde vengo que es la realidad mexicana. Se trata de los desaparecidos por la violencia del narco y el gobierno. Y se tratara de leer esta terrible y cruel realidad desde los ojos de la fe cristiana.

1. La realidad

Vivimos en un mundo muy complejo y difícil para las mayorías del planeta. Interpretarlo no es fácil. Hacerlo desde la fe es aún más complicado. Sin embargo, es nuestro deber. Una *“ecclesiasemperreformanda”* implica una *“cogitatioemperrenovatum”*. Bajo esa lógica necesitamos saber que está pasando, explicarlo y después interpretarlo.

Que están pasando

Vivimos en un mundo muy difícil de vivir bien y dignamente. Lo hemos convertido en espacios donde la vivencia resulta tan ardua que la vivencia se convierte en pura supervivencia y que la con-vivencia resulta a veces imposible. Es difícil vivir en un mundo donde por ser varón tienes más facilidades, oportunidades y mejores ganancias que por ser mujer. Es difícil vivir en un mundo donde si eres de la ciudad no serás de entrada indiscriminado o excluido como alguien nativo, indígena, afroamericano o de un pueblo originario. Es difícil vivir en un mundo donde la ropa y accesorios de marca condiciona el tipo de relación humana, es difícil vivir en un mundo donde trabajas ocho o más horas diarias con un sueldo muy bajo en un empleo con las 3 D (dirty, damage and denigrate): sucio, peligroso y antihigiénico. Es difícil en las ciudades con cada vez más autos, más contaminación, más cansancio. Es difícil vivir atrapado en una oficina diez horas o más, cansado, estresado, neurotizado y con la eterna sensación de que nunca alcanza el tiempo. Es difícil vivir en nuestros barrios donde hay peligro a ciertas horas o en ciertos lugares o esquinas, donde no se confía en el otro, donde la violencia es una característica de lo cotidiano. Es difícil porque así lo hemos dejado que sea.

Vivimos en un mundo tremendamente injusto y desigual. El 82% de la riqueza generada en el mundo la tiene solamente 1% mundial. Los ricos cada vez son más ricos y los pobres son cada vez más empobrecidos. Cada dos días nace un nuevo millonario. En el mundo eso significa que hay 2,043 milmillonarios. Oxfam fue claro: “la riqueza creada puede acabar 7 veces la pobreza extrema del mundo”. Y esto lo hace tremendamente estúpido. De los diez países del mundo con mayor desigualdad 8 son latinoamericanos: Haití, Honduras, Colombia, Brasil, Panamá, Chile, Costa Rica y México.

Vivimos en un mundo devastado y depredado ecológica y mundialmente. Existe una estrecha relación entre pobreza y vulnerabilidad ante el cambio climático. Además de la violencia el cambio climático empieza a ser factor para el aumento de la migración forzada. El shock por el agua será en 2025. Aunque ya empieza a existir la posibilidad de abandonar ciudades por la falta de ella. La ONU ya tiene cálculos de cuantos millones de muertos habrá por causas de desastres naturales. A pesar de eso el capitalismo extractivista no para su daño, la minería sigue siendo la gran explotación en AL desde tiempos de la conquista y sigue como si nada. El petróleo sigue siendo el gran negocio con 1,720 millones de millones que enriquece a pocos, después el oro sigue siendo la extracción más importante en el mundo con 170 millones de millones, para algunos autores esta es la verdadera razón (junto con el narcotráfico) de la violencia en México. Los estados donde hay más asesinados, desplazados, desaparecidos, son los estados donde hay más oro.

Vivimos en un mundo patriarcal, machista, misógino y además homofóbico. Para Sayak Valencia el elemento patriarcal y machista explica porque el neoliberalismo ge-

nera tanta violencia. En un mundo donde el macho/patriarca no puede “llevar” dinero a la casa entonces “deja” de ser hombre. Y entonces tiene que entrar a cualquier lado a “trabajar” siendo las redes del narcotráfico donde más hay espacio. Este mundo machista y patriarcal mata a las mujeres porque si, solo por ser mujeres. Cada día hay entre 20 y 30 feminicidios en AL. Entre 12 y 13 son solamente en Brasil entre 7 y 12 son en México y El salvador, Honduras y argentina se pelean los siguientes lugares. Las humillan, las golpean, las violan, hasta asesinarlas. Nos contaban los sacerdotes que protegen a los migrantes que una mujer de Honduras a USA puede ser violada 14 veces. Hay un violentómetro para medir el tipo de violencia hacia ellas.

Vivimos en un mundo muy violentado. Con altas y muchas expresiones de crueldad. Desaparecidos, asesinados, “pozoleados”, colgados, explotados, atropellados. Las ciudades más violentas de nuestro continente son Caracas, Acapulco, San Pedro Sula, Ciudad Victoria, El Salvador, Rio Janeiro, Natal, Belem en Brasil. La Unicef nos dice que un niño cada cinco minutos muere en situaciones de violencia. Y la REDIP comenta que cada día 7 niños son víctimas del narco en México. Ahora los niños migrantes que son separados de sus familias. Lo peor es que esto es legal. De ahí que la TL no debe cambiar lo que han dicho sus padres y madres fundadores/as, el primer paso para hacer teología es la indignación ética y la *rabia solidaria* por la situación que deben vivir los pobres y las víctimas de la historia, situaciones injustas que no debería vivir nadie.

Vivimos en un mundo donde la democracia solo existe en pocos países y lugares. Lo que hay en AL son golpes de estado, antes militares o ahora parlamentarios o legislativos. Desde Lugo hasta Lula. Hay fraudes, corrupción. La derecha tomo y arrebató el poder en AL y el mundo. Los Macri, los Temer, ahora los Duque llegaron, aunque también llegaron los presidentes burdos, ignorantes y estúpidos como en el caso de Trump y de Peña Nieto en México. Increíblemente después de casi 70 años de dictadura perfecta y 18 años de guerra civil, México con AMLO se vuelve esperanza latinoamericana. Aquí tal vez lo más importante no es AMLO sino que la gente demostró estar harta de la realidad mexicana y voto por un cambio. Votaron de 85 millones de votantes cerca de 55 millones o sea el 63% de electores, como nunca en nuestra historia. 30 millones votaron por AMLO. Solo esperamos que voltee a AL y aprenda de nuestra caminata. Por cierto este uno de los temas pendientes desde la TL, no hemos podido analizar nuestra propuesta de cambio social, la que se creó en los ochenta y vivimos a principios del siglo no ha dado el resultado que planeamos.

Vivimos en un mundo todavía colonizado, racista, clasista, dividido, esclavista. Todavía aceptamos empleos mal pagados, con muchas horas, peligrosos o en constante riesgo, humillantes, enfermantes, pero aun así es mejor tener empleo que nada. Todavía hay niños en el mundo trabajando en el mundo y en América latina. Todavía decimos “servidumbre” a la gente que nos ayuda en las tareas domésticas, todavía les compramos ropa especial de “criada” o “criado”. Los migrantes saben que trabajaran en los trabajos que nadie acepta,

a precio muy bajo que se vuelven una fortuna cuando lo envían a sus familiares.

Y si era difícil con-vivir ahora con la digitalidad se ha vuelto peor. Jóvenes y adultos encerrados en su celular, en sus pantallas, accediendo a mil lugares virtuales y aislándose del mundo real. De 6 a 9 horas diarias viendo una pantalla. Mundos callados, cada quien, en su dispositivo, tal vez viendo y riéndose de lo mismo, escuchando la misma música y los mismos videos. Los jóvenes y los niños ya no preguntan ¿cómo se hace? Ahora se ve un tutorial en youtube. La gente ve netflix cada quien en su cuarto. Las redes sociales son las que están configurando la estructura para pensar el mundo y comprenderlo. Se combina un nuevo lenguaje entre señas, caritas y letras. No se lee se navega disminuyendo la capacidad de concentración. Y, aun así: cada vez hay más gente que se siente sola, aislada, abandonada, deprimida, posiblemente suicida. Veamos el caso extremo de Japón.

Vivimos en un mundo que sigue creyendo en Dios, pero no es practicante sobre todo en el cristianismo. En el cristianismo empiezan a existir creyentes vacíos, donde se auto-nombran cristianos o católicos, pero no saben nada de lo que implica esto. Son católicos sociales sin conocimiento alguno de su fe o religión, pero sobre todo no les importa. Esto es diferentes a los agnósticos, ateos o simplemente los no practicantes o ahora a los indiferentes religiosos. Es obvio se fortalecen los conservadurismos, los abusos sexuales y de otro tipo, los fundamentalismos, pero también las creencias libres, buscando nuevas opciones y fes

La economía de los pobres la sostiene el migrante, el trabajador de la calle, las trabajadoras domésticas, los jóvenes que estudian y trabajan. La gente vende comida en la puerta de su casa, vende bolsas, zapatos, recipientes lo que sea hasta su sangre. Se organiza en tandas, tequios, mingas. Se estira el dinero y se aprieta el cinturón, pero aun así es capaz de sonreír, amar y luchar. Esta es la fuerza de los pobres y su gran sacramentum-misterio.

Claves para comprender el mal común

Nos pueden ayudar tres claves para comprender lo que está pasando. Una histórica, una filosófica y una antropológica

La histórica comprende las cuatro etapas del capitalismo. La fabril, militar/neoliberal, la financiera y la digital. Todas estas expresiones co-existen aunque la fabril es la más enferma y se está muriendo de senectud. La neoliberal se ha muerto varias veces y la han resucitado las mismas veces, la financiera es la actual reinante y la más nueva es la digital robotizando el mundo laboral. Esto nos ayuda a comprender el mundo laboral hoy. La crisis del mundo obrero, las grandes corporaciones transnacionales neoliberales que han vuelto multimillonarios a sus dueños, así como la financiera que ha decretado la muerte del trabajo en sí. Y ahora la robotización dejara a un lado los pocos empleos que hay.

La clave filosófica es el concepto del “mal común” de Ignacio Ellacuría. Él dice que estamos en sistema donde el mal prevalece y se difunde, y que como todo sistema no solo reproduce o multiplica el mal, sino que hace que cosas buenas se vuelvan males. Envilece a los hombres estructuras del mal. De ahí que para él la bondad es doblemente una bendición ya que va contracorriente y además genera esperanza en un mundo sin ella. Esto nos permite ver la acción de los pobres desde otra mirada. Qué hacen ellos y ellas en un ambiente social destinado a generar el mal, a generar violencia, deshumanización. Muchos de ellos caen en esta dinámica y como es lo normal actúan normalmente promoviendo el mal, sin embargo, muchos de ellos logran salir de esta espiral y buscan nuevas soluciones. Hacen todo lo posible para que los hijos estudien, hacen todo lo posible para que no caigan en los vicios y en las bandas, hacen todo lo posible para no perder la dignidad en el trabajo. Se lucha para sobrevivir, pero también sobre todo se sobrevive de forma honesta, buena, compasiva, justa, eso es doblemente liberador. Por eso desde el mal común las buenas acciones de ellos y ellas generan esperanza y alegría antes las miles de formas que hacen para lograr una buena y digna vida.

La tercera clave es la antropológica. La violencia, el stress laboral y la tecnología son parte de un triángulo vicioso que está llevando a un nuevo planteamiento sobre el ser humano. No hablamos de cómo se está creando nuevas estructuras sociales (a través de las redes) ni de las nuevas enfermedades como el FOBO (el miedo a perderse algo en las redes) ni de las nuevas utopías antropológicas donde los millenials serán los nuevos emprendedores de un nuevo mundo. Hablamos de algo más real, más importante y más deshumanizador. Se habla del ser humano post-orgánico donde la tecnología terminará siendo insertada en los seres humanos para convertirlos en hombres y mujeres digitalizados, sin errores, sin enfermedades comunes, siempre con acceso, siempre conectados, unos verdaderos ciborgs. Se habla del ser humano burned, el ser humano ciudadano siempre cansado, siempre endeudado, siempre estresado, neurótico, depresivo, suicida. El sistema genera este tipo de clase media. Para no perder su trabajo de oficina, para no perder sus vacaciones, para no perder sus prestaciones sociales entra en una dinámica laboral que lo va quemando literalmente poco a poco. El capitalismo actual está quebrando la estructura del ser humano actual. La peor versión es la de los asesinos, sicarios, miembros de cárteles. En ellos matar al otro es normal, asesinar al inocente es parte de su trabajo, la crueldad es parte constitutivo de su ser. Es el mal común encarnado. Pongo ejemplo de un joven atrapado recientemente que en su tiempo libre era dj pero su trabajo cotidiano era “pozolear” es decir desintegrar personas en ácido. El narra que lo llamaron a trabajar para pozolear unas personas, eran unos estudiantes de cine que estaban en el lugar equivocado haciendo su tarea. El cartel los confundió con una banda contraria y los mato, al darse cuenta de su error llamo al dj para que hiciera su trabajo. El narra que primero deshizo en parte los cuerpos de los estudiantes y después los deshizo en acido. Apunta que hizo lo más rápido este trabajo para estar con su familia. Sabemos esto porque lo presumió con un lenguaje clave en su Facebook. Es interesante notar que lo escri-

bió feliz ya que tenía dinero para llevar a su hija al cine al otro día. Ejemplos hay miles

2. El criterio evangélico

Tenemos que recurrir a los evangelios para encontrar luz que ilumine nuestra realidad. Hemos escogido el texto de la limosna de la viuda en el templo. Creo que su mensaje es claro y contundente para nuestros objetivos. La perícopa completa (Lc. 21, 1-4) dice:

“1 Alzando los ojos vio a los ricos que echaban sus donativos en el arca del templo. 2 Vio también a una viuda necesitada que echaba un par de céntimos. 3 Y comentó: Les aseguro que esa viuda pobre ha echado más que nadie, 4 porque todos éstos han echado como donativo de lo que les sobra, mientras ella, en su necesidad, ha echado todo lo que tenía para vivir”

Para evitar una superficial e incorrecta interpretación del texto debemos acercarnos a él de forma histórica-crítica. Para ello seguimos a Joseph Fitzmyer (2005, p. 207-211), considerado como uno de los mejores exegetas del texto lucano.

La interpretación “normal” y “clásica” de éste texto es la que SOLAMENTE ubica una preferencia de parte de Jesús hacia la viuda, contrastándola con los ricos que dan sus donativos al templo. Mientras ellos dan lo que sobran, ella da lo que tiene para vivir. Es cierto los pobres dan y lo dan todo, somos testigos de eso. Es cierto también que tratan de cumplir lo que le dicen al pie de la letra a veces por obediencia a veces solo por amor. Sin embargo, este texto da un paso más. Hay varios elementos que nos piden un acercamiento más profundo. Si bien es cierto la preferencia de Jesús hacia la viuda y la crítica vehemente y radical a los ricos (sobre todo en el evangelio de Lucas) la expresión de Jesús no es una alabanza a la viuda, sino un lamento, denuncia una tragedia en nombre de un sistema religioso dominante. Si la viuda pobre da lo que tiene para sobrevivir al templo ¿de que vivirá entonces? ¿qué comerá ese día y los siguientes? Jesús señala la perversidad de un sistema religioso que engorda sus arcas matando de hambre a su gente.

Hay tres elementos para justificar esta interpretación:

1. La crítica (histórica) de Jesús al Templo. Cf. “ustedes la han convertido en cueva de ladrones” (Mc. 11, 17b). Jesús es religioso, pero no está de acuerdo con el sistema religioso dominante.
2. La prioridad de la vida humana sobre la ley religiosa. Cf. “El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc. 2,27). Todo su proyecto del Reino lo expresa así, primero la vida humana después la Ley.
3. Unos versículos antes, en el capítulo 20, vv. 47 dice Jesús: “Cuídense de los letrados...

que devoran las fortunas de las viudas” es decir ya sabía que son los líderes religioso a quienes les conviene mantener esta lógica económica religiosa dominante, aunque la gente se muera de hambre.

Hay dos “detalles” o sutilezas lucanas que nos permiten profundizar más en la propuesta de Jesús. En la primera mención de Lucas sobre la viuda, utiliza el adjetivo *penichros* (penicros) describiéndola como “necesitada”. Se trata de una mujer necesitada, que vive en la escasez y depende de su trabajo, es decir es una persona necesitada que vive al día y cada centavo le es importante (ella da dos monedas de cobre, que son las monedas de menor valor). No la describe como pobre (*ptochos*) (ptocos) es decir que no tiene nada y vive de la limosna, sino que es una persona que vive al día, al momento y siendo así da su subsistencia al templo. Jesús no critica a la viuda critica al Templo, la cueva de ladrones que vive de la donación de la gente. Entendemos que los pobres den todo para Dios lo que no se comprende es porque el sistema abusa de gratuidad.

El segundo detalle es que habla “que echo todo lo que tenía para vivir”. Se trata de una expresión fuerte de Lucas, ya que dice que echo la vida misma (utiliza el termino bios – bios) es decir dio todo su ser. Y esto es importante porque es la misma ley religiosa que pide esta radicalidad. amar a Dios con **todo** tu corazón, con **toda** tu alma, con **toda** tu mente y con **todas** tus fuerzas” (Lev 5) De ahí que la interpretación que ofrece los doctores de la ley a este mandamiento aleja a los pobres del verdadero Dios. Los empobrece, los deshumaniza, los asesina poco a poco.

Estos elementos nos llevan a interpretar que Jesús muestra su indignación en esta escena. Jesús reprueba no solo la conducta de los doctores, sino lo que ellos - como partes de la institución religiosa en su totalidad-, han creado en los pobres, un discurso religioso, una práctica en nombre de Dios que los deshumaniza volviéndolos más pobres de lo que ya son, donde lo importante es ser un “buen” practicante, aunque sufras y aunque no tengas qué comer. Aun dentro del contexto religioso –y parece que todavía más ahí- la vida del pobre es lo sagrado y lo que hay que defender y salvar. Recordemos las palabras proféticas de Gaudium et spes 69

“69. Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes. Por tanto, el hombre, al usarlos, no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás. Por lo

demás, el derecho a poseer una parte de bienes suficiente para sí mismos y para sus familias es un derecho que a todos corresponde. Es éste el sentir de los Padres y de los doctores de la Iglesia, quienes enseñaron que los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y por cierto no sólo con los bienes superfluos. Quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí. Habiendo como hay tantos oprimidos actualmente por el hambre en el mundo, el sacro Concilio urge a todos, particulares y autoridades, a que, acordándose de aquella frase de los Padres: Alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo matas, según las propias posibilidades, comuniquen y ofrezcan realmente sus bienes, ayudando en primer lugar a los pobres, tanto individuos como pueblos, a que puedan ayudarse y desarrollarse por sí mismos.”

La religión oficial y dominante crea una mentalidad y práctica religiosa que han llevado que la viuda (símbolo de los pobres) siga siendo pobre dando lo único que tiene para vivir al templo. Por tanto, Jesús condena el sistema de valores religioso oficial que mantiene en la pobreza a los más necesitados con tal de verse beneficiada, por tanto, es cómplice de la muerte “antes de tiempo” del pueblo empobrecido. (no estará esto de fondo con el anuncio de misas gratis)

Por tanto, el texto es una invitación a ver la realidad como lo hace Jesús. No solo ve de forma crítica a los ricos y a la institución religiosa dominante –el templo- sino que redirige su mirada en los más pobres viendo como sufren en nombre de Dios. Se fija en una viuda necesitada, en una mujer, pobre, trabajadora y que subsiste con lo mínimo. Denunciando como el sistema religioso dominante le quita su vida misma en nombre de un Dios/ídolo falso.

De aquí -y de otros textos del evangelio- podemos sacar unos criterios para leer la realidad.

- Jesús está en el Templo observando. Hay que estar en la realidad con los pobres, solo con-viviendo con ellos podemos darnos cuenta de lo que pasa, de la realidad verdadera. Es una condición “sine qua non” para darnos cuenta de la realidad.
- Jesús critica la economía del templo. Profetiza su fin más adelante. Se necesita criticar profundamente las estructuras del mal común. Pero no es suficiente
- Jesús des-invisibiliza a los pobres. Son el criterio para actuar y hablar de Dios. Hay que fijarse en ellos, ver cómo le hacen para resolver su vida y la de sus familias, vecinos, etc.
- Más adelante su estrategia será la comida compartida entre los pobres, la mesa común. Que parece ser una forma concreta que los pobres usan para liberarse de la lógica dominante, hoy lo siguen haciendo en las fiestas patronales, en las comidas

de migrantes donde todos aportan, etc. Ser comunidad y compartir la comida, no es solamente una cuestión eclesiológica sino estratégica/soteriológica para los pobres. Siempre es la misma constatación “sobraron doce canastos”, ellos ahora dicen “siempre alcanza”.

La iglesia de Jesús es principalmente aquella que asume como actividad prioritaria para evangelizar la acción liberadora con los pobres. Es aquella que pone en el centro la vida de los pobres como principio central (misericordia diría Sobrino) de su ser, de su identidad y de su actuar. La iglesia de los pobres no es un tipo de iglesia es la forma comunitaria de seguir a Jesús de Nazaret. La iglesia de los pobres no es un invento de Juan XXIII ni de los obispos de Medellín es la clave de identidad del seguimiento cristiano, no hay otra forma. Es la única.

3. Los criterios de interpretación

No desarrollaré los que ya sabemos solamente los enunciaré. Lo hago no solo por tiempo y espacio sino porque ya han sido descritos magistralmente por sus autores.

1. Tenemos que buscar la **Honradez con lo real. Jon Sobrino** nos habla de estar ahí en la negatividad de la historia viviendo la suerte de los pobres. Y ser honrado con lo que es.
2. Esto nos lleva a pensar en el concepto de **Historización de Ignacio Ellacuría** donde la historia es la posibilidad de posibilidades. No es algo pasado sino la conjunción de un presente que posibilita un futuro. A veces a nuestros análisis le hacen falta más este concepto donde podamos ver en el paso una posibilidad de posibilidades que hagan distinta una realidad otra.
3. **El Principio misericordia de Jon Sobrino.** Para Jesús, dice Sobrino, “la misericordia está en el origen de lo divino y de lo humano. Según ese principio se rige Dios y deben regirse los humanos, y a ese principio se supedita todo lo demás”. “Digamos que por “Principio-Misericordia” entendemos aquí un específico amor que está en el origen de un proceso, pero que además permanece presente y activo a lo largo de él, le otorga una determinada dirección y configura los diversos elementos dentro del proceso. Ese “Principio-Misericordia” -creemos- es el principio fundamental de la actuación de Dios y de Jesús, y debe serlo de la Iglesia”. La salvación integral de los pobres desde el amor fundante es la base de nuestra praxis histórica. Eso y no una doctrina nos hace cristianos, seguidores de Jesús continuadores de su proyecto histórico del Reinado de Dios. Estar con los pobres aunque es lo central de nuestra fe cristiana no es una obligación debe ser algo amoroso, debe ser una entrega por amor.

4. **Memoria passionis de J. Metz.** Este principio recupera la memoria histórica de la pasión que han sufrido y sufren los seres humanos. Coloca al sufrimiento como la clave del cristianismo. Metz “aboga por un nuevo discurso desde la teología del sufrimiento humano, de forma que se asegure el universalismo y la capacidad de verdad del discurso sobre Dios centrado en el recuerdo del sufrimiento ajeno, en medio de una sociedad pluralista”. Su propuesta pasa por combatir la amnesia histórica, el no olvidar para no repetir de Horkheimer. La memoria activa que nos hace no olvidar nuestros muertos en las dictaduras nuestros desaparecidos nuestras víctimas. No olvidamos por amor, no olvidamos por justicia

Ahora me gustaría proponer otros criterios.

5. **Interpretar la realidad desde los pobres implica identificarlos, observarlos, admirarlos.** Son expertos en la sobrevivencia. Resisten a partir una forma organizativa diferente a la nuestra. Sus redes de vinculo les ayudan apoyarse, aunque no sean familia. Cuidar a los hijos de la vecina en una emergencia. Llevar a los cuatro hijos a la escuela en la misma bicicleta. Transformar su casa en restaurante nocturno para vender algo. Si hay que mantener la indignación ética y la *rabia solidaria* por la situación que viven, pero también debemos desarrollar nuestra capacidad de asombro al ver como resisten, como se organizan en lo cotidiano y como se refuerzan colectivamente para salir adelante. **La admiración** a sus formas resilientes de vivir es el criterio para analizar nuestra realidad.
6. **La alegría liberadora.** ¿Cómo le hacen para seguir sonriendo?, para tener momentos de amplia felicidad, Los pobres a pesar de todo son felices, bailan, bromean, se divierten, se enamoran, se dan esperanza. Debemos construir junto con ellos la certeza teológica que brinda la Xaris, la alegría insospechada de saber y sentir que el Dios de Jesús está en medio de ellos, de nosotros. Es verdad que Dios no los deja jamás solos, no los abandona. La fuerza amorosa que es Dios los inunda y los sobrepasa.
7. **La fe liberadora es la que cree que Dios se revela en ellos principalmente.** Son fuente de revelación que nos impulsa.
8. Un criterio que nace de ese otro más antiguo: ser voz de los sin voz, que se transformó después en “que ellos hablen” pasa ahora no solo por que hablen, sino que se les respete su forma de comprender la realidad y de pensarla. Su epistemología. Ahora se debe luchar por justicia epistemológica de los pobres evitando y luchando contra un “epistemicidio popular”. Esto significa que al defender y ayudarles a defender su manera propia de pensar el mundo esto le ayudara a tener las mismas ventajas que los demás que al expresarse, no piensan en cómo decir la cosas para que se entiendan y se comprenda. Existe un racismo epistemológico hacia los pobres y esto dificulta defender sus maneras culturales de estar en la vida. Esto es otro lado de la misma

lucha enunciada por Boaventura do Santos al rescatar con los nuevos, y muchos de ellos ancestrales, pero invisibilizados, saberes y experiencias populares (indígenas/ afroamericanos/periféricos)**Otro criterio entonces para comprender la realidad es desde la epistemología popular o desde el sur.**

4. Teología desde los desaparecidos/as

Una de nuestras peores realidades que vivimos en México es el tema de los homicidios. En dos sexenios la guerra contra el narcotráfico ha hecho que más 200,000 personas mueran en ella. Mientras que existen más de 35,000 desaparecidos en los últimos 6 años. Son cifras similares a los de un país en guerra (Irak por ejemplo) y son más desaparecidos que las que produjeron algunas dictaduras militares sudamericanas. ¿cómo pensar y sentir a Dios aquí? ¿nos ha abandonado?

Así como Jesús descubrió a la viuda en el Templo debemos descubrir a los nuevos sujetos (pobres/excluidos) protagonistas de una esperanza y cambio social. En el tema de los desaparecidos son los familiares que los buscan los grandes protagonistas en la gestión de la esperanza. Primeros fueron las madres de las muertas de Juárez las que se organizaron para buscar a sus hijas. Después fueron los familiares de los desaparecidos que se empezaron a encontrar a saberse comunes, con la misma tragedia, con el mismo dolor y entonces se organizaron y después surgieron más grupos. Uno de ellos es el de las buscadoras madres de familia expertas en encontrar fosas comunes, empezaron buscaron a sus hijos e hijas y ahora ayudan a otras familiares a encontrar a los suyos. Otra organización son la Fundación de Nuestros Desaparecidos en México (FUNDEM), organización de padres y madres que se organizaron en el 2009 en el Estado de Coahuila para buscar a sus familiares desaparecidos. Empezaron 13 familias que buscaban a 21 personas desaparecidas de la región y actualmente son 120 familias que buscan a más de 420 personas de diferentes estados de la república. En este renglón los datos oficiales dicen que hay 30 mil 567 mexicanos desaparecidos, posiblemente sean más, esto hace que este tema sea de vital importancia para comprender la actual realidad mexicana...pero también un poco de Dios. En tiempos de muerte injusta y violenta, surge la pregunta, “¿dónde está Dios?” Y aunque es una pregunta incómoda, resulta ser también una pregunta de central importancia para cuestionar nuestra fe, no tanto si creemos o no en Dios sino cómo expresamos en la historia esa fe que decimos tener. Jesús mismo, en la cruz, la realizó: “Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado? (Mc. 15,34). Posteriormente los teólogos de Frankfurt volvieron a reproducirla de otro modo: “¿cómo hablar de Dios después de Auschwitz?, Gustavo Gutiérrez, uno de los padres de la teología de la liberación, la actualizó desde la realidad latinoamericana preguntando ¿cómo hablar de Dios en medio de Ayacucho? (En Ayacucho se vivió una matanza de cerca de 70,000 peruanos entre 1980 y 2000). Hoy nos seguimos preguntando ¿dónde está Dios en medio de los 30,000

desparecidos, en medio de los 200,000 muertos por la guerra contra el narcotráfico de Calderón y Peña Nieto? ¿Dónde está Dios? Para responder una pregunta tan honda pero a la vez tan necesaria, tenemos que recurrir a la voz de las víctimas mismas, ellas como Jesús de Nazaret, el inocente asesinado injustamente en la cruz por el imperio romano, reconocen mejor que nadie el paso de Dios en la historia, ya que desde su experiencia de dolor y sufrimiento aprecian con claridad dónde está Dios y su justicia. Los primeros cristianos, incomprendidos y perseguidos por creer en Jesús el Nazareno, escribirán los evangelios desde este contexto de persecución y violencia contra ellos. Son escritos subversivos en contra del poder político y religioso de la época. Pero también son el testimonio que en medio de la total oscuridad se puede seguir a Jesús clara y coherentemente. Por eso es importante recordar que los evangelios no lo escribieron los vencedores de la historia sino sus víctimas. Leemos claramente en ellos que Dios “...derriba del trono a los poderosos y eleva a los humildes...” (Lc. 1,52). Esto es un evangelio, que literalmente significa lo que anuncia: la “buena noticia” que Dios está con las víctimas de la historia y no con sus verdugos. Leyendo los evangelios y oyendo los testimonios de las madres y padres de FUNDEM o de otras organizaciones que buscan a sus hijos en México o en América Latina encuentro que el “principio Arimatea” sigue vigente y actualizado. Estas madres y padres son la actualización de aquel personaje que se narra brevemente en el evangelio de Marcos que se llamaba José de Arimatea, éste hombre que no aparece en ninguna otra parte de los evangelios, sino solamente en los versículos 43 al 46 del capítulo 15 del evangelio de Marcos hizo algo extraordinario que hoy se sigue repitiendo y que tiene un profundo sentido humano y cristiano: “pedir el cuerpo de la víctima” para una digna sepultura. El principio Arimatea es, entonces, la petición valiente y audaz de recuperar el cuerpo de la víctima ante los propios verdugos.

Dice el versículo 43 que José de Arimatea “tuvo la osadía de presentarse a Pilato a pedirle el cuerpo de Jesús”, estos padres y madres de desaparecidos, como lo hizo José de Arimatea, van con el Estado, con los gobiernos, con las autoridades a pedir la búsqueda, la recuperación, la devolución del cuerpo de sus hijos e hijas, de sus esposos o esposas, de sus parientes, de la gente que aman. Y ellos y ellas “tienen la osadía” la valentía, el coraje, la rabia para ir con los propios verdugos a pedir el cuerpo. Recordemos que Pilato sentencia a Jesús a la cruz, él es el verdugo, el representante del imperio, de los dominadores que mandan matar inocentes. Por eso es osado pedir al propio verdugo el cuerpo de la víctima, y estas madres y padres van con la misma osadía a exigir el cuerpo de sus hijos e hijas para, como Arimatea: “comprar una sábana, BAJARLO de la cruz, envolverlo con la sábana y colocarlo en un sepulcro” (v. 46), es decir para darle una “digna sepultura” pero también para demostrar que su hijo o hija no es un dato más, no es un daño colateral más, no es como dicen ellos un perro que puede morir como sea, sino para demostrar que su hijo es una persona, es un humano, es un hijo e hija de Dios que han sido asesinados injustamente pero que también como hijos e hijas amadas por Dios resucitarán. Esta también es nuestra fe: «Si los muertos (los asesinados) no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado» (1 Co 15,13.16).

Estos padres y madres buscando justicia para sus hijos, pero construyendo un país diferente son el mejor ejemplo para vivir nuestra fe hoy. Solo nos queda, como ellos, como José de Arimatea, en medio del infierno, “bajar de la cruz a la víctima”. Ellacuría ya no vio que es el propio pueblo crucificado el que baja de la cruz a los nuevos crucificados de la historia, porque son sus hijos. Esta acción es la que nos puede devolver la coherencia a los cristianos que profesamos la fe en Jesús, la verdadera reforma que busca la Iglesia, seguir su ejemplo hoy “detectando” los nuevos Gólgotas, es decir, los nuevos lugares donde se mata, se tortura, se despedaza a las víctimas inocentes de hoy, y ahí, en esos lugares de muerte bajarlos de la cruz, darles nombre, recordar su vida, exigir su justicia, generar esperanza y fortalecer nuestra fe. Bajar de la cruz a los crucificados para darles digna sepultura encierra desde contextos violentos y crueles una de las acciones más coherentes con el Dios de la misericordia y amor que proclamó Jesús de Nazaret. Nuestra teología solo debe cambiar de la tumba vacía a la fosa común vacía. Por lo anterior, según parece, Dios ya no está en el cielo ni sentado en una nube, a Él que también le mataron injustamente a su hijo, está haciendo fila -angustiado, impotente, desesperado- en el ministerio público, en el hospital, en los “separos”, preguntando a la gente, pegando fotos en los postes y gritando en la calle ¿dónde está mi hijo? DevuélvanmeloGracias.

Os incas peruanos e a moral sob uma perspectiva teológica.

Isaúl Joaquín Ramírez Ponce de León¹
Germana Ponce de León Ramírez²

Resumo

As crenças e adoração do povo Inca e as simbologias religiosas exerceram influência direta no modo de vida desse povo ao passo que se leva em consideração os elementos da natureza como sendo símbolos de religiosidade que fazem parte dos rituais de adoração da referida nação. Assim, as regras morais inseridas no contexto de religiosidade são fruto da revelação de divindades oriundas da natureza. Desse modo, este trabalho tem como objetivo estabelecer um paralelo entre a lei de Deus e os preceitos morais e éticos dos Incas. Metodologicamente este trabalho caracteriza-se como sendo de caráter reflexivo teórico, utilizado a análise documental como meio de coleta de dados. Dessa feita, identifica-se que as leis morais incas se limitam ao convívio entre os semelhantes não fazendo referência ao Deus criador. Todavia, essas leis preservam certas regras morais as quais ajudam o estabelecimento das particularidades da cultura incaica. Como também, possibilita o controle da difusão do mal que é intrínseco ao ser humano. Dessa maneira, as normas morais incas refletem na existência de uma lei mais completa, indicando que suas leis podem ser uma interpretação da lei de Deus, apesar da omissão da existência de um Deus Supremo e criador de todas as coisas.

Palavras-chave: Incas, Dez Mandamentos; Moral.

Introdução

A moral inca está **diretamente relacionada com a** adoração aos seus deuses, como o sol, terra, lua, astros e outros elementos da natureza. Tendo como seu deus principal e criador de todas as coisas o *Ticsi Huiracocha*. Essa influência abrange e traz implicações no âmbito político, econômico, militar e, principalmente, religioso. Os governantes eram os Incas, ou seja, os filhos dos deuses Sol e Lua. E seus descendentes é quem assumiam o poder, ou seja, formando uma monarquia. Nesse contexto, as leis Incas *ama sua* (ladrão); *ama quella* (preguiçoso); *ama llulla* (mentiroso) predominam a partir do século XII até a chegada dos espanhóis. Essas leis tinham um caráter de controle sobre a coletividade no intuito de estabelecer certa harmonia social e econômica.

Diante do panorama legal e religioso dos Incas este trabalho tem como objetivo estabelecer um paralelo entre a lei de Deus e os preceitos morais e éticos dos Incas. Desse modo, em

¹ Mestrando em direito pela UNIMEP. Graduado em Teologia pelo UNASP e estudante de direito pelo UNASP-EC. Contato: isaularamirez@hotmail.com

² Doutora em Geografia Humana pela UFSC. Professora do UNASP-EC. Contato: germana.ramirez@unasp.edu.br

um primeiro momento aborda-se a situação geográfica do povo inca para uma maior clareza sobre seus costumes e crenças e, por conseguinte, seus preceitos morais e éticos. Depois serão apontados a importância da religiosidade que rege a política, a economia e a moral através das leis estabelecidas por meio dos deuses. Por fim tem-se as considerações finais.

1 As leis e o modo de vida dos Incas

O Império Inca (*Tawantinsuyu*) compostos por quatro *suyos* nasce nos Andes por cerca do século XII, tendo como sede principal o *Valle del Vilcanota*. Sendo um império representativo na América latina os Incas concentravam sua força armada, administração e centro político em *Cuzco*, onde supostamente *Manco Capac* e *Mama ocllo* saíram do Lago *Titicaca* para fundar o império inca. (SORIANO, 2011).

Sua atuação militar de conquista territorial se deu principalmente na porção oeste da América do Sul, centrado na Cordilheira dos Andes, incluindo grande parte do atual Equador e Peru, sul e oeste da Bolívia, noroeste da Argentina, norte do Chile e sul da Colômbia. Entre muitas línguas e dialetos predominava o *Quíchua* (com variantes como o Aymara e outros), que hoje é preservado na tentativa de resgatar as tradições incas. (VEJA, 1609).

É importante ressaltar que o Império Inca era constituído de uma espécie de monarquia teocrática hereditária que se mantinham baseados nos costumes da comunidade. Esses costumes eram fruto das crenças e cultuações aos diversos deuses. Esses deuses, como a terra, o sol, a lua, tal como, outros elementos da natureza, eram o guia para o comportamento da coletividade na cultura incaica. Dessas tradições e práticas dependiam a preservação da própria cultura inca, como também, a administração de seu povo, de sua territorialidade e conquistas. (SORIANO, 2011).

Em acordo com Léon (1986) As leis eram norteadores para o bom andamento da moral na sociedade incaica. Pois, era assim que se eliminava a possibilidade dos comportamentos aversos à moral estabelecida pela comunidade. Dessa feita, os descumprimentos dessas leis geravam consequências que podiam acabar em morte. Fazia, ainda, parte da moral o cumprimento dos requisitos dos deuses como sacrifícios de pessoas que eram oferecidas ao deus Sol. Nesse caso, havia um ritual anual de sacrifício de uma mulher virgem e considerada a mais bela. Essas leis eram consideradas como revelações dos deuses para seu povo através dos sumo-sacerdotes denominados de *Huillca-Humu* os quais viviam uma vida reclusa e monástica. Eles profetizavam utilizando uma planta sagrada chamada *huillca* ou *vilca*; bebidas a base de milho e outros cereais. Dessa forma, esses sacerdotes mantinham a ordem e o controle do povo inca.

Fuentes (2009) ressalta que o homem andino passou a chamar-se Filho do Sol devi-

do a ma ideia de que deveria viver profundamente e considerar os seus poderes e ser tão brilhante quanto o nascer do Sol. Os governantes agiam como um faraó egípcio, sendo então, considerado como descendente direto do Sol e até a sua própria encarnação. Assim, era adorado como um deus. Ele ainda era um legislador e o comandante supremo do exército. Dentre muitos deuses destacam-se os seguintes: *Wiracocha* como deus criador; o sol (*intí*); a lua (*Killa*); a terra (*Pacha mama*); o raio (*Illapa*).

Percebe-se que a mitologia está intrínseca a identidade inca e que isso interferia diretamente ao modo de vida daquele povo. Há também um sustento à religião panteísta e nesse contexto, as leis, ainda observadas por muitos na atualidade, regiam o povo inca. E o que chama a atenção neste trabalho é que essas leis são fruto das crenças mitológicas oriundas de diversas lendas que perpetuam aos nossos dias como uma forma de resgate cultural. (FUENTES, 2009).

2 O reflexo da lei da Deus

As leis incas se baseavam em código de honra. Tendo como fundamento as seguintes regras: não ser ladrão, não ser mentiroso, não ser preguiçoso, não ser adúltero, entre outros. Segundo Roca (2006), tanto há um grupo de pesquisadores que consideram que os incas possuíam três normas morais, quanto há outro que diz ter cinco. Diante disso, no **Quadro 1** a seguir, serão referidas aqui todas as normas morais apresentadas pelos dois grupos de pensadores

Quadro 01- Cinco leis dos Incas
a. <i>Ama llulla (kay)</i> : Proibido mentir, proibido ser mentiroso
b. <i>Ama qella (kay)</i> : Proibido ser preguiçoso.
c. <i>Ama suwa (kay)</i> : Proibido roubar ou ser ladrão.
d. <i>Ama sipiq (kay)</i> : Proibido matar o ser assassino.
e. <i>Ama wach'oq (kay)</i> : Proibido ser adúltero.

Fonte: adaptado de ROCA, 2006.

Ainda em acordo com Roca (2006), grande parte das culturas de modo de produção escravista possuía **códigos morais com semelhança**. E tem-se como indicativo de que as normas morais mais próximas aos dez mandamentos foram às andinas. Quem faz esse paralelo é o doutor em filosofia e lingüística Mario Mejía Huaman ao apresentar um paralelo entre a lei inca e os dez mandamentos com base na bíblia católica. Esse paralelo foi transcrito como mostra o quadro a seguir:

Quadro 02-Paralelo entre a Lei de Deus na versão católica e a Lei Inca	
LEI DE DEUS	LEI DOS INCAS
a. o quinto mandamento: não matar	<i>Ama sipi.</i> (proibido matar)
b. O sexto mandamento: não fornicar	<i>Ama wach'oq.</i> (proibido ser adúltero)
c. O sétimo mandamento: não furtar	<i>Ama suwa</i> (proibido ser ladrão)
d. O décimo: não levantar falso testemunho nem mentir	<i>Ama llulla</i> (proibido ser mentiroso)

Fonte: adaptado de ROCA, 2006.

Na abordagem histórica para a educação básica, no que se refere às normas morais Incas, ensina-se a existência de apenas três regras áureas da moral desse povo. Práticas inseridas no dia a dia, em momentos de saudações corriqueiras. Dessa maneira, tomando como base o paralelo entre a lei do Incas e a Lei de Deus feita por Huaman é possível estabelecer a seguinte reflexão:

As leis morais incas se limitam ao convívio entre os semelhantes **não fazendo referência** ao Deus criador. Essas leis (Inca) apontam, diretamente, a existência da lei de Deus e ainda que o ser humano, mesmo distante DEle, consegue preservar certas regras morais. As quais ajudam o estabelecimento das particularidades da cultura incaica. Como também, a possibilidade de controle da difusão do mal que é intrínseco ao ser humano após sua queda no jardim do Éden.

Dessa maneira. É possível ainda acrescentar que o paralelo entre a lei de Deus e a lei Inca mostra que o povo Inca, por motivos desconhecidos, desenvolveu crenças e religiosidades similares aos povos semíticos sem ao menos terem tido contato com esses religiosos.

Conclusão

A bíblia revela claramente a origem da vida que tem como obra prima a criação do homem. Esse, que sendo tentado por satanás, ao cair em pecado passa a ter necessidade de uma revelação mais direta que possa orientá-lo. Sendo necessária a revelação de Deus através das leis, servindo de guia de Sua vontade.

As normas morais incas refletem a existência de uma lei mais completa. O que indica que as leis incas podem ser uma interpretação da lei de Deus, apesar da omissão das partes mais importantes que reconhecem ao Deus Supremo e criador de todas as coisas.

Dessa feita, identifica-se que as leis morais incas se limitam ao convívio entre os semelhantes não fazendo referência ao Deus criador. Todavia, essas leis preservam certas regras morais as quais ajudam o estabelecimento das particularidades da cultura incaica. Como também, possibilita o controle da difusão do mal que é intrínseco ao ser humano. Dessa

maneira, as normas morais incas refletem na existência de uma lei mais completa, indicando que suas leis podem ser uma interpretação da lei de Deus, apesar da omissão da existência de um Deus Supremo e criador de todas as coisas.

Referências

FUENTES, Marcelo Adrián. **Educar - Argentina** *In*: <http://www.educar-argentina.com.ar/GARCILASO/comentario>, acesso em 11 de mai. De 2009.

HUAMÁN, Mario Mejía. Acerca de las normas Morales en La cosmovision andina *In*: **Revista peruana de filosofia aplicada :ética** e moral, 1997.

LÉON, Pedro Cieza de. **Descubrimiento y conquista del Peru**. Madrid, 1986.

ROCA, Jorge Landívar. **Ama sua, ama llulla, ama quella...** ama sipix, 2006. *In*: <http://www.analitica.com/va/internacionales/opinion>, acesso em 11 de mai. De 2009.

SORIANO, W. E. **Los Incas**: economia sociedade y estado em la era del tahuantinyu. Lima: Ararus editores, 2011.

VEGA, Garcilaso Inca de La. Comentarios reales de algunas leyes que los incas tuvieron en su gobierno. Capitulo VII. Lisboa, 1609.

**GT 12 - Religião, ecologia e
cidadania planetária**



Coordenadores:

Prof. Dr. Afonso Murad – FAJE (MG);

Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza – PUC Minas;

Prof. Dr. José Luiz Isidoro - ISTA (MG);

Prof. Dr. Luis Carlos Susin – PUC RS.

O FT “Religião, ecologia e cidadania planetária” visa discutir questões teóricas e experiências relevantes na relação entre Religião, cuidado com a Terra e superação do antropocentrismo, dando continuidade ao trabalho realizado desde 2011. Serão aceitas comunicações que (1) abordem problemas teóricos envolvidos no debate atual da Teologia, das Ciências da Religião e da Filosofia acerca do tema; (2) analisem experiências de formação da consciência ecológica/planetária, (3) apresentem dados de pesquisa empírica sobre o assunto, (4) reflitam sobre as imagens de Deus e a espiritualidade que afloram de práticas em favor da sustentabilidade e do Bem-Viver.

O GT será realizado juntamente com o seminário dos grupos congêneres. Pede-se aos participantes do GT que estejam presentes durante todo o tempo, para enriquecer a discussão e promover a elaboração coletiva do conhecimento.

A Concepção Biocêntrica no Catecismo da Igreja Católica

*Luiz Eduardo de Souza Pinto¹
Ísis Maris Lovato*

RESUMO

Essa pesquisa analisa como o panorama antropocêntrico, ao projetar os humanos como a espécie dominante, legitimou a subjugação da natureza, e como a perspectiva biocêntrica começa a emergir em contraposição ao antropocentrismo. A crise ecológica é uma questão que afeta toda a comunidade de vida do planeta e no final do século XX o ideário biocêntrico, que se funda na perspectiva de uma relação harmoniosa entre os humanos e o meio ambiente, ao mesmo tempo em que reconhece a diferença e a diversidade dos elementos da natureza entrou em rota de colisão com o antropocentrismo que contribuiu para fomentar os problemas ambientais que assolam a Terra. Esse trabalho objetivou, sobretudo, investigar se o Catecismo da Igreja Católica, um documento que expõe a doutrina da Igreja, apresenta uma viabilidade ao ideário biocêntrico. A análise resultante deste estudo demonstra que o documento é predominantemente antropocêntrico, porém, nele está contido fragmentos que possibilitam uma interpretação em favor da perspectiva biocêntrica. Assim, se pode afirmar que o Catecismo não se limita a um único horizonte. Embora não faça uma discussão ecológica de forma direta e apresente forte teor antropocêntrico, o Catecismo revela um olhar incipiente em direção à ética e espiritualidade biocêntricas. As principais referências bibliográficas para o desenvolvimento da pesquisa foram as obras de Leonardo Boff e o Catecismo da Igreja Católica.

Palavras-chave: Antropocentrismo. Biocentrismo. Catecismo da Igreja Católica

Introdução

Essa pesquisa tem por objetivo apontar as contribuições e os limites do catolicismo romano a uma ética e espiritualidade biocêntricas. Ele toma como pressuposta a matriz antropocêntrica das religiões abraâmicas – entre as quais se inclui o cristianismo – mas levanta a hipótese de sua abertura a uma concepção biocêntrica, a fonte primária da busca é o Catecismo da Igreja Católica (CIC).

Contra a desenfreada exploração do meio ambiente emerge outra concepção, que projeta uma relação harmoniosa entre os humanos e a natureza. Trata-se da perspectiva biocêntrica: termo constituído pelo entendimento de que todos os seres vivos, independente da espécie e das diferenças, são merecedores de respeito. Nessa perspectiva, também os recursos naturais do planeta, como a água, o ar, os minerais, o solo, assim como todo o planeta

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – eduardounimontes@hotmail.com

Terra, merecem atenção, por serem elementos fundamentais para a manutenção da cadeia de vida planetária.

O paradigma biocêntrico é gestado por uma nova consciência, de administração e cuidado com a única casa comum. Ele se justifica porque não se deve extinguir a vida tal qual hoje existe. A perspectiva social e ética, constituída por uma espécie humana mais solidária, com um novo contrato natural e social com a Terra, entendida como a Grande Mãe, está no cerne do pensamento biocêntrico que esta pesquisa traz. O biocentrismo traz a noção de que os processos vitais, aqueles que a natureza cria e recria, possuem valores em si mesmos. Por isso, deslocar da perspectiva antropocêntrica para a biocêntrica é algo urgente e necessário, mas que não acontecerá de imediato. Boff (2003) afirma que o parto de qualquer nova ideia é sempre difícil, reconhece que a humanidade se encontra em um momento de travessia e que há contradições entre o velho esquema antropocêntrico com o novo panorama, o biocêntrico.

1. O Catecismo da Igreja Católica

O Catecismo é o documento oficial sobre a prática da fé e do ensinamento da doutrina. Nele estão contidos elementos que servem de orientações para a prática do catolicismo em todo o mundo, é um documento oficial de referência para os católicos. Nele há instruções sobre a profissão de fé, os sacramentos, a vida e a oração, sendo o mais completo documento da Igreja Católica acerca de sua doutrina. Justamente por isso serve de referência para qualquer estudo que se desenvolva sobre esta instituição religiosa.

Na Carta Apostólica *Laetamur Magnopere*, de 1997, o Papa João Paulo II afirma que a finalidade do Catecismo é colocar uma exposição completa e íntegra da doutrina católica, que consente a todos conhecer o que a Igreja professa, celebra, vive e prega na sua vida cotidiana.

Sua elaboração iniciou-se em janeiro de 1985, ano de comemoração do vigésimo ano de encerramento do Concílio Vaticano II; a conclusão ocorreu sete anos mais tarde, em outubro de 1992. Toda a sua produção ocorreu durante o papado do João Paulo II. O pontífice delegou ao então cardeal, Joseph Ratzinger, hoje Papa Emérito Bento XVI, a tarefa de presidir a comissão de elaboração do Catecismo, composta por cardeais e bispos.

Na Constituição Apostólica *Fidei Depositum*, o Papa João Paulo II afirma que um Catecismo deve apresentar o ensinamento da Bíblia, da tradição Católica e do Magistério da Igreja. O Prólogo do Catecismo traz que ele “tem por objetivo apresentar uma exposição orgânica e sistemática dos conteúdos essenciais e fundamentais da doutrina católica tanto sobre a fé como sobre a moral, à luz do Concílio Vaticano II e do conjunto da Tradição da Igreja”. (CIC,

2006, #11)1.

Assim como no antigo Catecismo Romano, cuja primeira versão data de 1565, o Catecismo da Igreja Católica é formado por quatro partes: a primeira trata da profissão de fé, a segunda dos sacramentos de fé, a terceira da vida de fé e a quarta da oração na vida de fé. A primeira parte do Catecismo relaciona-se a *lex credendi*, a lei sobre aquilo que se deve crer; a segunda sobre a *lex celebrandi*, que se refere aos sacramentos, à forma de celebração. As duas primeiras partes relacionam a crença à celebração daquilo que se acredita. A terceira parte é o *lex vivendi*, que está desdobrada nos dez mandamentos e observa o modo como se deve vivenciar a crença; a quarta parte é o *lex orandi*, a vida de oração, a espiritualidade. As quatro partes formam um conjunto sobre o ensinamento da doutrina Católica. Na totalidade, o Catecismo é constituído por capítulos, seções e parágrafos, em que cada parágrafo tem um número correspondente que vai de 1 a 2.865.

É importante ter em mente que a elaboração do CIC ocorre aproximadamente no mesmo momento em que se iniciam pelo mundo os debates internacionais sobre o meio ambiente. A Conferência de Estocolmo, de 1972, é um marco no debate ambiental, essa conferência, bem como o relatório Brundtland, publicado em 1987, pela ONU, gestou as bases para a Conferência das Nações Unidas Sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, ocorrida em 1992, mesmo ano da conclusão do Catecismo. O período de elaboração do CIC coincide com o início dos debates em vários cantos do globo sobre questões como a extinção de espécies, o desmatamento, a poluição, o aquecimento global, o efeito estufa e o desenvolvimento sustentável. É um período de florescimento acentuado da consciência ambiental e das discussões sobre a relação dos humanos com a natureza. Nessa fase a perspectiva biocêntrica começa a entrar na pauta de discussão de intelectuais e instituições internacionais.

1.1 Deus, o ser humano e a criação

De acordo com o Catecismo, tudo o que existe foi criado por Deus, seja humano ou não humano e, por isso, todas as criaturas são portadoras de uma semelhança com o criador. De acordo com o documento, ao observar a perfeição de cada ser criado observa-se a perfeição do criador, de modo que a beleza e a grandeza de cada elemento demonstram a beleza e a grandeza de Deus, “a partir da ordem e da beleza do mundo, pode chegar-se ao conhecimento de Deus: como origem e fim do universo.” (CIC, 2006,#32). Isso significa que todos os seres criados trazem consigo algo do seu criador e que as múltiplas formas de vida refletem a perfeição infinita de Deus, “daí que possamos falar de Deus a partir das perfeições das suas criaturas: porque a grandeza e a beleza das criaturas conduzem, por analogia, à contemplação do seu Autor”. (CIC, 2006,#41). Diante do exposto por esse parágrafo, é possível inferir que para o Catecismo todas as criaturas apresentam algo do ente perfeito e que a marca do

criador está em todas as criaturas e não apenas no humano.

O Catecismo cita um trecho da epístola aos Romanos (1,19-20) que diz: “Deus se manifestou desde a criação do mundo, nas perfeições invisíveis, o seu poder eterno e a sua divindade tornam-se pelas suas obras, visíveis à inteligência”. Se o criador se manifestou na perfeição e na beleza de sua obra é possível dizer que toda a obra é perfeita e bela. O próprio texto do Catecismo traz essa perspectiva ao citar que Santo Agostinho afirma que tudo o que existe é belo porque provém de Deus. Esses trechos do Catecismo não apresentam uma dimensão antropocêntrica, pois não colocam o ser humano em condição diferenciada e com maior grau de importância sobre o todo criado, neles a criação inteira é percebida como bela, perfeita e divina.

No entanto, o parágrafo 225 afirma que a verdadeira dignidade de todos os humanos é resultado do fato de que todos eles foram feitos à imagem e semelhança de Deus, esse trecho apresenta o descrito no livro de Gênesis, em seu capítulo 1, versículo 26. Essa posição, interpretada em seu sentido literal, pode reforçar a ideia de que os humanos estão no topo e acima de tudo o que existe no universo terrestre. No entanto, o parágrafo 295 trata a natureza como um desígnio de Deus, afirma que o mundo não é fruto de uma necessidade qualquer, pois procede da livre vontade do Criador, que desejou a participação de todos os seres em sua sabedoria. Em vários trechos o Catecismo reafirma que o ser humano possui condição elevada em relação ao todo universal e que tudo se destina e se orienta em direção aos humanos, já que essa espécie se situa no ápice da criação divina. A questão não é que o ser humano se diferencia de todos os outros elementos da criação, pois cada elemento criado é em si único e diferente, mas o problema é quando se projeta os seres humanos como o mais importante ente criado, e, portanto, se justifica a sua dominação.

A ideia de gerar uma escala de importância na criação está presente no Catecismo, seja quando este cita que a hierarquia das criaturas é expressa pela ordem dos seis dias, indo do menos perfeito para o mais perfeito, e utiliza os livros bíblicos de Lucas e de Mateus para dar suporte a essa condição: a hierarquia das criaturas é expressa pela ordem dos seis dias, indo do menos perfeito para o mais perfeito. Deus ama todas as suas criaturas e cuida de cada uma, até dos passarinhos. No entanto, Jesus diz: valeis mais do que muitos passarinhos (Lc 12, 7). Um homem vale muito mais que uma ovelha (Mt 12,12). (CIC, 2006, #342).

Ao abordar o mistério da criação, o Catecismo diz que toda a obra de Deus não é fruto do acaso ou de um destino cego e afirma que Deus projetou todas as criaturas para que estas fossem igualmente participantes do seu ser (CIC, 2006,#295), porém afirma que, mesmo sendo portadores de condições especiais entre todas as criaturas e projetado à imagem e semelhança de Deus, os humanos não são possuidores do mesmo poder do criador: “Deus onipotente é infinitamente maior do que todas as suas obras, e sua magnitude está acima de tudo o que criou”. (CIC, 2006,#300). O CIC, que traz a escala de importância da criação, em que há seres inferiores e superiores e hierarquia entre os elementos naturais, também afir-

ma a existência de uma comunidade de seres que vivem em relação recíproca, na qual todos podem partilhar do mundo criado. O documento afirma, ainda, que “Deus criou o mundo para manifestar e comunicar a sua glória. Que as criaturas partilhem da sua verdade, da sua bondade e da sua beleza – eis a glória, para a qual Deus as criou.” (CIC, 2006,#319). Esse parágrafo demonstra uma perspectiva biocêntrica, que outros documentos recentes da Igreja Católica igualmente trazem. A ideia de que todos os elementos da natureza estão interligados também está presente no Catecismo, o parágrafo 326 traz que na Sagrada Escritura a expressão céu e terra significam tudo o que existe, a criação inteira. Indica também o laço que, no interior da criação, ao mesmo tempo une e distingue céu e terra: a terra é o mundo dos humanos; o céu ou os céus o firmamento, mas também o lugar próprio de Deus. Dessa forma, pode-se inferir que o Criador e toda a sua criação – os humanos, os animais, vegetais e todos os recursos naturais – estão interligados, como o céu está ligado à Terra. Pouco mais adiante, no parágrafo 339, afirma que as diferentes criaturas refletem, cada qual a seu modo, uma centelha da sabedoria e da bondade infinitas de Deus e que cada ser humano deve respeitar todas as criaturas e evitar o uso desordenado dos recursos naturais.

O cuidado com a natureza que o Catecismo propõe se dá pelo fato de que tudo o que existe é fruto do Criador; é ele o princípio gerador de todas as coisas, “o mundo começou quando foi tirado do nada pela Palavra de Deus: todos os seres existentes, toda a natureza, toda a história humana radicam neste acontecimento primordial: é a própria gênese, pela qual o mundo foi constituído e o tempo começado.” (CIC, 2006,#338). Para o Catecismo, a natureza, assim como os humanos, são obras do ente supremo e, como fruto da obra divina, o documento reconhece que toda e qualquer criatura possui sua bondade e perfeição. Acerca de cada uma das obras dos seis dias está escrito: E Deus viu que era bom. Foi em virtude da própria criação que todas as coisas foram estabelecidas segundo a sua consistência, a sua verdade, a sua excelência própria, com o seu ordenamento e leis específicas. As diferentes criaturas, queridas pelo seu próprio ser, refletem, cada qual a seu modo, uma centelha da sabedoria e da bondade infinitas de Deus. É por isso que o homem deve respeitar a bondade própria de cada criatura, para evitar o uso desordenado das coisas, que despreza o Criador e traz consigo consequências nefastas para os homens e para o seu meio ambiente. (CIC, 2006, #339).

Há uma notável mudança de perspectivas entre os parágrafos 342 e 339. O panorama biocêntrico, que é concebido pelo respeito à dignidade da vida de qualquer ser vivo e que projeta uma inter-relação e uma interdependência entre as espécies, está presente também nos parágrafos 340 e 341. O primeiro afirma que a interdependência das criaturas é querida por Deus. O sol e a lua, o cedro e a florzinha, a águia e o pardal: o espetáculo das suas incontáveis diversidades e desigualdades significa que nenhuma criatura se basta a si mesma. Elas só existem na dependência umas das outras, para se completarem mutuamente. (CIC, 2006, #340).

O segundo diz que “a ordem e a harmonia do mundo criado resultam da diversidade dos seres e das relações existentes entre si [...]. Elas suscitam a admiração dos sábios. A beleza da criação reflete a beleza infinita do Criador.” (CIC, 2006,#341). Esses trechos do Catecismo demonstram uma análise dentro do panorama biocêntrico, mostram que a ligação entre os humanos e a natureza é complexa e interligada e que há reciprocidade entre todos os diversos elementos da natureza. A ideia de que nenhum ser basta a si mesmo pressupõe que haja interação entre toda a criação, numa relação de associação recíproca do todo com a parte, que são indissociáveis.

Mas um nítido aspecto antropocêntrico do Catecismo pode ser encontrado no parágrafo 343. Nele se afirma que “o homem é o ponto culminante da obra da criação. A narrativa inspirada exprime essa realidade, fazendo nítida distinção entre a criação do homem e a das outras criaturas”. (CIC, 2006,#343). É nítido no Catecismo que apenas os humanos possuem uma relação íntima e profunda com o Criador. É também claro no documento que a espécie humana é colocada em posição de superioridade ao todo criado, assim como é notório que o documento cria uma perspectiva antropocêntrica ao apontar os seres humanos estão em patamar de importância acima das criaturas não humanas.

Conclusão

Ao fazer uma análise detalhada do texto do CIC constata-se que ele apresenta um panorama antropocêntrico, que coloca o ser humano como o ápice da criação e por isso em condições éticas de dominar e explorar a natureza. Mas, ao mesmo tempo, esse documento criado por uma comissão composta por cardeais e bispos de várias partes do mundo, traz em menor proporção perspectivas biocêntricas. A conclusão a que se chega é que embora seja majoritariamente antropocêntrico o CIC dá também margem para ideias e comportamentos biocêntricos dentro da Igreja Católica. O Catecismo não é totalmente imperativo em relação ao antropocentrismo e não se fecha ao biocentrismo. Embora haja, no Catecismo, uma predominância do panorama antropocêntrico, o que se conclui é que há uma viabilidade da perspectiva biocêntrica na Igreja Católica, a caminhada está no início, o documento de igreja se abre à perspectiva biocêntrica, sem, contudo, abandonar o antropocentrismo cristão.

Referências

BOFF, Leonardo. *Civilização planetária: desafios à sociedade e ao cristianismo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003

PAPA JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Laetamur Magnopere*, 1997

PAPA JOÃO PAULO II. Constituição Apostólica Fidei Depositum, 1992
CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

A força simbólica dos cenários amazonense: olhar estético

Edeney Barroso Salvador¹

RESUMO

Viver no Amazonas é pôr-se diante de - e se envolver com - um complexo e misterioso mundo: verde, aquático, étnico, diverso em suas nuances de cores, cheiros e sabores. Talvez se possa dizer que, por força e influência deste exuberante ambiente, seja quase imponderável, quando mergulhados/as nos múltiplos cenários/contextos amazonense, não ser impactado/a pela força simbólica expressa nas suas paisagens, plasmada em cada espaço-tempo geo-místico-cultural, o que, limitadamente, nomeamos por território. Este ambiente-sistema-território envolve e devolve o ser humano à sua origem. E, portanto, quando conectado/a e reconectado/a, consciente ou inconscientemente, neste espaço-tempo, a pessoa se recoloca na condição de humano-criador/a-cuidador/a da sua própria existência. Este trabalho pretende descrever o conteúdo da força simbólica dos cenários amazonense, ao tratar empírica e hermenêuticamente alguns dos seus recortes, sob o horizonte do olhar estético-filosófico.

Palavras-chaves: Amazonas. Cenários. Simbólico. Estético-filosófico.

Introdução

Treinar/habilitar o olhar para enxergar com lucidez o complexo e misterioso mundo amazônico é um desafio que se impõe. Exige-se de quem estuda/pesquisa este chão, a arte do olhar para compreender os signos dos fenômenos que se dão generosamente aos/às seus/suas interlocutores/as. O treino, o cultivo e a habilitação desse olhar desperta para uma sensibilidade capaz de captar os conteúdos físicos e metafísicos desta realidade. Dito de outro modo: é o aprendizado do olhar estético-mistagógico, a partir do qual se pode dizer algo da experiência feita pelos sentidos, como também das intuições espirituais.

Terezinha Alemam Amazonense, em seu texto *Territorialização do patrimônio no alto rio Negro: da geografia mítica a geografia indígena*, ao trabalhar a percepção dos povos indígenas desta região sobre a cultura, patrimônio e território, colhe nas vozes dos próprios nativos uma percepção muito particular, a qual traduz uma espécie de simbiose do ser humano e território. Em poucas palavras ela sintetiza:

[...] o patrimônio determina nosso território que abrange muito mais que limites territoriais, mas as nossas histórias de origem e valores morais e espirituais. De certa forma os patrimônios reativam a memória, quando percorremos os rios e florestas visualizamos na paisagem toda a nossa cosmologia (AMAZONENSE, 2013, p. 75).

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Teologia (DINTER), da Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo/RS.

1. A exuberante verde paisagem e o universo hidrográfico amazonense.

Início este tópico fazendo uma descrição da paisagem verde-hidrográfica registrada em minha memória do lugar onde, por muitos anos (do nascimento até aos 17 anos de idade, ininterruptamente, morando na mesma cidade e no mesmo endereço: Atalaia do Norte/Am.), vivi conectado físico-geográfico-psicológica-espiritualmente. O rio era o nosso ponto de referência. Oliveria Júnior (2015) em seu texto *Amazônia: paisagem e região na obra de Eidorfe Moreira*² pontua – citando Moreira (1960, p. 63) - sobre a importância que tem o rio para a compreensão do cenário amazônico, quando ressalta:

[...] o rio assume o papel de protagonista desta grande paisagem, onde “assume tanta importância fisiográfica e humana [...], onde tudo parece viver e definir-se em função das águas: a terra, o homem, a história [...]. O rio condiciona a vida”. A importância significativa do rio é realçada e lembrada para quem se aventura em estudar a dinâmica da região: “não podemos estudar a região, sob qualquer ponto de vista que seja sem o prévio reconhecimento da importância do elemento líquido como base desse estudo ou consideração. É o rio, com efeito, que comanda e ritmiza a vida regional” (OLIVEIRA JÚNIOR, 2015, p. 580).

Pela janela da cozinha da casa onde morávamos, era possível estender o olhar e contemplar uma parte do Rio Javari, com as águas ora barrentas e agitadas, ora menos turva e serena, num passeio diante dos olhos. À margem esquerda, toda ladeada por vegetação densa e quase uniforme, parecia ter sido desenhada pelas mãos de algum/a artista. Quando verão-tempo com pouca chuva, normalmente entre julho e setembro-, nessa mesma margem esquerda era possível ver as praias com areias brancas, finas e encantadoras. Vêm à memória os momentos em que, quando longe dos olhos dos nossos pais, atravessávamos o rio a nado ou a canoa para brincar na areia, na lama e no rio. Jogávamos bola, corríamos, dávamos cambalhotas e outras tantas performances... O espaço-tempo era todo nosso!

O rio, quando em época de cheia, transformava a paisagem: Desapareciam as praias, os barrancos caíam, partes das ruas à beira do rio alagavam-se; lagos e igarapés enchiam, transbordavam, e invadiam a floresta à dentro. As crianças aprendiam a nadar, os pescadores armavam as suas malhadeiras, os seus espinhéis e jogavam as suas tarrafas; capturavam os peixes que subiam o rio em cardumes, ou aqueles que se escondiam nos lagos. Era época de muita fartura. Tudo se processava num movimento generoso e gratuito do viver espontâneo das pessoas, semelhante a um ritual, sem hora marcada para começar nem para terminar. A vida fluía do nascer do dia ao anoitecer.

2 Eidorfe Moreira (1912-1989), intelectual paraibano de nascença, paraense de vida e amazônica de coração, é um desses pensadores que deve ser resgatado pelo pensamento do novo século XXI, cujas ideias são importantes não apenas para entender o século XX, mas também, e principalmente, para pensar a Amazônia hoje, espaço onde se destaca a complexidade das técnicas. In. OLIVEIRA JÚNIOR, Antonio de. *Amazônia: paisagem e região na obra de Eidorfe Moreira*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 10, n. 3, p. 570. set./dez. 2015, p. 579-580. Disponível em: < <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=394051443002>>. Acessado em: 26 mar. 2018.

À noite, os fatos do dia eram contados/relatados pelas pessoas adultas em frente às casas, nas rodas de conversas, à beira do rio, ou à praça da cidade. As crianças estavam ali, sempre por perto, correndo, pulando, gritando, alegrando-se, chorando, aprendendo, etc. A nossa vida era inteiramente conectada com a paisagem da vegetação (floresta) e dos rios, e envolvida pela história oral dos mais velhos. Nascermos, crescemos e fomos marcados/as indelevelmente por um universo simbólico verde-aquático que se fez morada em nossas memórias. E assim, a história, as imagens e os símbolos se prolongam na memória das gerações seguintes.

[...] Sendo o homem esse ser que conta estória, ao contar povoa o seu imaginário e o imaginário do povo viabilizando as realizações simbólicas de nossos desejos, criando e recriando novas imagens cotidianas que serão passadas para as próximas gerações responsáveis pela dinâmica da cultura, seja erudita ou popular. Por isso, compreender uma manifestação cultural é estudar um código de símbolos e significados partilhados pelos membros da mesma cultura (ARAÚJO; ARAÚJO, 2006, p. 229-230).

Oliveira Júnior (2015, p. 579-580), em outra parte do seu texto *Amazônia: paisagem e região na obra de Eidorfe Moreira*, reúne argumentos pertinentes relativo a ideia de uma Amazônia que se traduz marcadamente pelo seu impacto paisagístico verde-hidrográfico; e não é por que ele ou qualquer um/a de nós queira converter o olhar de alguém para enxergar a Amazônia desse modo. Ela própria se impõe fenomenologicamente àquele/a que a observa, e se desvenda na forma de um novo cosmo carregado de múltiplos significados. Em suas palavras, ele acena para este fenômeno: “[...] a Amazônia não é uma região muito fácil de definir ou delimitar, a começar pela plurivalência de sentido do termo que a nomeia que, tanto pode significar uma bacia hidrográfica como um espaço econômico [...]”. E completa, ao citar o autor por ele pesquisado, quando diz que a Amazônia

[...] não é apenas uma individualidade fisiográfica, mas também a fixação de uma dada experiência humana no plano paisagístico, possibilitando-nos assim uma visão particular das grandezas e vicissitudes do homem num sentido cósmico (MOREIRA, 1960 apud OLIVEIRA JÚNIOR, 2015, p. 579-580).

O Amazonas, é claro, não deixa de está incluído nesta representação da Amazônia. Aliás, o território geográfico amazonense compreende a maior dimensão daquilo que se chama Amazônia³, ou mesmo da Pan-Amazônia⁴, esse último criado para definir os espaços geo-

3 A Amazônia é quase mítica: um verde e vasto mundo de águas e florestas, onde as copas de árvores imensas escondem o úmido nascimento, reprodução e morte de mais de um-terço das espécies que vivem sobre a Terra. Os números são igualmente monumentais. A Amazônia é o maior bioma do Brasil: num território de 4,196.943 milhões de km² (IBGE,2004), crescem 2.500 espécies de árvores (ou um-terço de toda a madeira tropical do mundo) e 30 mil espécies de plantas (das 100 mil da América do Sul). Do site do Ministério do Meio Ambiente. Disponível em:< <http://www.mma.gov.br/biomas/amaz%C3%B4nia>>. Acessado em: 18 mai. 2018.

4 “La pan-amazonia abarca una superficie de 7,5 millones de km². Está repartida en 9 países de América (Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guyana, Surinam y la Guyana Francesa). Representa el 43% de la superficie de América del Sur”. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=977>. Acessado em: 21 mai. 2018. “La Pan Amazonia es un bioma, es decir un sistema vivo, que funciona como un estabilizador climático regional y global, manteniendo el aire húmedo y produce 1/3 de las lluvias que alimentan la tierra. La Pan Amazonia posee una gran socio diversidad, ya que alberga a 2.779,478 indígenas, que corresponden a 390 pueblos indígenas, 137 pueblos aislados o no contactados, 240 lenguas habladas pertenecientes a 49 familias lingüísticas. Siendo algunas de las familias más numerosas: Aruak, Karib y Tupi-Guaraní. Y casi 40 millones de habitantes en total”. Texto de OROPEZA, Mauricio López. Construyendo una RED ECLESIAL PAN-AMAZÓNICA

-político-culturais entre os países fronteiriços, que compreende: Brasil, Bolívia, Colômbia, Perú, Equador, Venezuela, Guiana e Suriname. Mais do que um território com seus limites geográficos, a Pan-Amazônia se define como um espaço de imensurável biodiversidade e multiculturalidade. E neste *Oikos* estão desenhadas significativas paisagens, com múltiplos conteúdos simbólicos. Eles dão vida e sentido para quem nelas vivem e com elas convivem. São visíveis em cada pedaço daquilo que constitui o grande universo simbólico paisagístico amazonense: em sua diversidade de cores, nas formas, nos cheiros, nos sabores, nos sons e na força estética que se impõe naturalmente àqueles/as que mergulham neste ambiente. A paisagem, com sua força e mistério, produz o que o ser humano é, enquanto essa, reciprocamente, é produzida por ele. Nas palavras de Moreira (1960, p. 10), ao refletir acerca do conceito e paisagem amazônica, ele pondera:

O homem não é um elemento acrescentado à paisagem, uma sorte de acessório destinado a ordená-la ou completá-la, pois se assim fosse seria apenas uma expressão decorativa na superfície do Planeta. Na realidade, ele é o fator geográfico por excelência, e isso tanto pelas suas atividades como pela sua própria condição, tanto pelo que realiza como pelo que é: no primeiro caso por ser um modelador de paisagens, no segundo por ser um elemento necessário à sua significação. Daí porque, mesmo quando não figura na paisagem, ele está implícito nela.

Neste sentido é possível dizer que a paisagem habita o ser humano, o transforma e é transformado por ele. E esta reciprocidade é perceptível à medida que o ser humano, em comunhão com a natureza, se vê e se sente interdependente com ela.

2. A diversidade étnica e suas estéticas no cenário amazonense.

Cada etnia⁵ enraizada no cenário amazonense é um universo particular. Todas elas têm elementos muito próprios e peculiares que, de algum modo, os identificam e os tornam únicas, seja pela língua, ou pela arquitetura das suas moradias; seja pelo modo de cultivar a terra, a música ou pela dança; pelo fabricar seus utensílios, ou pelo ritualizar a vida e a morte, etc. Em nenhuma delas é igual o simbolizar da existência. A diversidade étnica e suas estéticas plantadas no cenário amazonense formam uma espécie de mosaico simbólico-cultural. As formas estéticas desse cenário revela o patrimônio material-místico-espiritual de cada povo que compõe este universo amazonense. E o que são estas formas estéticas? Onde e de que forma elas se tornam visíveis? Quem as produz e as reproduz? No tópico seguinte, far-se-á um exercício de aproximação intelectual, onde se buscará dizer acerca dessas formas, confirmar sua visibilidade e identificar os/as seus/suas produtores/as e reprodutores/as.

-REPAM: un camino de desafíos y esperanzas en el marco de una apuesta por una comunión eclesial. Secretario Ejecutivo de la REPAM. In. Memórias: Congresso Vida Consagrada – Bogotá: CLAR, 2015. Cf. também: BATISTA, Djalma. *O Complexo da Amazônia: Análise do proceso de desenvolvimento*. 2ª ed. Manaus: Editora Valer, Edua e Inpa. 2007, p. 41-52.

5 O IBGE identificou 65 grupos indígenas no Estado, que detém a maior população de índios do País, no total de 168.680, de acordo com o Censo 2010. Disponível em: <<http://www.amazonas.am.gov.br/o-amazonas/dados/>>. Acessado em 14 mai. 2018.

2.1 Etnicidade e esteticidade

As formas estéticas referidas acima dizem respeito às diversas construções e/ou modalidades do jeito em que se apresenta a vida concreta de cada comunidade (etnia)⁶ amazônica. Dito de outro modo: a dinâmica de relacionamento com a terra e com as águas (rios, lagos, igarapés) a produção e a colheita do alimento, o modo de preparar as refeições, as pinturas, os artesanatos, as arquiteturas, retratam o *ethos* de cada etnia, e revela um poder estético particular e único deste lugar.

Essas expressões estéticas guardam a identidade do povo, herdeiro dos registros/marcas de sua ancestralidade. No Amazonas, esses registros estão à vista e à disposição de quem quiser acessar para estudar, colecionar, multiplicar, comercializar, transformar, etc.. Isso é percebido, sobretudo, nos centros urbanos, na atividade comum do cotidiano de quem vive e experimenta o Amazonas. Araújo e Araújo (2006, p. 227), no texto *Representação do imaginário no conto oral: uma leitura dos contos coletados no Vale do Juruá*, traz à tona uma leitura/interpretação que Loureiro (1995)⁷ apresenta na sua obra *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*, onde descreve o ser humano amazônico como um ente de íntima relação com a natureza. O texto diz:

[...] o homem amazônico compreende sua realidade de uma forma empírica e devaneia diante de sua beleza. É, ao mesmo tempo, sensível a ela, podendo senti-la, compreendê-la, e recria o seu mundo diante de sua presença. Nas narrativas orais há uma preocupação em demonstrar a esteticidade da floresta, a convivência entre homem e natureza; além disso, o homem amazônico cria uma realidade transcendental da natureza. Isso se torna uma busca de significações e ressignificações que recondiciona o reconhecimento de um aspecto sobrenatural [...].

Esta simbiose do amazônida com a natureza não é uma realidade da consciência intelectual presente no seu discurso de forma sistemática. Isto é, em geral esse fenômeno estético-místico se percebe na vida prática daqueles/as que se mantêm pouco afetados/as pela ruidosa vida urbana, e conseguem manter o contato com a vegetação verde que ainda resta no cenário amazônico. Suas experiências vividas são narradas de forma desinteressada, isto é, sem uma preocupação formal, metódica e objetiva, ainda que elas já tenham sido afetadas pelo simbolismo das culturas externas. De qualquer modo, resta o fato que tudo é guardado na memória afetiva-cultural de cada indivíduo e, igualmente, na estrutura comunitária/povo/etnia. Nesse sentido, o trabalho de Araújo e Araújo (2006, p. 230) contribui para compreender a dinâmica deste elemento da cultura⁸, quando eles se debruçam na análise

6 O termo etnia é também sinônimo de povo, comunidade. O Amazonas, sobretudo Manaus (capital) é um complexo espaço de relações multiétnica, onde convivem pessoas dos povos originários (o que chamamos de indígenas de várias denominações), descendentes (filhos/as de não indígena com indígena), e não indígenas em geral. Há o fato, ainda, daqueles/as indígenas declarados/as e os não declarados/as: aqueles/as que se afirmam como indígenas, ainda que não tenham “aparência”, e os/as que, mesmo tendo “aparência”, não se declaram indígenas. Não se pretende, aqui, entrar no mérito destas questões.

7 Trata-se da obra: LOUREIRO, J. de J. P. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.

8 Segundo o resumo descrito pelos próprios autores, referindo-se ao artigo/texto: “Trata-se de um estudo realizado na região do

das narrativas orais. Assim expressão seu olhar:

Podemos dizer que existe um “homem simbólico” dentro das narrativas orais, que observa, analisa, conhece, destaca, valoriza, sente, humaniza, raciocina, estetiza a sua relação com a paisagem, vive com a natureza uma relação de complementaridade para descobrir seus mistérios (ARAÚJO; ARAÚJO, 2006, p. 227).

Esta experiência oral, ainda que salvguarde uma originalidade e particularidade de um povo, os autores identificam, além disso, elementos externos que, de algum modo, afetam a dinâmica dessas narrativas, ao observar o fato que esse fenômeno “[...] é fruto de uma *configuração cultural transplantada e adaptada* que está em constante processo de ressignificação dos valores trazidos, dos símbolos e da sua própria visão de mundo, perceptível a partir da realidade que o rodeia” (ARAÚJO; ARAÚJO, p. 227. O *grifo* é nosso). Por conseguinte, isto não invalida a força simbólica que é apresentada nas performances da oralidade das culturas amazônicas. Ao contrário, potencializa as formas de vivenciar e significar os conteúdos da própria cultura.

Conclusão

Este pequeno ensaio indicou alguns afluentes⁹ por onde se pode conduzir o olhar do/a investigador/a para a fonte principal. Navegou-se por estreitos rios de águas rasas, porém promissoras. Não há como parar o movimento e a direção do fluxo desses rios. Inescapavelmente, aqueles/as que entram nesse movimento são conduzidos/as à grande fonte: larga, profunda, rica e misteriosa. Esta metáfora quer expressar - ao menos em parte - o significado do que neste exercício descritivo se intitulou por *a força simbólica dos cenários amazonense*.

E o que se pode mensurar desta referida força simbólica? Sob o ponto de vista material, pouca coisa ou quase nada, porque os seus conteúdos não se deixam manipular e dimensionar por instrumentos ajustados apenas ao quantitativo. Sob a ótica estético-mistagógica, sua dimensão é exposta nas formas, nas cores, nos cheiros, nos sabores; seus mistérios são narrados nos mitos, nas lendas, nos cantos, nos contos e superstições. E o que se colhe disso são apenas impressões que, a partir delas, pode-se dimensionar essa força simbólica na poesia, na música, nas artes, nas narrativas dos ancestrais, no degustar tantos sabores, e no sentir na pele e na alma o que é esse universo amazonense.

Alto Juruá, nos recantos amazônicos de Guajará, no Amazonas, e Cruzeiro do Sul, no Acre. O texto apresenta a influência do conto oral sobre o imaginário local e como este absorveu elementos do imaginário para se construir. O conto é analisado em seus universos simbólicos e procura-se compreender como estes símbolos são usados para ensinar regras morais, sociais, políticas e éticas no contexto amazônico”. Cf. ARAÚJO, José J. C. do Nascimento; ARAÚJO, J. do Nascimento. p. 230.

9 [Do lat. *affluente*.] Curso de água que deságua em outro curso de água, considerado principal, ou em um lago, contribuindo para lhes aumentar o volume; tributário. In: Novo Dicionário eletrônico Aurélio versão 5.11a, 3ª edição, 1ª impressão da Editora Positivo, revista e atualizada do Aurélio Século XXI, 2004.

Referências

AMAZONENSE, Terezinha Alemam. *Territorialização do patrimônio no alto rio Negro: da geografia mítica a geografia indígena*. Dissertação (mestrado em Geografia) -- Universidade Federal do Amazonas, 2013.

ARAÚJO, José J. C. do Nascimento; ARAÚJO, Jordeanes do Nascimento. *Representação do imaginário no conto oral: uma leitura dos contos coletados no Vale do Juruá*. In. *Imaginário - usp*, 2006, vol. 12, no 13, p. 227. Disponível em: <file:///C:/Users/User%20Acer/Downloads/42424-50646-1-PB.pdf> Acessado em: 1 de mai. 2018.

BATISTA, Djalma. *O Complexo da Amazônia: Análise do processo de desenvolvimento*. 2ª ed. Manaus: Editora Valer, Edua e Inpa. 2007.

LOUREIRO, J. de J. P. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.

MOREIRA, Eidorfe. *Amazônia: o conceito e a paisagem*. Rio de Janeiro: SPVEA (Serviço de Documentação). Coleção Araújo Lima, 3. 1960.

OLIVEIRA JÚNIOR, Antonio de. *Amazônia: paisagem e região na obra de Eidorfe Moreira*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 10, n. 3, p. 569-581, set./dez. 2015. Disponível em:

< <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=394051443002>>. Acessado em: 26 Mar. 2018.

OROPEZA, Mauricio López. *Construyendo una RED ECLESIAL PAN-AMAZÓNICA -REPAM: un camino de desafíos y esperanzas en el marco de una apuesta por una comunión eclesial*. Secretario Ejecutivo de la REPAM. In. *Memórias: Congresso Vida Consagrada - Bogotá: CLAR*, 2015.

PORTAL DA TRANSPARÊNCIA – GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS: Disponível em: <<http://www.amazonas.am.gov.br/o-amazonas/dados/>>. Acessado em 14 mai. 2018.

Ministério do Meio Ambiente. Disponível em:

< <http://www.mma.gov.br/biomas/amaz%C3%B4nia>> Acessado em: 18 mai. 2018

Ecoteologia e espiritualidade inaciana *O Princípio e Fundamento e a Contemplatio ad Amorem* em chave ecológica.

Miguel de Oliveira Martins Filho¹

RESUMO

A grave crise que assombra hoje o mundo apresenta-se como sério desafio para a humanidade na busca de alternativas para a superação da crise. O surgimento da ecoteologia vem em auxílio das comunidades cristãs, em diálogo com outras tradições religiosas e a sociedade civil em geral preocupada com o destino do planeta, da humanidade e de todas as formas de vida. A espiritualidade cristã tem buscado incorporar esta dimensão. O místico espanhol Inácio de Loyola, com seus Exercícios Espirituais, destaca-se por haver deixado como herança para a Igreja uma espiritualidade baseada no discernimento, que permite ao ser humano experimentar o exercício de sua liberdade diante das questões que a realidade lhe apresenta. Revela-se assim um caminho privilegiado para a vivência da experiência cristã diante da complexa questão ecológica. O objetivo aqui é explicitar a relevância dos Exercícios Espirituais em dois momentos fundamentais: o princípio e o fundamento e a contemplação para alcançar o amor. Lidos em perspectiva ecoteológica, oferecem uma visão antropológica que supera a tendência dominante em relação ao mundo e se abre à responsabilidade pela proteção e o cuidado da “casa comum”.

Palavras-chaves: discernimento; contemplação; amor.

Nos versos cheios de ternura da canção *Forever green*, que já nasceu “clássica” – pela beleza da composição, pela pertinência do tema e por ter sido composta e gravada no seu último ano de vida² – o poeta e maestro Tom Jobim nos propõe um exercício de reflexão sobre o futuro da humanidade: “Imagine que a Mãe Terra se torne um deserto, / um mar de veneno, uma lagoa tóxica, / e a vida no planeta Terra tenha ido embora para sempre... / Então Deus vai chegar e perguntar pelo planeta azul... / O que fazer? / Cadê o paraíso que eu fiz pra você? / Cadê o verde? E cadê o azul?... Cadê a casa que eu fiz pra você?”³. A canção faz parte da narrativa contemporânea da luta ecológica e evoca o tema da responsabilidade que todos nós somos chamados a ter para com o cuidado da *casa comum*, expressão cara a todos aqueles que se preocupam e trabalham pelo presente e o futuro da vida no planeta, e recentemente consagrada pelo papa Francisco na Encíclica *Laudato Si’*.

¹ Aluno no Programa de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE

² A canção, composta e gravada em Inglês, faz parte do último disco do compositor, *Antônio Brasileiro*, lançado três dias após a sua morte, em 11 de dezembro de 1994.

³ Original em Inglês: “*Imagine Mother Earth become a desert / A poison sea, a venomous lagoon / And life on Planet Earth be gone forever. / And God will come and ask for planet blue / What to do? / Where is the Paradise / I’ve made for you? / Where is the green? / And where is the blue? Where is the house I’ve made for you?*”

Nas últimas décadas, muitos estudiosos da “ciência da fé” têm se dedicado ao estudo dos problemas humanos na perspectiva da questão ecológica. Assim têm se desenhado os contornos da *Ecoteologia* como um tipo próprio da teologia cristã. Se a Teologia é, em seu sentido geral, a reflexão sobre a fé cristã ou a partir dela, de modo sistemático, crítico e sábio, no seio das Igrejas, contribuindo para a evangelização e a expansão do bem no mundo, a Ecoteologia, partilhando alguns elementos constitutivos da ciência teológica, se caracteriza por uma perspectiva, método e conteúdo específicos. Pensa a fé desde o horizonte da consciência planetária, considerando o mundo como um todo, o ser humano como membro da terra, que deve assumir a responsabilidade pelo futuro do planeta habitável. Neste sentido, a Ecoteologia desafia o cristão a “ampliar sua autocompreensão como ser humano presente no mundo e repensar suas relações com os seres abióticos e bióticos na grande, bela e complexa teia de vida no nosso planeta” (MURAD, 2016, p.212). Assume a perspectiva da Teologia da Libertação, propondo uma reflexão que enfatiza a dimensão comunitária da fé e as implicações políticas e sociais do seguimento de Jesus. Tal opção traz consequências para a espiritualidade, o jeito de formular e expressar o pensamento e a ação transformadora no mundo (práxis) (MURAD, p. 213).

O ser humano encontra-se, então, diante do desafio de desenvolver uma espiritualidade cósmica, que supere as dicotomias na busca da unidade e da totalidade, mergulhando na beleza da natureza até o coração do cosmos, sentindo pulsar aí uma vida maior. Uma espiritualidade tocada pela concepção holística do mundo segundo a qual tudo se encontra em íntima intercomunicação, que convida a uma atitude contemplativa e ao mesmo tempo solidária e comprometida com a transformação do mundo.

As Igrejas cristãs têm assumido esta perspectiva, buscando cultivar uma espiritualidade enraizada na Bíblia e na Tradição e, ao mesmo tempo aberta ao diálogo com os mais diversos movimentos e expressões de fé que vivem a espiritualidade do cuidado da Mãe Terra.

Ao longo dos séculos, a tradição cristã tem sido marcada por uma expressiva variedade de experiências espirituais marcadas por contextos históricos particulares, mas que deixaram como legado para as gerações um modo particular de viver o seguimento de Jesus Cristo no mundo. O místico espanhol Inácio de Loyola, com seus *Exercícios Espirituais*, destaca-se entre eles por haver deixado como herança para a Igreja uma espiritualidade baseada no discernimento, que permite ao ser humano experimentar o exercício de sua liberdade diante das questões que a realidade lhe apresenta. Nesta perspectiva, a espiritualidade inaciana revela-se como um caminho privilegiado para a vivência da experiência cristã na complexidade da questão ecológica. O teólogo jesuíta João Batista Libânio afirma:

A espiritualidade inaciana encontra-se com a ecologia, numa atitude crítica, incriminando o orgulho da razão instrumental destruidora. Percebe que ela é movida no atual sistema por uma sensibilidade desregrada. (...) A concentração hedonista no presente impede de perceber as consequências históricas e vindouras. O império dos sentidos obscurece essa percepção. Os Exercícios Espirituais visam a que o

exercitante ordene a vida, vença a si mesmo sem determinar-se por afeição alguma desordenada [EE n.21] (LIBÂNIO, 2004, p.9).

A primeira meditação proposta por Inácio nos *Exercícios*, chamada de *Princípio e Fundamento*, é um verdadeiro alerta ao ser humano diante do fascínio e do desejo de exploração das criaturas, que está na origem da destruição do mundo, do ecossistema. A espiritualidade inaciana propõe a atitude crítica da *indiferença*, que nos leva a considerar a transcendência de Deus e a fragilidade e relatividade de todas as coisas, de modo que nada se sobrepõe ao desígnio divino. Esta atitude de indiferença, porém, na perspectiva inaciana, não deve ser entendida na acepção corrente do termo, como falta de sensibilidade e de compromisso com a realidade do mundo e dos demais. Muito pelo contrário. Tal atitude está voltada para desejar e acolher somente “aquilo que mais conduz ao fim para o qual somos criados” [EE n.23]. É o desejo de Deus que deve ser considerado e não a razão humana ambiciosa e conquistadora. O que se busca é afirmar a liberdade de filhos e filhas de Deus, numa aliança harmoniosa entre o ser humano, Deus e a natureza. Tal espiritualidade visa a recuperar a sacralidade fundamental de toda a criação. A atitude de reverência está sublinhada desde a primeira frase dos Exercícios: “O ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus, nosso Senhor”. Nesta perspectiva, afirma ainda Libânio:

A espiritualidade inaciana enriquece as novas *teologias da criação*. Estas trabalham a tensão da quénose de Deus, que abre o espaço para a autonomia das criaturas, para a responsabilidade humana e a imanência de Deus nelas. Nem providencialismo que feche as iniciativas humanas nem secularismo que anule o mistério das criaturas. A espiritualidade inaciana passeia entre esses dois extremos em equilíbrio dinâmico (LIBÂNIO, 2004, p. 10).

No final dos Exercícios Espirituais, Inácio propõe uma meditação que é uma recapitulação sintética de toda a experiência e, ao mesmo tempo, visa a introduzir o exercitante na vida cotidiana, com uma visão universal profundamente cristã. Este exercício final tem o sugestivo nome de *Contemplatio ad Amorem* – Contemplação para alcançar amor – e apresenta o modo como deve viver o cristão, buscando e encontrando Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus. Buscá-lo com todas as intenções e ações e encontrá-lo e servi-lo em todas as coisas. É um convite a ser contemplativo na ação, ou seja, contemplar o amor de Deus nos acontecimentos do dia-a-dia, na vida que pulsa, na história que vamos desenhando no diálogo da nossa liberdade com Deus.

O exercício é proposto em quatro pontos, precedidos de alguns preâmbulos ou considerações preliminares. A primeira consideração é que o amor se mostra mais em obras que em palavras e deve expressar-se como comunicação mútua. Este é o modo de amar do próprio Deus, revelado pela vida de Cristo. O cristão é, portanto, chamado a ser na sua vida reflexo desse amor.

O primeiro ponto proposto por Inácio é a recordação dos inúmeros benefícios recebidos, como a própria criação, a redenção (a nova criação em Cristo) e os dons particulares que cada um recebe. O grande benfeitor de tudo isso é Deus, que nos amou desde o início e de modo incondicional. Diante de tanta generosidade do Criador, o ser humano o exercitante é convidado a refletir e responder com um sentimento de profunda gratidão e desejo de oferecer a Deus os dons mais preciosos que recebeu: liberdade, memória, entendimento e vontade. A bem conhecida Oração de Santo Inácio nasce desta experiência de gratidão e entrega: “Tomai Senhor e recebei...”.

Em seguida, no segundo ponto, o exercitante é convidado a ir além da atitude de ação de graças pelos benefícios recebidos. Ele deverá considerar a presença do próprio Benfeitor em suas criaturas. Propõe a imagem do rio e da fonte. Assim como não pode existir um rio sem uma fonte, sem a presença daquele que é a fonte e origem da Vida não há vida. Considerar, então, e ver como Deus habita nas diferentes criaturas pela vida vegetativa (as plantas), sensitiva (os animais) e intelectiva (os seres humanos), dando-lhes o ser, o viver, o sentir e o entender.

Inácio avança na proposta de uma oração mais profunda ao apresentar o terceiro ponto, a consideração de que Deus não apenas habita as criaturas, mas trabalha nelas. Deus aparece, então, como uma presença atuante, dando prosseguimento a sua obra. Ele não é só a fonte da vida, mas força que impulsiona, dinamiza e faz pulsar a vida em tudo o que existe. Estes pontos indicam a inabituação de Deus em sua criação, que não é algo estático e já concluído, mas dinâmico e permanente.

O último ponto do exercício propõe a consideração da presença de Deus nas criaturas, na perspectiva de sua transcendência: “considerar como todos os bens e dons descem do alto” [EE n.237]. As criaturas tornam-se transparentes em Deus. Trata-se então de contemplar as criaturas em Deus e Deus presente nelas. Levado assim a contemplar tudo em Deus e Deus em tudo, o ser humano toma consciência do seu limitado poder diante do infinito e grandioso poder de Deus em sua criação. “A justiça, a bondade, a piedade, a misericórdia etc, descem do alto, assim como descem os raios do sol, as águas da fonte” [EE n.237]. Tal consciência provoca no ser humano a atitude da humildade, sem a qual ele pode cair facilmente na tentação do domínio e manipulação das coisas ao seu redor.

A espiritualidade que brota da experiência inaciana de Deus ajuda-nos, assim, a nos colocar em sintonia e harmonia com todos os que se percebem chamados a responder ao apelo ao cuidado da casa comum, movidos pela presença amorosa do próprio Deus em cada ser e em todo o universo. A beleza poética de uma das escrituras da tradição judaico-cristã bem pode nos inspirar nesse caminho:

O mundo inteiro é diante de ti como grão de areia na balança, como gota de orvalho matutino que cai sobre a terra. Mas te compadeces de todos, porque tudo podes, fechas os olhos aos pecados dos homens para que se arrependam. Amas todos os se-

res, e não detestas nada do que fizeste; se tivesses odiado alguma coisa, não a terias criado. E como subsistiriam as coisas, se tu não o tivesses desejado? Como conservaríamos sua existência, se tu não as tivesse chamado? Mas perdoas a todos, porque são teus, Senhor, amigo da vida. Todos levam teu sopro incorruptível. (Sb 11,22-12,1)

A contemplação do universo nos remete continuamente ao seu criador: “O ser humano é chamado a ser sinfônico e a reconhecer o Maestro dessa orquestra cósmica, Deus, fonte de vida e atração unificadora de tudo” (BARROS; BETTO, 2009, P. 208). Que esta atitude de reverência para com cada forma de vida nos leve a crescer na consciência planetária. Que o sopro do Criador, amigo da vida, seja capaz de sustentar, animar e impulsionar os milhões de amigos da vida ao redor do mundo que, remando contra a corrente, insistem em enfrentar e desafiar os desmandos de uma lógica absurdamente perversa e desumana que teima em explorar e subjugar o planeta, sem considerar as consequências catastróficas para as gerações que virão depois de nós. Com todos os homens e mulheres de boa vontade, rezamos com o Papa Francisco: “Os pobres e a terra estão bradando: Senhor, tomai-nos sob o vosso poder e a vossa luz, para proteger cada vida, para preparar um futuro melhor, para que venha o vosso Reino de justiça, paz, amor e beleza. Louvado sejais! Amém”.

Referências

- MURAD, Afonso. *Ecoteologia: um mosaico*. São Paulo: Paulus, 2016.
- LIBÂNIO, João Batista. Ecologia e Espiritualidade inaciana. *Itaici Revista de Espiritualidade Inaciana*, Indaiatuba, n.55, p.9, março, 2004.
- FRANCISCO, Papa. LAUDATO SI', SOBRE O CUIDADO DA CASA COMUM. São Paulo: Paulus, 2015.
- LOYOLA, Inácio. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 2000.
- BARROS, Marcelo; BETTO, Frei. *O amor fecunda o universo*. Ecologia e espiritualidade. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

Fé e consciência ambiental – De Medellín a Aparecida

Afonso Murad¹

RESUMO

Trata-se de revisitar os passos do caminho do episcopado latino-americano a respeito da consciência socioambiental, da assembleia de Medellín (1968) a aparecida (2007). Aborda-se especialmente as principais chaves de leitura e os compromissos propostos. E se sublinha os principais avanços e as eventuais lacunas, confrontadas com os respectivos momentos históricos nos quais se situam os referidos documentos eclesiais.

Palavras-chaves: episcopado; consciência; ecologia.

A consciência ecológica emerge progressivamente na Igreja da latino-americana e do Caribe. Da Conferência dos bispos de Medellín (1968) a Aparecida (2007) nota-se um notório progresso. Tal evolução, tanto na sociedade quanto na Igreja, acontece num espaço de tempo relativamente curto. E evidencia que os problemas ambientais, a nova mentalidade para compreendê-los, e a busca de soluções originais, tornou-se uma das questões mais relevantes para a humanidade, no presente e no futuro.

1. A contribuição de Medellín: clamor por justiça e paz

A Conferência de Medellín aconteceu em 1968. Seria anacrônico exigir uma clara postura ecológica, pois essa não estava desenvolvida na sociedade. Medellín lança as bases seguras para a ecologia integral e o compromisso com a sustentabilidade, sobretudo a partir dos documentos sobre a Justiça (1), a Paz (2) e a Educação (4).

Desde o primeiro parágrafo de Medellín, há uma lúcida e inconfundível postura social. Afirma-se que a miséria marginaliza grandes grupos humanos na América Latina. Tal miséria é um fato coletivo, qualificado como injustiça que clama aos céus (Justiça,1). No campo econômico, implantaram-se sistemas que privilegiam os setores de alto poder aquisitivo (Justiça, 2). O individual e o coletivo constituem um amálgama inseparável. A falta de solidariedade, nestes dois âmbitos, provoca pecados cuja cristalização é evidente nas estruturas injustas na América Latina (Justiça, 2).

Um continente diferente acontecerá com pessoas novas, livres e responsáveis, e es-

¹ Doutor em Teologia, professor nas Faculdades Jesuítas – FAJE, em Belo Horizonte.

truturas novas e renovadas (Justiça, 3). Trata-se de um processo de *libertação integral* e de promoção do ser humano em todas as suas dimensões (Justiça, 4). O amor a Cristo e aos irmãos é a grande força libertadora da injustiça e da opressão, e inspira a justiça social. Essa se entende como concepção de vida e impulso para o desenvolvimento integral de nossos povos (Justiça, 5). O que Medellín denomina de “integral”, corresponde, de forma germinal ao que posteriormente se chamou de “sustentável”, incluindo as vertentes: ambiental, cultural, econômica e social.

Incorporando a proposta da “conscientização” de Paulo Freire, Medellín sustenta que é indispensável a formação da consciência social, o despertar de hábitos comunitários e a percepção realista dos problemas da comunidade e das estruturas sociais (Justiça,17). Quase 10 anos depois, estes três elementos básicos estarão presentes na definição de educação ambiental, emanadas na 1ª Conferência Intergovernamental de Educação ambiental, no ano de 1977, em Tbilisi (Geórgia).

Medellín indica uma *educação libertadora*, “que transforma o educando em sujeito de seu próprio desenvolvimento”, aberta ao diálogo, criadora e crítica, promotora do sentido comunitário, que capacite as novas gerações para a mudança permanente e contínua (Educação 4,8). No que compete especificamente à Igreja, a conferência propõe que a pregação, a catequese e a liturgia tenham em conta a dimensão social e comunitária do cristianismo, formando pessoas comprometidas na construção de “nova ordem”, de um mundo de justiça e de paz (cf. Paz, 24, 33).

2. Puebla: emergem alguns “problemas ecológicos” na consciência eclesial

A conferência de Puebla realizou-se em 1979. O documento conclusivo convoca a Igreja a tomar consciência dos efeitos devastadores da industrialização descontrolada e da urbanização anárquica que assume proporções alarmantes. Faz-se necessário uma profunda revisão da tendência consumista das nações mais desenvolvidas, levando em conta as necessidades elementares dos povos pobres, a maior parte do mundo (DP 496). Afirma-se ainda que

a comunhão e a participação verdadeiras só podem existir nesta vida projetadas no plano bem concreto das realidades temporais, de tal modo que o domínio, o uso e a transformação dos bens da terra, dos bens da cultura, da ciência e da técnica se realizem em um justo e fraterno domínio do homem sobre o mundo, tendo-se em conta o respeito da ecologia (DP 327).

Parece que Puebla se limita a uma visão superficial de ecologia. Não considera o valor próprio da biosfera. Essa seria simplesmente o conjunto de bens da terra, disponível para *domínio, uso e transformação* dos seres humanos (cf. DP 493,). Puebla não consegue ir além do horizonte do “domínio”, da submissão sobre os ecossistemas, embora tente matizá-los,

adjetivando-os como justo, fraterno e humanizador (DP 1240, 323, 327). Segundo a conferência, os três planos do exercício da liberdade consistem “na relação do homem com o mundo como senhor, com as pessoas como irmão e com Deus como filho” (DP 322). Mas essa relação é assimétrica, pois “os bens e riquezas do mundo, por sua origem e natureza, segundo a vontade do Criador, são para servir efetivamente à utilidade e ao proveito” da espécie humana (DP 492). Ora, por que ao ser humano compete somente “dominar” e não também cuidar? Como superar esta concepção antropocêntrica utilitarista?

De outro lado, a conferência avança na crítica ao consumismo.

A pessoa humana está como que lançada na engrenagem da máquina da produção industrial; é vista apenas como instrumento de produção e objeto de consumo. Tudo se fabrica e se vende em nome dos valores do ter, do poder e do prazer, como se fossem sinônimos da felicidade humana (DP 311).

Puebla relaciona corretamente o consumismo com o individualismo, o mercado e a economia liberal (DP 311), embora não reflita sobre as consequências do consumismo para a continuidade da vida no planeta (sustentabilidade).

Provavelmente a raiz de tal limitação resida na insuficiência da categoria “cultura urbano-industrial” (DP 417) ou “civilização urbano-industrial” (DP 418), imposta para ser a chave de leitura para compreender a complexa realidade social latino-americana. Como meta de superação de tal megaestrutura, a conferência propõe a construção da “civilização do amor”. (Mensagem aos Povos da América Latina, 8). No entanto, não a relaciona com a ecologia e o cuidado com a Terra.

Talvez Puebla tivesse avançado mais na relação da consciência ecológica com a vida cristã, se tivesse colocado em prática, a proposta que ela mesma anuncia, de um diálogo efetivo da filosofia e da teologia com as ciências (DP 1240). Se houvesse aprofundado que o Espírito Santo é o doador da vida (DP 203). E se tivesse inserido a ecologia também nas opções pastorais (5ª sessão do documento).

3. Santo Domingo: a ecologia desafia a “Nova Evangelização”?

A conferência de Santo Domingo se realizou em outubro de 1992. Nos 13 anos que a distanciam de Puebla, a humanidade avançou visivelmente em relação à consciência ecológica.

Santo Domingo apresenta um quadro sucinto sobre a ecologia na 2ª parte, em forma de tópicos (SD 169-170), como faz com outros temas relevantes, que mereceriam ser mais desenvolvidos. Afirma que “a criação é obra da Palavra do Senhor e da presença do Espírito,

que, desde o início, pairava sobre tudo o que foi criado (Gn 1-2). Esta foi a primeira aliança de Deus conosco” (SD 169). Aponta que a gravidade da crise ecológica foi destacada pela Eco-92. No nosso continente, veem-se cidades doentes e deterioradas; populações indígenas e camponesas despojadas de suas terras; derrubada e queimada das florestas especialmente na Amazônia.

O documento diz que existe a proposta do desenvolvimento sustentado, que pretende responder às necessidades e aspirações do presente, sem comprometer as possibilidades de atendê-las no futuro (SD 169).

A conferência apresenta então as *linhas pastorais*, relacionadas à questão ecológica: empreender a tarefa de reeducação diante do valor da vida e da interdependência dos diversos ecossistemas; cultivar uma espiritualidade que recupere o sentido de Deus, presente na natureza e no mistério da encarnação; valorizar a nova plataforma de diálogo suscitada pela crise ecológica, questionar a riqueza e o desperdício; aprender dos pobres a viver com sobriedade e a partilhar; valorizar a sabedoria dos povos indígenas, que preservam a natureza como ambiente de vida para todos (SD 169). A essa lista de “bons conselhos”, assim ajuntados e com pouca visão sistêmica, acrescenta-se ainda: aprofundar as mensagens do Papa no dia mundial da Paz sobre a ecologia humana; assumir o diálogo com o Norte através dos canais da Igreja católica e de outros movimentos ecológicos e ecumênicos (SD 170).

Santo Domingo avança num aspecto essencial para uma visão socioambiental atual. A conferência reconhece as “inumeráveis riquezas culturais” dos povos indígenas, habitantes originários destas terras e dos descendentes de milhares de famílias vindas de várias regiões da África (Mensagem final, 38. SD 243-251).

O tema da ecologia aparece em Santo Domingo de forma pontual em outros lugares, como SD 138,233,252,255. Por exemplo: para intensificar o diálogo inter-religioso, sugere-se promover “a cooperação em defesa da criação e do equilíbrio ecológico, como uma forma de encontro com outras religiões” (SD 138). No entanto, falta uma visão articulada da ecologia com o tema das mulheres, da educação, do consumo consciente e dos valores da dita “cultura cristã”.

Nada se propõe sobre a educação ambiental, embora haja um item específico sobre a ação educativa da Igreja, na 3ª parte (SD 263-278). Quando muito, se afirma que a educação cristã se funda numa antropologia de abertura do ser humano “para o mundo como àquilo que lhe foi entregue para potenciar suas virtualidades e não para exercer sobre ele um domínio despótico que destrua a natureza” (SD 264). E não se vai além dos “bons conselhos”, que não configuram de fato linhas pastorais consequentes referentes à ecologia. Bastaria, no mínimo, uma clara orientação para implantar a Agenda 21 nas instituições católicas.

4. Aparecida: da dominação ao cuidado com a terra

A conferência de Aparecida acontece em maio de 2007. Nos quinze anos que a separaram de Santo Domingo, cresceu exponencialmente o grau de destruição do planeta. E também se expandiu a consciência ecológica, com práticas socioambientais transformadoras. Tal processo continua até os dias de hoje.

O tema da ecologia está concentrado, sobretudo, em DAp 83-87; 125-126; 470-474. Vejamos resumidamente as principais contribuições da Conferência.

a) Superação do exagero antropocêntrico e adoção de uma visão pluricêntrica, que contempla o valor do ser humano em relação à outras criaturas e à biosfera. Compreensão da terra como nossa "Casa Comum". Mudança de acento: da dominação para o cuidado.

Aparecida proclama:

O Senhor criou o universo como espaço para a vida e a convivência de todos seus filhos e filhas e no-los deixou como sinal de sua bondade e de sua beleza. A criação também é manifestação do amor providente de Deus; foi-nos entregue para que cuidemos dela e a transformemos em fonte de vida digna para todos (...). Nossa irmã a mãe terra é nossa casa comum e o lugar da aliança de Deus com os seres humanos e com toda a criação (...). O discípulo missionário, a quem Deus encarregou a criação, deve contemplá-la, cuidar dela e utilizá-la, respeitando a ordem dada pelo Criador (DAp 125). (Daí se segue a orientação pastoral de:) Evangelizar nossos povos para que descubram o dom da criação, sabendo contemplá-la e cuidar dela como casa de todos os seres vivos e matriz da vida do planeta (DAp 474a).

b) Teologia ecológica da criação e do seguimento do Jesus:

Como discípulos de Jesus, sentimo-nos convidados a dar graças pelo dom da criação, reflexo da sabedoria e da beleza do Logos criador. No desígnio maravilhoso de Deus, o homem e a mulher são convocados a viver em comunhão com Ele, em comunhão entre eles e com toda a criação. O Deus da vida encomendou ao ser humano sua obra criadora para que "a cultivasse e a guardasse (Gn 2,15). Jesus conhecia bem a preocupação do Pai pelas criaturas que Ele alimenta (cf. Lc 12,24) e embeleza (cf. Lc 12,27). E enquanto andava pelos caminhos de sua terra não só se detinha para contemplar a beleza da natureza, mas também convidava seus discípulos a reconhecer a mensagem escondida nas coisas (cf. Lc 12,24-27; Jo 4,35) (DAp 470).

c) Afirmação da justiça intergeracional, como constitutiva da ética cristã.

O Senhor entregou o mundo para todos, para os das gerações presentes e futuras. O destino universal dos bens exige a solidariedade com a geração presente e as futuras. Visto que os recursos são cada vez mais limitados, seu uso deve estar regulado segundo um princípio de justiça distributiva, respeitando o desenvolvimento sustentável (DAp 126).

d) Defesa da biodiversidade, relacionada com a sóciobiodiversidade e a sabedoria dos povos originários.

A América Latina é o Continente que possui uma das maiores biodiversidades do planeta e uma rica sócioidiversidade representada por seus povos e culturas. Estes possuem um grande acervo de conhecimentos tradicionais sobre a utilização dos recursos naturais, assim como sobre o valor medicinal de plantas e outros organismos vivos, muitos dos quais formam a base de sua economia (DAp 83).

e) Denúncia da biopirataria:

Tais conhecimentos são atualmente objeto de apropriação intelectual ilícita, sendo patenteados por indústrias farmacêuticas e de biogenética, gerando vulnerabilidade dos agricultores e suas famílias que dependem desses recursos para sua sobrevivência (DAp 83).

f) Destaque para a Amazônia. Reconhecimento de seu valor e alerta sobre a destruição do bioma:

A sociedade panamazônica é pluriétnica, pluricultural e plurireligiosa. Nela, está-se intensificando, cada vez mais, a disputa pela ocupação do território. As populações tradicionais da região querem que seus territórios sejam reconhecidos e legalizados (DAp 86).

g) Proposta arrojada de articulação dos povos e da Igreja da Amazônia, abrindo caminho para a constituição da REPAM (Rede Eclesial Panamazônica):

Estabelecer entre as Igrejas locais de diversos países sul-americanos que estão na bacia amazônica uma pastoral de conjunto com prioridades diferenciadas para criar um modelo de desenvolvimento que privilegie os pobres e sirva ao bem comum. Apoiar a Igreja que vive na Amazônia, com os recursos humanos e financeiros necessários (DAp 475).

h) Retomada da visão crítica de Medellín, a respeito do modelo econômico vigente na América Latina e no Caribe, que destrói a natureza e os nossos povos:

A exploração irracional (da natureza) vai deixando um rastro de dilapidação, e inclusive de morte por toda nossa região. Em todo esse processo o atual modelo econômico tem uma enorme responsabilidade, pois privilegia o desmedido afã pela riqueza, acima da vida das pessoas e dos povos e do respeito da natureza. A devastação de nossas florestas e da biodiversidade (..) envolve a responsabilidade moral daqueles que a promovem, porque coloca em perigo a vida de milhões de pessoas e, em especial, do habitat dos homens do campo e indígenas (DAp 473).

i) Denúncia da destruição causada pela mineração e a industrialização insustentável: “selvagem e descontrolada que vai contaminando o ambiente com todo tipo de dejetos orgânicos e químicos” (DAp 473).

j) Busca de um novo modelo de desenvolvimento:

Esse é caracterizado com alternativo, integral e solidário, baseado em uma ética que inclua a responsabilidade por uma autêntica ecologia natural e humana, que se fundamente no evangelho da justiça, da solidariedade e do destino universal dos bens, e que supere a lógica utilitarista e individualista, que não submete os poderes econômicos e tecnológicos a critérios éticos (DAp 474c).

l) Apelo para que os cristãos e a Igreja participem com a sociedade civil na luta pela

sustentabilidade:

Empenhar nossos esforços na promulgação de políticas públicas e participações cidadãs que garantam a proteção, conservação e restauração da natureza. Determinar medidas de monitoramento e de controle social sobre a aplicação dos padrões ambientais internacionais nos países (DAp 474d,e).

Como “profetas da vida”, os cristãos e a Igreja sentem-se chamados por Deus a se empenharem por “um mundo habitável”, agora e para as novas gerações (Cf. DAp 471).

A título de conclusão aberta

Oxalá o caminho percorrido pela Igreja latino-americana, oficializado e impulsionado pelas Conferências de Medellín a Aparecida, se traduza, cada vez mais, no cultivo de uma espiritualidade ecológica e em práticas concretas em vista da sustentabilidade.

Referências

(Todos os acessos à internet em 18/02/18)

BOFF, Leonardo. Sustentabilidade. O que é. O que não é. Petrópolis: Vozes, 2012.

FRANCISCO, Papa. *Laudato Si*. Encíclica sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (orgs). *A missão em debate*. Provocações à luz de Aparecida. São Paulo: Paulinas, 2010.

VV.AA. *Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?* (documentos e comentários) São Paulo: Paulinas, 2010, 3ed.

CELAM. Documento de Santo Domingo. http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182510.pdf

CELAM. Documento de Puebla. http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182452.pdf

CELAM. Documento de Aparecida. http://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf

Obs: Este *paper* será desenvolvido e ampliado em artigo a ser publicado em dicionário sobre As conferências Latino-americanas dos bispos.

***Laudato Si'*: sua crítica econômica ao “sistema estruturalmente perverso”**

Vitor César Zille Noronha¹

RESUMO

O presente artigo investiga a crítica à economia política estabelecida pelo Papa Francisco na Carta Encíclica *Laudato Si'*, que tem grande identidade com a da ecologia crítica. Tem por objetivo ressaltar a categoria fundamentalmente do campo econômico de paradigma tecnocrático. O Papa Francisco não coloca sua crítica sobre a técnica, mas sobre o paradigma que a move, a perspectiva moderna que fragmenta de forma atomista a realidade, desagregando os seres humanos entre si e eles com a natureza, mediados – ou separados – pela tecnologia. Portanto, trata-se de um padrão de vida separado artificialmente da natureza e das relações sociais, cada vez mais reificado. Assim, a natureza e o outro se tornaram meramente coisas externas, estoque de recursos a serem explorados, para o fim da maximização do lucro. O objetivo da Encíclica é denunciar que a crise ecológica e social é causada pelas atividades humanas, pelas necessidades falsamente criadas pela mídia corporativa, pelo consumismo desenfreado, pelo produtivismo irracionalista da economia capitalista, pelo mercado global e pela desigualdade – internacional e nacional. Por isso, inclusive, faz uma veemente crítica à economia verde, pois esta não supõe a superação do modo de produção-consumo vigente, mas propõe somente tratar a natureza faticamente como mercadoria. Portanto, é uma crítica a todo o sistema e ao mesmo tempo antissistêmica, enquanto não for superada a questão social, não é possível superar a questão ecológica, pois elas estão integradas em uma mesma totalidade constitutiva.

Palavras-chave: *Laudato Si'*. Paradigma tecnocrático. Antissistêmico. Economia Política. Crise ecológica.

Introdução

A grave questão socioambiental que a humanidade enfrenta, surgida nos dois últimos séculos e agravada a cada ano, toma grande lugar na agenda internacional. Entretanto, até o presente momento, não foram adotadas medidas significativas para o seu adequado tratamento, ao contrário, há um grande consenso científico sobre sua contínua agudização.

Basicamente, existem duas perspectivas, com diversos desdobramentos teórico-metodológicos², para analisar a situação ambiental e sugerir respostas a ela: a ecologia conservacionista e a ecologia crítica (STEFANIAK, 2015). A primeira perspectiva submete o meio-ambiente ao sistema econômico, não enfrentando com radicalidade a crise socioambiental, mas meramente buscando monetizar os bens ambientais transformando-os em mercadoria,

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Bacharel em Ciências Econômicas pela UFES e Graduando em Teologia pelo Centro de Estudos Dom Silvestre Scandian.

² Uma boa síntese dessa complexidade, mesmo que voltada mais para a educação ambiental, é o trabalho *Mapeamento de tendências sobre na produção acadêmica sobre educação ambiental*, de Pato, Sá e Catalão (2009).

de um lado, e fazendo pequenas reformas em nome da conservação que não ameaçam o lucro, do outro. Nessa perspectiva, muito limitada, que tem caminhado as propostas internacionais no âmbito da conservação ambiental, umas já aplicadas e outras ainda embargadas pelas potências internacionais (Misoczky; Böhm, 2012). A segunda coloca *sub judice* a primeira, bem como considera que somente com a superação do modelo econômico atual é possível buscar a sustentabilidade socioambiental.

No presente artigo, procuraremos demonstrar a crítica à economia política estabelecida pelo Papa Francisco na Carta Encíclica *Laudato Si'* (LS), que tem grande identidade com a da ecologia crítica. Pretendemos ressaltar a categoria de paradigma tecnocrático, fundamentalmente do campo econômico, central para compreender o momento de grande degeneração social e ambiental em que vivemos. Insurgindo-se contra o mundo presente, a Encíclica defende um novo modelo de desenvolvimento, um novo estilo de vida, outra forma de produzir e uma relação distinta com o consumo. Trata-se do “urgente desafio de proteger a nossa casa comum [que] inclui toda família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral” (LS 13).

1. Crítica ao paradigma tecnocrático

A gênese do capitalismo é historicamente concomitante com a gênese da indústria moderna (HOBSBAWM, 1979), que não só originou um novo modo de produção, mas um conjunto de relações sociais respectivos a ele. Se o capitalismo moderno surgiu na Revolução Industrial (1820-1840), ao menos seu núcleo econômico central, este também é o marco que se refere o Papa Francisco para chamar a atenção para a grande degradação socioambiental resultada:

Entre os componentes sociais da mudança global, incluem-se os efeitos laborais de algumas inovações tecnológicas, a exclusão social, a desigualdade no fornecimento e consumo da energia e de outros serviços, a fragmentação social, o aumento da violência e o aparecimento de novas formas de agressividade social, o narcotráfico e o consumo crescente de drogas entre os mais jovens, a perda de identidade. São alguns sinais, entre outros, que mostram como o crescimento **nos últimos dois séculos** não significou, em todos os seus aspectos, um verdadeiro progresso integral e uma melhoria da qualidade de vida. Alguns destes sinais são ao mesmo tempo sintomas duma verdadeira degradação social, duma silenciosa ruptura dos vínculos de integração e comunhão social (LS 46, grifo nosso).

A partir dessa constatação, cabe registrar que a insistência no atual “sistema de relações comerciais e de propriedade estruturalmente perverso” (LS 52) pode levar a consequências muito piores para a humanidade. Até porque, diz criticando as elites dominantes, “muitos daqueles que detêm mais recursos e poder econômico ou político parecem concentrar-se, sobretudo, em mascarar os problemas ou ocultar os seus sintomas” (LS 26). A tendência é que “os efeitos serão cada vez piores se mantivermos os atuais modelos de produ-

ção e consumo” (LS 26). No atual sistema, a lógica é o lucro, as empresas precisam produzir cada vez mais, as pessoas consumirem – uns, o supérfluo; outros, nem o mínimo para a subsistência – cada vez mais, o que potencializa o lucro. Entretanto, como apontou o pontífice acima, isso agrava ainda mais a questão social e, além disso, gera uma relação absolutamente insustentável com o planeta. Tal constatação leva o Pontífice a assumir uma posição absolutamente antissistêmica na presente Encíclica, pois se trata de um sistema estruturalmente perverso que produz conseqüências gravíssimas.

O Papa Francisco chama a lógica do capital de *paradigma tecnocrático*, enquanto conceito central para compreender o mundo atual. Ele argumenta que a relação do ser humano diante do mundo é determinada e significada pela técnica moderna: “A vida passa a ser uma rendição às circunstâncias condicionadas pela técnica, entendida como o recurso principal para interpretar a existência” (LS 110). Essa relação com a técnica moderna gera uma “fragmentação do saber” no qual se perde o “sentido de totalidade”, assim se torna incapaz de se construir “caminhos adequados para resolver os problemas mais complexos do mundo atual, sobretudo os do meio ambiente e dos pobres” (LS 110). A técnica, portanto, não é somente um dado tecnológico importante e meramente produtivo, pela cultura moderna é elevada a uma relação social que domina as relações sociais e ambientais.

Não se trata de uma condenação moralista à técnica, muito pelo contrário, o documento pontifício reconhece seu caráter dual. De um lado, ressalta a ocorrência da “transformação da natureza para fins úteis”, tantos avanços obtidos em especial “na medicina, engenharia e comunicações” (LS 102). Não obstante, do lado sombrio, há as “bombas atômicas”, o uso da tecnologia mais avançada por “regimes totalitários” aplicada para “o extermínio de milhões de pessoas”, bem como “hoje a guerra dispõe de instrumentos cada vez mais mortíferos” (LS 104). Portanto, fica evidente que a técnica não é um bem ou um mal em si, mas o problema é o paradigma tecnocrático dominante que tem uma relação com a natureza meramente de posse e domínio, provocando uma degradação ambiental e social da nossa Casa Comum, com os seres que nela habitam.

Enquanto o ser humano moderno crê que toda nova aquisição seja um grande progresso social, “como se a realidade, o bem e a verdade desabrochassem espontaneamente do próprio poder da tecnologia e da economia” (LS 105). Tendo em vista os graves desafios socioambientais o Papa constata que “o imenso crescimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do ser humano quanto à responsabilidade, aos valores à consciência” (LS 105). Esta lógica social que domina a todos faz com que a “liberdade [do ser humano] adoce quando se entrega às forças cegas do inconsciente, das necessidades imediatas, do egoísmo, da violência brutal” (LS 105).

O Papa Francisco não coloca sua crítica sob a técnica, mas sob o paradigma que a move, a perspectiva moderna que fragmenta de forma atomista a realidade, desagregando os seres humanos entre si e eles com a natureza, mediados – ou separados – pela tecnologia. Portanto, trata-se de um padrão vida separada artificialmente da natureza e relações sociais, cada vez mais reificadas. Assim, a natureza e o outro se tornaram meramente coisa externa, estoque de recursos a serem explorados, aquilo que pode maximizar o lucro e o prazer do eu, que é o único que existe verdadeiramente perante esse individualismo radical. O ser humano passa a se pensar a partir do “paradigma homogêneo e unidimensional” que no “processo lógico-racional” vai “se apropriar do objeto que se encontra fora dele”, através do “método científico como a sua experimentação, que já é explicitamente uma técnica de posse, domínio e transformação” (LS 106). Essa instrumentalização desmedida da vida e da natureza busca “extrair o máximo possível das coisas”, na falsa idéia de um “crescimento infinito ou ilimitado, que tanto entusiasmou os economistas, os teóricos da economia e da tecnologia” (LS 106). Não obstante, “isto supõe a mentira da disponibilidade infinita dos bens do planeta” (LS 106). Do ponto de vista bíblico-teológico, acaba-se fazendo uma leitura limitada do Gênesis, valorizando o “dominar” (Gn 1,28), em detrimento do “guardar” (Gn 2,15), em última instância legitimando religiosamente a ação destruidora dos seres humanos contra a obra da Criação (LS 67).

A *Laudato Si'* também se insurge contra a razão instrumental, contestando sua pretensa racionalidade devido aos seus pré-supostos e especialmente às suas conseqüências. Enquanto a racionalidade instrumental separa a vida humana da natureza, a economia da ecologia, somente demonstra sua incapacidade de totalidade e prepara a legitimação científica para opções que geram degradação humana e ambiental. Há um divórcio da ética e da técnica, com conseqüências humanas gravíssimas e ao mesmo tempo reificadas, expressas socialmente como naturais ou inevitáveis. Contra qualquer positivismo, é preciso contestar as opções que “parecem puramente instrumentais”, pois “os produtos da técnica não são neutros, porque criam uma trama que acaba por condicionar estilos de vida e orientam as possibilidades sociais na linha dos interesses de determinados grupos de poder” (LS 107). Portanto, quando se busca o desenvolvimento no paradigma do capital, que o documento chama de tecnocrático, e calcado na razão instrumental, não somente se privilegia o lucro em detrimento da justiça social, também é necessário corromper o campo dos valores, submetendo a ética à economia, atribuindo a esta neutralidade, mera técnica. Nas palavras do Papa: No “sistema mundial atual” se manifesta “intimamente ligadas a degradação ambiental e a degradação humana e ética” (LS 56). Assim, o resultado é uma *cultura do descarté*, que tem um duplo caráter, organicamente ligados. De um lado, estão os resíduos ambientais (poluições de toda ordem, desmatamentos, lixo, etc.) e do outro os resíduos sociais (seres humanos submetidos a empregos precários, trabalho escravo, traficados, etc.).

A perversidade do sistema é tamanha que “hoje o paradigma tecnocrático tornou-se tão dominante que é muito difícil prescindir dos seus recursos sem ser dominados pela sua lógica” (LS 108). A massificação e o poder globalizante é tão terrível que o Papa Francisco chega chamá-lo de uma “lógica férrea”, que nos domina e, ressalta com ênfase, “domínio no sentido extremo da palavra” (LS 108). Portanto, a liberdade humana se encontra muito restringida e a capacidade criativa de pensar alternativas muito diminutas³.

Como um autêntico crítico da economia política capitalista, Papa Francisco se volta com radicalidade contra o liberalismo econômico, a busca inconseqüente da maximização do lucro, a infértil especulação financeira que sufoca a economia real, qualquer ideologia do progresso que crê que resolveremos os problemas socioambientais com mais mercado e, em especial, contra um cinismo prático que vive estes valores mesmo que não o defenda no nível do discurso teórico:

O paradigma tecnocrático tende a exercer o seu domínio também sobre a economia e a política. A economia assume todo o desenvolvimento tecnológico em função do lucro, sem prestar atenção a eventuais consequências negativas para o ser humano. A finança sufoca a economia real. Não se aprendeu a lição da crise financeira mundial e, muito lentamente, se aprende a lição do deterioramento ambiental. Nalguns círculos, defende-se que a economia atual e a tecnologia resolverão todos os problemas ambientais, do mesmo modo que se afirma, com linguagens não acadêmicas, que os problemas da fome e da miséria no mundo serão resolvidos simplesmente com o crescimento do mercado. Não é uma questão de teorias econômicas, que pouca gente se atreve a defender, mas da sua instalação no desenvolvimento concreto da economia. Aqueles que não o afirmam em palavras defendem-no com os fatos, quando parece não preocupar-se com o justo nível da produção, uma melhor distribuição da riqueza, um cuidado responsável do meio ambiente ou os direitos das gerações futuras. Com os seus comportamentos, afirmam que é suficiente o objetivo da maximização dos ganhos. Mas o mercado, por si mesmo, não garante o desenvolvimento humano integral nem a inclusão social.

As propostas vinculadas à chamada economia verde, portanto, por se manterem nos limites do mercado e partirem de uma perspectiva liberal, devem ser afastadas, pois jamais terão capacidade de resolver adequadamente a questão socioambiental atual. Pois, não supõe a superação do modo de produção-consumo vigente, mas propõe antes tratar a natureza faticamente como mercadoria. Trata-se de uma proposta para considerar o dano ambiental como custo a ser internalizado, seria necessário internalizar essas externalidades negativas – a linguagem da perspectiva econômica neoclássica não é ocasional – para precificar os recursos ambientais. Assim, surgem de um lado as agências de serviços ambientais e do outro um mercado financeiro vastíssimo de produtos ambientais de caráter fictício a serem

³Seria absolutamente legítimo identificar a afinidade eletiva entre esta análise com a categoria *jaula de aço* em Weber na Ética protestante e o espírito do capitalismo, que é uma alegoria para a sociedade capitalista (WEBER, 2004).

especulados nas bolsas de valores⁴. Assim, é um tratamento distinto dado à questão ambiental, no qual tenta interiorizar as externalidades enquanto custos, mas não supera a lógica tecnocrática, produtivista, supérflua e, em suma, o dogma sagrado do lucro acima da vida no planeta que ainda permanece intocado. O sistema consegue fazer tudo pela natureza, tudo que não ameace o lucro máximo e cada vez maior, o que gera destruição ambiental e social. Assim, “até as melhores iniciativas ecologistas podem acabar bloqueadas na mesma lógica globalizada” (LS 111). Enquanto a proteção ambiental estiver limitada pelo cálculo econômico, o objetivo não será a promoção da vida, mas a ganância do dinheiro. Não há salvação para o meio ambiente e os pobres no âmbito do mercado:

[...] a proteção ambiental não pode ser assegurada somente com base no cálculo financeiro de custos e benefícios. O ambiente é um dos bens que os mecanismos de mercado não estão aptos a defender ou a promover adequadamente. Mais uma vez repito que convém evitar uma concepção mágica do mercado, que tende a pensar que os problemas se resolvem apenas com o crescimento dos lucros das empresas ou dos indivíduos (LS 190).

Alguns poderiam ponderar que seria necessário se chegar a um meio termo entre o mercado e o meio ambiente, entre a ética e o individualismo, entre o lucro e a preservação ambiental, mas o Papa nos convida a “refletir responsabilmente ‘sobre o sentido da economia e dos seus objetivos, para corrigir as suas disfunções e deturpações’” (LS 194). Isso posto, constata que “não é suficiente conciliar, a meio-termo, o cuidado da natureza com o ganho financeiro, ou a preservação do meio ambiente com o progresso” (LS 194).

Considerações finais

Em contraposição ao sistema atual, o Papa Francisco defende que “é possível ampliar novamente o olhar; e a liberdade humana é capaz de limitar a técnica, orientá-la e colocá-la ao serviço de outro tipo de progresso, mais sustentável, mais humano, mais social, mais integral” (LS 112). Pois, é necessário “com honestidade pôr em questão modelos de desenvolvimento, produção e consumo” (LS 138). Nesse novo modelo de sociedade é preciso que “a política e a economia, em diálogo, se coloquem decididamente a serviço da vida, especialmente da vida humana” (LS 189). Não aceita o divórcio entre ética e economia, pois “quando a técnica ignora os grandes princípios éticos, acaba por considerar legítima qualquer prática” (LS 136).

O objetivo da Encíclica é denunciar que a crise ecológica e social é causada pelas ativi-

⁴ O mais conhecido são os chamados créditos de carbono, que o Papa Francisco dedica um parágrafo do Documento para criticar: “A estratégia de compra-venda de ‘créditos de emissão’ pode levar a uma nova forma de especulação, que não ajudaria a reduzir a emissão global de gases poluentes. Este sistema parece ser uma solução rápida e fácil, com a aparência dum certo compromisso com o meio ambiente, mas que não implica de forma alguma uma mudança radical à altura das circunstâncias. Pelo contrário, pode tornar-se um diversivo que permite sustentar o consumo excessivo de alguns países e sectores” (LS 171).

dades humanas, pelas necessidades falsamente criadas pela mídia corporativa, pelo consumismo desenfreado, pelo produtivismo irracionalista da economia capitalista, pelo mercado global e pela desigualdade – internacional e nacional. Por isso, inclusive, faz uma veemente crítica à economia verde, pois reconhece que são pseudo-alternativas para mascar o sistema, mas nunca podem ameaçar seu âmago, que é o lucro. Portanto, é uma crítica a todo o sistema, enquanto não for superada a questão social, não é possível superar a questão ecológica, pois elas estão integradas em uma mesma totalidade constitutiva. Bebendo da tradição teológica latinoamericana, vê o clamor da Terra e o clamar dos pobres como uníssonos. Assim, o enfrentamento ao sistema econômico-social deve ser feito em seu conjunto. A partir do clamor da Criação, a partir da evangélica opção preferencial pelos pobres⁵, a partir dos vencidos da história, o Papa Francisco faz um chamamento à humanidade para construir alternativas de um mundo novo em que a técnica sirva ao progresso humano integral (LS 112).

Assim, o Papa Francisco, assumindo o melhor da tradição latino-americana – na dualidade clamor da terra e clamor dos pobres – e ao mesmo tempo rompendo com certa interpretação prometeica – no sentido de dominação-exploração do ser humano sobre a natureza – da tradição judaico-cristã, propõe uma radical reflexão não somente sobre a crise ecológica que vivemos, mas fundamentalmente sobre o sistema que a originou e aprofunda.

Referências

FRANCISCO, Papa. **LAUDATO SI': Sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulinas, 2015.

HOBBSAWM, Eric. **As origens da Revolução Industrial**. São Paulo: Global Editora, 1979.

STEFANIAK, Jeaneth; STEFANIAK, João. **A ecologia crítica num diálogo com a ecologia integral da Encíclica papal *Laudato Si'***. Revista Direito e Sustentabilidade, Florianópolis, v. 1, n. 2, jul/dez, 2015.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

5 Fiel à tradição teológica latino-americana, ele defende a centralidade da opção preferencial pelos pobres: “Nas condições atuais da sociedade mundial, onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres. Esta opção implica tirar as consequências do destino comum dos bens da terra, mas – como procurei mostrar na exortação apostólica *Evangelii gaudium* [123] – exige acima de tudo contemplar a imensa dignidade do pobre à luz das mais profundas convicções de fé. Basta observar a realidade para compreender que, hoje, esta opção é uma exigência ética fundamental para a efetiva realização do bem comum” (LS, 158).

O ensino religioso no colégio Santa Maria Minas: perspectivas para a construção de uma sociedade sustentável.

Evaldo Apolinário¹

RESUMO

O Ensino Religioso sempre foi objeto de controvérsia. Refletir sobre essa temática contribui para ampliar o horizonte dessa área de conhecimento. O presente artigo tem como objetivo principal refletir sobre o Ensino Religioso da rede do Colégio Santa Maria Minas, procura identificar a colaboração deste ensino para a construção de uma sociedade sustentável e uma educação ambiental. Na busca para encontrar a relação entre o Ensino Religioso e sustentabilidade, a observação das aulas de Ensino Religioso do Colégio Santa Maria Minas foram preponderante para isso, com a identificação dos momentos de espiritualidade ecológica, com o intuito para incentivar o estudante a desenvolver algum tipo de ação na preservação da natureza no dia a dia. Outro aspecto relevante é sobre as ações sustentáveis que os estudantes e professores realizam, como a separação do lixo, a economia de água e o plantio de árvores, que são contribuições para preservar o planeta. Na tentativa de compreender melhor essa relação do ensino religioso e a sustentabilidade apoiamos nas palavras inspiradas e motivadoras do Papa Francisco em sua Encíclica *Laudato Si'*, que articula de forma excelente a educação e a sustentabilidade: “é muito nobre assumir o dever de cuidar da criação com pequenas ações diárias, e é maravilhoso que a educação seja capaz de motivar para elas até dar forma a um estilo de vida” (LS, 2015, p. 65).

Palavras chaves: Ensino Religioso, Sustentabilidade, educação, Colégio Santa Maria, educação ambiental.

Introdução

O Ensino Religioso, (ER) vem conquistando espaço importante na educação, apesar das históricas resistências. Conhecer como o Ensino Religioso do Colégio Santa Maria Minas está estruturado e organizado e as ações sustentáveis desenvolvidas no Colégio e respectivo papel para a educação sustentável foi de fundamental importância para elaboração deste artigo.

Procurou-se apresentar também como a disciplina de Ensino Religioso do Colégio Santa Maria Minas é ministrada, a importância dentro do Projeto Político Pedagógico, (PPP) e qual é a colaboração dela na conscientização para a construção de uma sociedade sustentável.

¹ Evaldo Apolinário: Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Email. apolinario20@hotmail.com; evaldoapolinario.20@hotmail.com

Na análise que apresentamos tanto do PPP quanto do ER na perspectiva da sustentabilidade, tomamos como referência os 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, e a Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco.

1- O Colégio Santa Maria Minas e o Ensino religioso

A rede do Colégio Santa Maria atualmente é composta por doze unidades localizadas nas regiões de Belo Horizonte, Betim, Contagem e Nova Lima. Cada unidade de ensino é dirigida por um diretor, designado pelo presidente da Sociedade Mineira de Cultura, entidade da Arquidiocese de Belo Horizonte, e pela Diretoria Geral.

O Ensino Religioso está presente em todas as unidades do Colégio Santa Maria, em todos os anos do ensino fundamental I e II e no ensino médio para os 1º e 2º anos. As aulas acontecem uma vez por semana para cada ano, com a duração de 50 minutos.

Percebe-se, que mesmo o Ensino Religioso tendo grande importância para a comunidade acadêmica do Colégio Santa Maria Minas, o Projeto Político Pedagógico se dedica pouco a falar sobre ele. São dedicadas só duas páginas que fazem referência à “justificativa das atividades de Educação Religiosa” e às “orientações básicas para a seleção e desenvolvimento de conteúdos”, para o ensino fundamental I e II, e para o ensino médio.

A “justificativa das atividades do ER” tem fundamento nos princípios cristãos e nos valores do Evangelho. Conforme afirma o texto do PPP, “as atividades têm como ponto de partida e desenvolvimento a Fé e o Amor que caracterizam o Cristianismo”. Essas atividades buscam se inspirar nos acontecimentos da vida de Jesus Cristo e nos ensinamentos deixados por Ele, e quer despertar no coração do educando “as forças vitais que caracterizam e movem o ser cristão: a Fé, a Esperança e o Amor”. (ÁLVARES; CALIXTO; COSTA, 2002, p. 68).

Encontra-se também nas orientações básicas uma abertura para “ampliar a ação educativa através da diversificação de atividades extracurriculares” (ÁLVARES; CALIXTO; COSTA, 2002, p. 69). Essas atividades pretendem colaborar para que o aluno desperte para a fraternidade através das campanhas solidárias, visitas a asilos e creches, encontros de formação, retiros espirituais, etc.

Desse modo, pode-se dizer que os objetivos do ER da rede do Colégio Santa Maria Minas se caracterizam em possibilitar o conhecimento e o crescimento pessoal, resgatando os valores essenciais que dão sentido à vida. Tem como norte também levar o aluno a compreender e a vivenciar o amor, como o sentido maior da existência humana, além de proporcionar o conhecimento dos elementos básicos que levam à compreensão das razões do “ser religioso” e das próprias religiões. Almeja, também, sensibilizar o aluno para a percepção da presença de Deus na sua vida, na vida do outro, no mundo que o rodeia.

Sendo assim, para o trabalho com os educandos do ensino fundamental I, utiliza-se a coleção “Novo Fé na vida”, de Margarida de Almeida e José Donizette dos Santos, segunda edição, publicada em 2009, em cinco volumes, um para cada série. Os conteúdos apresentados em cada volume proporcionam aos educandos informações importantes para o desenvolvimento de suas vidas, além de desenvolver a consciência do importante papel de cada um na construção de um mundo novo.

Há um esforço também para se trabalhar a questão ecológica, como se pode notar nos temas sugeridos pela coleção “Novo Fé na Vida”: “crescendo com a natureza, sou parte da natureza”, “água: o líquido da vida”, “terra: o lugar onde vivemos” e “desenvolvimento sustentável: protegendo a vida”.

No ensino fundamental II trabalha-se com a coleção de Adecir Pozzer “Redescobrimo o universo religioso”, terceira edição, publicada em 2011, que conta com quatro volumes, do 6º ao 9º ano. Cada volume oferece instruções que contribuem para que o estudante descubra o valor da sua própria vida e do outro. Apresenta ainda conteúdos que colaboram para que o educando desenvolva postura de respeito e de zelo com a natureza.

Já para os alunos do 1º e 2º anos do ensino médio trabalha-se com o livro do Frater Henrique Cristiano José Matos “Igreja: povo a caminho; síntese da bimilenar 2007”. O que pode observar que o livro não apresenta conteúdo voltado para a questão ecológica, e sim temas voltados para a história da Igreja. Além do livro, trabalha-se também com apostilas elaboradas pelo diretor geral de Ensino Religioso e pelos professores de Ensino Religioso de cada unidade. Esse material didático serve de suporte para o professor desenvolver o trabalho e é elaborado no fim do ano letivo para o próximo ano. Essas apostilas, tanto para o 1º quanto para o 2º anos são elaboradas de dois em dois anos.

Na busca para encontrar a relação entre o Ensino Religioso e sustentabilidade, a observação das aulas de Ensino Religioso do Colégio Santa Maria Minas foram preponderante para isso, com a identificação dos momentos de reflexão ecológica, com o intuito para incentivar o estudante a desenvolver algum tipo de ação na preservação da natureza no dia a dia.

2- Análise do Ensino Religioso do Colégio Santa Maria Minas na perspectiva da sustentabilidade

Entrando agora na análise da perspectiva da sustentabilidade, utilizando os 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, (ODS) classificados em 4 blocos (sociais, ambientais/ecológicas, igualdade/justiça e econômico), nota-se que o programa para o ER com suas propostas atende a muitos desses objetivos. Os objetivos de cunho social (erradicação da

pobreza, fome, obter vidas saudáveis, educação de qualidade e moradia), estão presentes nos trabalhos desenvolvidos no colégio, fundamentados no princípio do Projeto Político Pedagógico, (PPP) “sabedoria para a sala de aula”, que busca formar uma consciência solidária nos educandos através das campanhas solidárias e na ação da instituição na criação de escolas nas áreas mais vulneráveis.

No que se refere aos objetivos que tratam das questões ambientais/ ecológicas percebe-se certa preocupação da rede em desenvolver uma consciência ecológica no educando, conforme afirmação:

tal proposta se reflete no cuidado, previsto em toda a estrutura pedagógica do sistema de Ensino Arquidiocesano, com a alma, o corpo, o intelecto, a afetividade e o caráter dos educandos (considerados como unidade pessoa humana possam ser igualmente desenvolvidas e aprimoradas). Este cuidado se estende na formação de uma consciência ecológica na qual a relação harmoniosa e respeitosa do homem com a natureza seja reconhecida como exigência fundamental a fim de que ele possa continuar existindo neste planeta. (ÁLVARES; CALIXTO; COSTA, 2000, p. 21).

Porém, ainda falta uma articulação maior em despertar no aluno uma integração com a questão ambiental. Isso precisa se tornar mais expressivo. Diante da crise ecológica que cresce a cada dia, é fundamental que o Colégio Santa Maria Minas trabalhe explicitamente não só com temas específicos sobre sustentabilidade, mas que o faça de forma interdisciplinar e transdisciplinar².

Em relação ao objetivo da igualdade/ justiça, nota-se que a rede do Colégio Santa Maria Minas trabalha essa questão. Pode-se observar esse atendimento pelos projetos solidários desenvolvidos e pela orientação e reflexão extraídas das Campanhas da Fraternidade que abordam esta preocupação.

Outras ações, que confirmam a atuação do colégio no desenvolvimento da justiça e da igualdade, encontram-se no empenho em promover a “equidade de gênero”, o respeito às meninas e a valorização do trabalho das mulheres, além da oportunidade para que os filhos dos funcionários estudem na escola.

Quanto ao objetivo econômico (crescimento econômico sustentável e inclusivo, pleno emprego produtivo e decente para todos; industrialização e infraestrutura sustentável e inovadora; padrões de consumo e produção sustentáveis; parceria global pelo desenvolvimento sustentável), apesar de tratar de algumas questões que não têm relação com um PPP, vê-se que o PPP poderia desenvolver alguns desses aspectos com mais clareza. Observa-se que na

2 Uma das diversas definições de transdisciplinaridade é a seguinte: “a) aproximação de diferentes disciplinas e áreas do conhecimento; b) compartilhamento de metodologias unificadoras, construídas mediante a articulação de métodos oriundos de várias áreas do conhecimento; c) ocupação das zonas de indefinição e dos domínios de ignorância de diferentes áreas do conhecimento: a ocupação poderá gerar novas disciplinas ou permanecer como zonas livres, circulando-se entre os interstícios disciplinares, de tal forma que a transdisciplinaridade ficará com o movimento, o indefinido e o incluso do conhecimento e da pesquisa” (DOMINGUES, 2005, p. 25).

estrutura curricular há o princípio da “flexibilidade”, com abertura para tratar desses assuntos, pois ele postula que haja “uma estrutura que vai se compondo na prática, construindo-se no processo mesmo de sua efetivação, tecendo e contando (narrando) a sua própria história” (ÁLVARES; CALIXTO; COSTA, 2002, p. 51). Além disso, esses objetivos econômicos são fundamentais numa educação integral. Apesar de não aparecer no PPP, observa-se uma prática importante do Colégio Santa Maria Minas em promover “padrões de consumo e produção sustentáveis”, por exemplo, no uso do papel reciclado, instalação de temporizador nas torneiras, para diminuir o desperdício de água e a coleta seletiva do lixo, etc.

Concluindo a análise do Ensino Religioso, utilizando-se agora o conceito de sustentabilidade, pode-se afirmar e propor que seria importante que a rede do Colégio Santa Maria Minas desenvolvesse, como primeiro passo na construção de uma sociedade sustentável, metas que colaborem para que os alunos sejam “alfabetizados ecologicamente,” com atividades extracurriculares de educação ambiental, na prática.

A construção de uma racionalidade ambiental não pode ficar só no nível da informação, mas tem que suscitar uma relação do ser humano com a natureza. Disso decorre que o ser humano carece da noção elementar de que pertence a Terra, de que ele é Terra. Torna-se preciso uma nova reintegração do ser humano à mãe natureza.

Nesse contexto da sustentabilidade, o que se percebe pela análise do Ensino Religioso ministrado nas unidades do Colégio Santa Maria Minas é que, apesar das diretrizes e práticas pedagógicas trazerem propostas para se criar uma consciência planetária nos alunos, mesmo assim há limitação e também espaço para se avançar nesse aspecto.

O ideal seria um envolvimento maior com projetos interdisciplinares e transdisciplinares, de conscientização e na realização de ações que colaborem na preservação do meio ambiente.

3- Ensino Religioso, sustentabilidade e Laudato Si’

Dada a relevância do Ensino Religioso no processo de educação do ser humano, além dos motivos apresentados acima, torna-se fundamental pesquisá-lo e conhecer mais as suas propostas e objetivo, para a formação integral do educando sobre o aspecto da sustentabilidade, em relação à Encíclica Laudato Si’, do Papa Francisco analisado sobre os quatro blocos dos 17 ODS.

Observa-se que o ER em alguns pontos busca observá-los. Em relação ao objetivo social, o ER desenvolve trabalhos que contribuem e incentivam o educando a ser mais sensível aos problemas sociais. São discutidos temas que têm o objetivo de levar o educando a tomar consciência sobre a realidade da sociedade, com suas desigualdades e exclusões sociais. Aju-

dá-lo a compreender o amor, um sentimento que se concretiza na partilha, na fraternidade e no respeito. Além disso, a disciplina de ER desenvolve ações sociais como as campanhas de doações de livros, alimentos e agasalhos.

Nessa perspectiva de uma ecologia social, o Papa Francisco ressalta que, ao tratar da ecologia, em todos os momentos, se deve considerar o aspecto social:

Toda a abordagem ecológica deve integrar uma perspectiva social que tenha em conta os direitos fundamentais dos mais desfavorecidos. O princípio da subordinação da propriedade privada ao destino universal dos bens e, conseqüentemente, o direito universal ao seu uso é uma “regra de ouro” do comportamento social e o “primeiro princípio de toda a ordem ético-social”. (LS, 2015, p. 30).

No que se refere ao objetivo ambiental/ecológico, o ER do Colégio Santa Maria tem limitações como já observado, pois não há um envolvimento muito grande da disciplina neste aspecto. Mesmo que os livros ofereçam temas que tratam dessa questão, ainda falta um trabalho mais expressivo, uma prioridade no programa.

Na avaliação sobre a disciplina de ER, os estudantes foram interrogados se esse ensino contribuía para a formação humana baseada na ética, todos manifestaram concordância em relação a isso.

No que se refere à sustentabilidade, observa-se que muitos alunos motivados pelos professores colaboram na reciclagem de materiais, como papel, alumínio, assim como a coleta seletiva de lixo, com o descarte de baterias de celulares e outros equipamentos eletrônicos em locais especializados.

Questionados sobre a substituição, nos supermercados e lojas, das sacolas plásticas pelas de papel, ou as retornáveis, os (as) alunos (as) reconheceram essa importância e disseram que exercitam essa prática sustentável.

Os estudantes também demonstraram preocupação com a qualidade de vida, em cuidar da saúde através de uma alimentação saudável. É importante salientar que nas cantinas das unidades do colégio, **vários lanches deixaram de ser vendidos como chips**, refrigerantes, balas, pipocas, entre outros.

Assim, nos dias atuais, viver de um modo sustentável “não significa voltar ao passado, mas oferecer um novo enfoque para o futuro comum” (BOFF, 1999, p. 137).

Na Encíclica “*Laudato si'*, sobre o cuidado da casa comum”, o pontífice ressalta que o cuidado da natureza deve perpassar todas as dimensões que envolvem a nossa vida social, política, econômica, cultural e religiosa. Salienta a necessidade de desenvolvimento de uma “ecologia cultural” e de uma “espiritualidade ecológica”, que contribuam para levar o ser humano a descobrir que tudo está relacionado, que cuidar e defender a natureza é proteger

a si próprio, os outros e nossa “casa comum”, a Terra. A encíclica ressalta ainda a ecologia integral como novo paradigma de justiça; uma ecologia, que integre o lugar que o ser humano ocupa neste mundo e as relações com a realidade que o circunda. De fato, esse novo paradigma impede de se considerar a natureza como algo separado dos seres humanos, uma simples ferramenta ou objeto, ou como uma mera moldura da nossa vida.

Nessa perspectiva, o ER da rede do Colégio Santa Maria, no empenho de oferecer ao estudante uma educação para a vida, pode avançar ainda mais, contribuindo para uma educação integral, proporcionando que educandos, educadores e as famílias possam viver de um modo sustentável e levem essa visão e essa prática para a sociedade.

Essa abordagem de uma “ecologia integral”, que tudo na natureza se relaciona, que nada está separado tem destaque nas palavras Papa Francisco:

Nunca é demais insistir que tudo está interligado. O tempo e o espaço não são independentes entre si; nem os próprios átomos ou as partículas subatômicas se podem considerar separadamente. Assim como vários componentes do planeta – físicos, químicos e biológicos – estão relacionados entre si, assim também as espécies vivas formam uma trama que nunca acabaremos de individuar e compreender. Por isso, os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância, quando resistem a integrar-se numa visão mais ampla da realidade. Quando falamos de “meio ambiente”, fazemos referência também a uma particular relação: a relação entre a natureza e a sociedade que a habita. Isto impede-nos de considerar a natureza como algo separado de nós ou como mera moldura da nossa vida. (LS, 2015, p. 44).

A sustentabilidade não acontece automaticamente. É uma construção, um processo de educação, de mudança de costumes, uma forma de ressignificação da relação do ser humano com a natureza em tempos de crise e de degradação ambiental. O tempo atual é marcado pela crise ecológica, neste mundo em mudança. Por isso, a aceitação da sustentabilidade não pode ser apenas uma nova proposta, mas uma necessidade para a humanidade.

Conclusão

O presente artigo foi elaborado tendo como objetivo principal pesquisar o Ensino Religioso na rede do Colégio Santa Maria Minas e a possível colaboração para a construção de uma sociedade sustentável.

Nos dados colhidos da pesquisa com os estudantes, constatou-se também que durante as aulas ER há discussão sobre o meio ambiente e que eles são incentivados a praticar ações sustentáveis no dia a dia, apesar de a frequência dessa temática não ser tão constante. São indícios que colaboram para que o estudante se sensibilize diante da degradação da natureza e desenvolva atitudes de cuidado da “casa comum” no seu cotidiano.

Na análise que apresentamos tanto do PPP quanto do ER na perspectiva da sustentabilidade, tomamos como referência os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável e apontamos algumas limitações. No que se refere aos objetivos que tratam das questões ambientais/ecológicas destacamos a limitação do PPP, pois apenas faz referência a essa questão sem apresentar propostas para o desenvolvimento de um trabalho de forma interdisciplinar e transdisciplinar, para uma articulação maior no processo de despertar no aluno a necessidade de uma integração com a natureza. Em relação aos outros objetivos sociais, igualdade/justiça e econômico, verificou-se uma observação razoavelmente.

Ainda nesse artigo, refletiu-se sobre o envolvimento do ER no que se refere à questão ecológica e a sustentabilidade. Notou-se também limitações na realização de ações que colaborem na preservação da natureza. O que sugerimos em nossa análise que, especialmente nas aulas de ER que são espaços privilegiados para isso, sejam realizados momentos de espiritualidade ecológica, para incentivar o estudante a desenvolver algum tipo de ação na preservação da natureza.

Outro aspecto relevante, observado na pesquisa, é sobre as ações sustentáveis que os estudantes e professores realizam no dia a dia, como a separação do lixo, a economia de água, utilização de papel reciclado e o plantio de árvores, que são contribuições para preservar o planeta.

Ressalta-se, nesta conclusão, que Ensino Religioso das unidades do Colégio Santa Maria Minas é capaz de abrir novas possibilidades no processo formativo do estudante, colaborando para que ele se conscientize sobre a crise ecológica que vivemos. Mais do que isso, pode contribuir para despertar a consciência do educando para cuidar, valorizar e respeitar a natureza.

Referências

ALMEIDA, Fernando. **O bom negócio da sustentabilidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

ALMEIDA, Margarida Regina de; SANTOS, José Donizete dos. **Novo fé na vida, 1**. São Paulo: Editora do Brasil, 2009.

ALMEIDA, Margarida Regina de; SANTOS, José Donizete dos. **Novo fé na vida, 2**. São Paulo: Editora do Brasil, 2009.

ALMEIDA, Margarida Regina de; SANTOS, José Donizete dos. **Novo fé na vida, 3**. São Paulo: Editora do Brasil, 2009.

ALMEIDA, Margarida Regina de; SANTOS, José Donizete dos. **Novo fé na vida, 4**. São Paulo: Editora do Brasil, 2009.

ALMEIDA, Margarida Regina de; SANTOS, José Donizete dos. **Novo fé na vida, 5**. São Paulo:

Editora do Brasil, 2009.

ÁLVARES, Marcos Antônio; CALIXTO, Valtair José; COSTA, Theresinha Natália da. Sistema de Ensino Arquidiocesano. **Projeto Pedagógico**. Sociedade Mineira de Cultura. Sociedade Civil Espírito Santo. Belo Horizonte. 2002. 104 páginas.

BOFF, Leonardo. **Dignitas terrae**. Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres. 3. ed. São Paulo: Ática, 1995a.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização e espiritualidade**: a emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: Ética do humano. Petrópolis: Vozes 1999.

BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade**. O que é – O que não é. Petrópolis: Vozes, 2012b.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas**: ciência para uma vida sustentável. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

CAPRA, Fritjof. **O que é alfabetização ecológica**. In: Princípios da alfabetização ecológica. São Paulo: Rede Mulher de Educação, 1993.

DOMINGUES, Ivan. **Conhecimento e transdisciplinaridade II**: aspectos metodológicos. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013 -:Francisco). **Carta Encíclica Laudato Si**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 494 p.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Introdução à proposta do grupo de trabalho aberto para os objetivos do desenvolvimento sustentável**. 19/07/2014. Disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=134&catid=100&Itemid=433&lang=pt-BR> Acesso em: 02 mai. 2018.

ONUBR. Nações Unidas no Brasil. **Secretário-geral da ONU apresenta síntese dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável pós-2015**. 04.12.2014. Disponível em: <<http://nacoesunidas.org/secretario-geral-da-onu-apresenta-sintese-dos-objetivos-de-desenvolvimento-sustentavel-pos-2015/>>. Acesso em: 10 mai. 2018.

POZZER, Adecir. **Redescobrimo o universo religioso**: ensino fundamenta: volume 6: livro do professor. Petrópolis: vozes, 2011.

POZZER, Adecir. **Redescobrimo o universo religioso**: ensino fundamenta: volume 7: livro do professor. Petrópolis: vozes, 2011.

POZZER, Adecir. **Redescobrimo o universo religioso**: ensino fundamenta: volume 8: livro do professor. Petrópolis: vozes, 2011.

POZZER, Adecir. **Redescobrimo o universo religioso**: ensino fundamenta: volume 9: livro do professor. Petrópolis: vozes, 2011.

O sagrado na natureza: algumas considerações A partir da obra de Carl Gustav Jung

Zara Lyrio¹

RESUMO

Há décadas, diversos cientistas e intelectuais têm anunciado nada menos do que a perda do futuro para a vida humana no planeta, caso não haja uma transformação em direção a um modo de viver mais sustentável e equânime. Dentre eles, Carl Gustav Jung, Psiquiatra Suíço, um dos mais influentes pensadores do século vinte, numa forma de alerta, chega a declarar que, a perda do contato com a natureza, que nos é intrínseca, é um dos grandes males da modernidade e, que, esta se deu pela dessacralização do universo. O objetivo desta comunicação é, a partir do estudo deste autor, examinar como o estado atual da vida na Terra, apesar do evidente revés, pode ser auspicioso. Uma vez que, segundo o mesmo, através da busca do *centrum naturae*, que é o próprio centro de si mesmo, o indivíduo tem a oportunidade de encontrar-se com o sagrado e, por tal, despertar o sentimento de pertença a toda comunidade de vida. De tal arte que, nasça desse *olhar*, uma nova consciência e uma nova espiritualidade, propicia ao cuidado indelével e benfazejo, capaz de alongar, pelo Bem-viver, os dias na Terra.

Palavras-chave: Consciência. Sagrado. Natureza. Carl Gustav Jung.

Introdução

Carl Gustav Jung, Psiquiatra Suíço, viveu entre 1875 a 1961 e foi um pensador muito além do seu tempo. Em suas vastas pesquisas, verificou a necessidade do ser humano se reencontrar com a originalidade primária de seu próprio ser. Afirmou, ao longo de toda a sua Obra, o imperativo natural da realização humana, tal qual a semente se realiza tornando-se árvore. A esse processo, que consiste no ato de tornar-se si mesmo, ele deu o nome de individuação. Em uma de suas passagens mais expressivas, afirmou que seu trabalho objetiva, acima de tudo, “romper com as muralhas que nos separam da natureza que há em nós” (JUNG, 1993, p. 79).

Com base na experiência com seus pacientes, bem como fruto do estudo da filosofia oriental e ocidental, alquimia, astrologia e sociologia, bem como a literatura, as artes, mitologias - apenas para citar alguns, deixou claro em suas afirmações que, a crise ambiental reflete o estado da psique humana. Tudo o que pertence à realidade externa ocupa um lugar interno: o sol, a lua, a água, as plantas, os animais, tudo vive igualmente na psique, na forma de arquétipos que povoam mundo intrapsíquico por meio de imagens, símbolos e valores. (JUNG, 1985, p. 97). Dessa forma, a psique é uma parte da natureza e seu mistério é igualmente insondável. Não há como definir e separar “natureza” e “psique”, apenas constatar o que atualmente entende-se por ambas. (JUNG, 1963, p. 283). Sendo assim, a existência hu-

¹ Mestranda em Ciência da Religião – UFJF. Email: zaralyrio@ircn.org.br

mana segue um curso natural e, se esse fluxo for interrompido, o sistema psíquico entra em desequilíbrio, como qualquer outro sistema no universo. De modo que adverte: “Se tivermos a natureza como guia, nunca trilharemos caminhos errados” (JUNG, 1985a, 134).

1. O Sagrado na Natureza

A natureza, em suas múltiplas manifestações, ensina, através da lição de respeito e consonância de sua biodiversidade, unir e reunir todas as coisas, em arranjos criativos de modo que não estejam desconectadas, mas interligadas entre si formando uma imensa e harmônica sinfonia. Já é tempo dos seres humanos se reconhecerem como membros de um todo maior, do universo. Tempo de reverenciar a majestade do céu estrelado, a imensa complexidade e biodiversidade da natureza, a magnitude do Amor. De sentir o *fio de Ariadne* que guia para além da escuridão do labirinto e dá um sentido para viver, através dos sinais da natureza.

É a dimensão espiritual e integral da Ecologia. A qual representa hoje o novo paradigma civilizacional, complexo, integrador e espiritual. Ela auxilia a voltar à comunidade de vida da qual os seres humanos foram exilados e desperta reverência e devoção diante do Mistério de todas as coisas que a se chama Deus.

Esta atitude religiosa, de reconhecer-se, reconectar-se consigo a partir do próprio interior, concentrando-se na *Lumen Naturae* que há dentro de cada um e, então observar o que lhe acontece interna e externamente, é um modo de encontrar a consciência dentro do inconsciente, ou seja, o que Jung chamou de *Self*, de *Imago Dei*. Assim, ao descobrir a própria alma, ter uma experiência profunda com a “*Anima Mundi*”, “a alma do mundo, uma força natural, responsável por todos os fenômenos da vida e da psique” (JUNG, 1985, p. 178).

“Certo dia, enquanto adorava Shiva, eu ia colocar como oferenda, uma folha em cima da cabeça da imagem, quando me foi revelado que este Virat, este próprio Universo, é Shiva [...] Noutro dia, estava eu colhendo flores, quando me foi revelado que cada planta é um buquê que adornava a forma universal de Deus. Daí em diante, nunca mais colhi flores. Olho para o homem da mesma maneira. Quando vejo um deles, vejo o próprio Deus andando sobre a Terra, por assim dizer, balançando-se de um lado para o outro, como uma almofada flutuando nas ondas.” (CAMPBELL, 1997, p. 228)

Jung, como um explorador incansável dos fenômenos psíquicos, compreendeu que estes não se encerram em si mesmos, mas estendem-se pelo infinito. Quando certa vez, estudantes perguntaram-no onde termina o *Si-Mesmo* e quais são as suas fronteiras, sua resposta foi que não tem fim, é ilimitado. (STEIN, 2000, p. 180).

2. Novo *Ethos* e Nova Cosmovisão

Para Jung, os seres humanos têm uma função especial a desempenhar no universo, uma vez que a consciência é capaz de refletir o cosmo e de introduzi-lo no espelho da consciência. Por estas e outras percepções, sua obra é considerada além do seu próprio tempo, sendo compreendida, portanto, somente a partir a partir do paradigma complexo. Sabe-se que, nem ele, como autor, criou uma teoria linear, causal, menos ainda suas descobertas, pausaram-se em modelos pré-concebidos, com respostas objetivas, do ponto de vista positivista, mas, ante a tudo e arriscando sua própria sanidade, mergulhou no mar escuro inconsciente, onde a incerteza foi a convicção mais palpável.

Constatou através dos estudos de centenas de sonhos e imagens espontâneas de seus pacientes e do estudo das próprias imagens internas, que os símbolos da natureza estão vivos nas camadas mais autênticas da psique. Esta atitude corajosa e, sobretudo, ética, no sentido de buscar na autenticidade de sua própria natureza interior e nas manifestações mais primitivas, seminais da vida, é seu maior legado. Como exemplo, mostrou que a visão da vida amplia à medida da profundidade em que cada um pode ir. Assim, embora seus textos sejam carregados por experiências concretas e, portanto, de profundidade ímpar, ao lê-los com os olhos do interior, pode-se apreender o significado. Porquanto, nas profundezas do inconsciente, natureza e humanidade são uma só, abertas ao espírito divino que está presente em tudo. Não é por acaso que Teólogos, Físicos, Cosmólogos, Filósofos, dentre tantos outros pesquisadores de variadas áreas do saber o consultam.

Contudo, lamentavelmente, o que se vê como traço maior na consciência humana é que os traços sagrados do *unus mundus* foram embotados, de modo que a humanidade se encontra privada de alcançar qualquer significado essencial, deixando assim escapar sua tarefa autêntica: o crescimento, a auto-realização e a comunhão. O homem tornou-se, então, lobo do próprio homem. Nunca, dantes viveu-se um tempo tão materialista quanto ao atual, no qual se constata tanta destruição desnecessária. Há um grande vácuo onde a conexão espiritual entre os seres humanos e a natureza deveria existir. Isto é profundamente insustentável e perigoso. Pois, a maioria da população mundial sobrevive dos *restos* do capital, estando assim, como uma matilha faminta incapaz de enxergar o outro em sua alteridade sagrada.

Em face deste momento surge uma indagação ética: O que fazer para cuidar desta comunidade de vida e juntos se possa coexistir e co-evoluir? Como seres sociais os seres humanos descobrem-se dentro de uma rede de relações que pode ser de cooperação, de competição ou de conflito. Aqui é o campo da justiça ou injustiça social. Juntos se podem manter relações de depredação e espoliação ou de benevolência para com a natureza. Como criar sociedades integradas cujo desenvolvimento seja feito com a natureza e não à custa dela? Dentro da grande massa ainda vigem pulsões, preconceitos, visões de mundo distorcidas, concentração apenas no ser humano, como se os demais seres só tivessem valor e sentido

quando em fins utilitários ou de distração.

Desmontar tais estruturas é permitir que as pessoas se aproximem, que a natureza seja respeitada e que se reduzam os conflitos desnecessários nas sociedades humanas. Urge a necessidade de ações em prol de ampliar a consciência humana, de maneira que se dê conta que faz parte e um todo maior que é o Universo.

O cuidado flui naturalmente se o “eu” é ampliado e aprofundado de modo que a proteção da Natureza livre seja sentida e concebida como proteção de nós mesmos [...] Assim como não precisamos de nenhuma moralidade para nos fazer respirar [...] [da mesma forma] se o seu “eu”, no sentido amplo dessa palavra, abraça um outro ser, você não precisa de advertências morais para demonstrar cuidado e afeição [...] Você o faz por si mesmo, sem sentir nenhuma pressão moral para fazê-lo [...] Se a realidade é como é experimentada pelo seu ecológico, nosso comportamento, de maneira natural é bela, segue normas de estrita ética ambientalista. (NAES *Apud* In HOEFEL:1999, p.127)

Todas as espécies são da mesma natureza do próprio universo. Pode-se olhar para si e tirar conclusões sobre o mundo exterior ou, inversamente, olhar para o universo e descobrir algo a respeito do interior. Por ser expressão da Realidade Una, a natureza humana desenvolve-se de acordo com as mesmas leis e princípios que guiam universo a sua volta. Justamente porque, “a psique é o eixo do mundo; é uma das grandes condições para a existência do mundo, em geral, e constitui uma interferência na ordem natural existente. Ninguém saberia dizer com certeza onde esta interferência terminaria afinal.” (JUNG: 1985, p. 154). Ou, por outra,

A psique e a matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo, e, além disso, se acham permanentemente em contato entre si, e em última análise, se assentam em fatores transcendentais e irrepresentáveis. Há, mais do que só a possibilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa. (Idem: p. 152)

Existe então, uma continuidade entre alma do mundo e o interior dos seres humanos, declarando essencialmente a *interioridade* como uma realidade de todas as coisas. Ou seja, esta é uma perspectiva que se abandona a noção da interioridade nas coisas e no mundo como uma mera projeção das próprias fantasias, pois isso seria retroceder ao paradigma cartesiano. E como diz Barcellos (2006, p. 99), “assim, Jung pode afirmar que não é a alma que está em nós, mas nós que estamos na alma, com a amplitude de sua ontologia do esse *in anima*”.

Considerações Finais

Assim sendo, vê-se em consonância com esta reflexão que, o *coração* do conceito – o

princípio ético da solidariedade – conserva o incomensurável desafio contemporâneo de garantir a sustentabilidade no planeta, no interior de uma civilização de múltiplas dimensões interdependentes: ecológica, social, política, étnica, ética, moral, religiosa, afetiva, mitológica... A sustentabilidade do que se denomina ainda hoje *desenvolvimento* é um problema complexo, uma vez que sua essência compreende um tecido de particularidades inseparáveis, decretando uma revisão epistemológica da própria ideia do que seja o termo desenvolvimento (MORIN, 2000, p. 9).

De tudo, permanece um alerta. A constatação de que não há como protelar: ou buscase, cada um, em seu microcosmo a transformação, para que esta possa espelhar para o outro – o igual e o diferente – sendo a mesma para onde a natureza interior apontar; ou ir-se-á ao encontro da dor, ainda não estimada, pois a natureza é bela, contudo, portadora de poder e justa em seu ponto de equilíbrio.

Por conseguinte, o reconhecimento do caráter sagrado da natureza constitui, o cerne da tarefa ecológica. Este é o sentido da afirmação, como diz Unger (1991, p. 90), que o conhecimento do ser é feito através de sua revelação nos seres. Portanto, cabe indagar se há um sentido a resgatar na declaração de que a natureza serve ao homem: A mesma o serve e o atende, não porque subalterna, mas porque superior, porque tem para dar. Neste dar de Si, a natureza revela o sagrado em seu aspecto maternal de nutrir e proporcionar a vida.

Entretanto, há que se concordar com Morin (2002, p.47-49), quando afirma que o ser humano se lançou no ativismo, na produção de bens materiais, na agitação e, está percebendo que esqueceu algo. Talvez algo que jamais tenha tido, mas que carece. Não basta construir um mundo concreto, um corpo escultural, se a relação corpo-espírito que, no fundo, foi sempre a preocupação da sabedoria, foi perdida. Portanto, talvez se trata de abrir-se para aquilo que falta. Essa é uma das coisas que parece crucial, diz mesmo que é uma das condições para o renascimento da humanidade: o encontro com o sagrado, com o *pneuma* que envolve e sustenta a vida.

Ademais, não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica reforma política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. E como reflete Jung, numa época exclusivamente orientada para o alargamento do espaço vital, assim como para o crescimento a todo custo do saber racional, a suprema exigência é ter, por um lado, consciência da unicidade e limitação. Apenas reconhecendo-se parte, pode chegar-se ao Todo. De maneira que tal atitude, possa conduzir à experiência do infinito.

“Sem tal consciência não pode haver percepção do ilimitado – e, portanto, nenhuma tomada de consciência do infinito ilimitado – mas simplesmente uma identificação ilusória com o mesmo, que se manifesta na embriaguez dos grandes números e na reivindicação sem limites dos poderes públicos.” (JUNG, 1971, p. 282)

Assim, o que está em tema é o estilo de vida a partir de agora sobre a Terra, dentro do conjunto da aceleração das transformações técnico-científicas e do abundante aumento demográfico. Em função do incremento continuado potência tecnológica redobrada pelo desenvolvimento da informática, as forças produtivas vão tornar disponíveis uma quantidade cada vez maior do tempo de atividade humana potencial².

“Mas com que finalidade? A do desemprego, da marginalidade opressiva, da solidão, da ociosidade, da angústia, da neurose, ou da cultura, da criação, da pesquisa, da reinvenção do ambiente, do enriquecimento dos modos de vida e da sensibilidade?” (GUATTARI, 2009, p. 9)

O futuro comum, parece, irá depender de sensibilidade, da abertura para reconhecer e compreender a crise, da delicadeza ao encará-la, da coragem para enfrentá-la, de determinação e perseverança para superá-la. Mas, acima de tudo, de conseguir se entusiasmar, no sentido grego do *Deus em nós*, do *Self*, que em tudo está e do qual tudo faz parte. Dependerá, essencialmente de querer se reconectar com a Natureza em todas as suas vicissitudes... “Pois Deus então não está fora e sem o mundo; nem se confunde com o mundo. Mas emerge como fundamento e o sentido escondido no mundo técnico-científico” (BOFF: 2002, p. 61). Faz-nos reconhecer que a luz provém do sol e que a árvore vive de uma raiz. O ser humano não criou o sol nem inventou a árvore. Para, a seguir, então, dessa experiência de um mundo sagrado, poder olhar com uma ótica diferente. O que ver, seja a dor ou o amor, a noite ou o dia, a falta ou a plenitude transforma-se: sua opacidade ou falta de sentido, tornar-se revelador de Deus e articulador de sentido.

Em tudo nisso Deus se re-vela, se dá e se retrai e vem misturado com todas as coisas. Acolher a Deus que assim nos visita é abrir-se* [...] É crer, e crendo, dizemos um sim radical ao Sentido latente descoberto no mundo em que vivemos. Idem, p. 87)

Referências

BARCELLOS G. Vãos e Raízes. São Paulo: Agora, 2006.

BOFF, Leonardo. Crise Oportunidade de Crescimento. São Paulo: Verus, 2002.

CAMPBELL, Joseph. O Herói das Mil Faces. São Paulo: Cultrix, 1997.

GUATTARI, Felix. As Três Ecologias. Campinas: Papirus, 1991.

JUNG, Carl Gustav. A Dinâmica do Inconsciente. Vol. VIII. Petrópolis: Vozes. 1985a.

_____. A Prática da Psicoterapia. Vol. XVI/1. Petrópolis, Vozes, 1985.

_____. Misterium Coniunctionis. Vol. XIV. Petrópolis, Vozes, 1971.

_____. Psicologia em Transição. Vol. X. Petrópolis: Vozes, 1993.

HOEFEL, João Luiz de Moraes. Valores e Significados: a reflexão de Arne Naess Sobre

² “Nas fábricas Fiat, por exemplo, a mão-de-obra assalariada passou de 140 mil para 60 mil operários numa década, enquanto a produtividade aumentava em 70%” (GUATTARI, 2004, p. 9).

Questões Ambientais. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279951>>. Acesso em: 07 ago. 2018.

MORIN, Edgar. A Religação dos Saberes. O Desafio do Século XXI. Rio de Janeiro: Berthrand, 2002, 3ª edição.

_____. Inteligência da Complexidade. Lisboa, Instituto Piaget, 2000. 3ª ed.

UNGER, Nancy Mangabeira. O Encantamento do Humano. Ecologia e Espiritualidade. São Paulo: Loyola, 1991. 2ª ed.

STEIN Murray. Jung o Mapa da Alma. São Paulo: Cultrix, 1998.

Revisitar a animalidade: a relação implícita entre os seres humanos e os demais animais na cultura popular.

Helder Maioli Alvarenga¹

RESUMO

Apesar da aparente novidade, a relação histórica da espécie humana com as demais espécies foi fundamental para que aquela definisse o seu ser a partir destas. O animal foi, é e sempre será um espelho para o animal humano enquanto construtor de sentido e buscador de reconhecimento na totalidade do cosmos. Nas metáforas, fábulas, poesias, contos populares, entre outros, a linha rígida de separação dos animais humanos e não humanos se esvai. O dizer sobre os demais animais torna-se o reconhecer-se humano: uma antropologia. Com isso, nos propomos a analisar como o dizer humano sobre os demais animais, sob as formas acima expostas, revela uma dimensão esquecida da antropologia, justamente aquela na qual nossa espécie depende das demais para dizer de si. Para isso, utilizaremos de pesquisa bibliográfica e de análise de conteúdos, e analisaremos, textos retirados da cultura popular. Pensamos que na construção das teorias antropológicas falta resgatar aquela perspectiva na qual o animal humano vê-se dependente dos animais não humanos para dizer dele mesmo e, com isso, sublinhar que a antropologia é, também, uma “animalogia”.

Palavras Chaves: Animalidade. Antropologia. Cultura Popular. Animalogia.

Introdução

No presente trabalho o nosso questionamento se coloca sob as teorias científicas que erigiram seu pensamento sobre a separação rígida da espécie humana das demais espécies. A nosso ver, os diversos relacionamentos guardados na cultura popular e no cotidiano das pessoas indicam uma profunda relação entre os animais humanos e os não humanos. Nesta relação conhecemos o que somos, sem no entanto esquecer de nossa condição primeira: somos animais.

Com isso, o nosso objetivo aqui é apontar um caminho necessário às ciências que se perguntam sobre o ser humano: revisitar a animalidade. Dizer desta nossa condição é essencial para nós mesmos e para construir uma relação mais respeitosa entre a nossa espécie com as demais. O caminho escolhido é a análise de uma poesia de Alceu Valença e de ditos referentes aos animais não humanos.

¹ Mestrando em Ciências da Religião, com bolsa CAPES, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bacharel em Teologia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (2016). Licenciado em Filosofia pela Faculdade Salesiana de Vitória (2011).

1 A antropologia é animalogia

Não é nosso intuito aprofundarmos aqui as teorias antropológicas, sociológicas, psicológicas ou das demais ciências sobre as similitudes ou diferenças da espécie humana com as demais espécies animais. As diversas ciências possuem várias literaturas sobre o tema, impossibilitando serem resumidas e apresentadas neste trabalho. O nosso objetivo aqui é apenas questionar a separação tão clara feita no campo científico, em geral, entre os animais humanos e não humanos. Além disso, dizer que na vida das pessoas tal separação, apesar de existir, está ancorada numa linha tênue.

O humano no cotidiano de sua vida se constrói relacionando-se com os seus e com os demais animais. Ainda que inúmeros questionamentos possam ser feitos e sabendo da complexidade interessa-nos extrair conhecimentos ainda não explorados na relação animal humano e não humano.

Sob diversas formas a separação entre os animais humanos dos demais animais é tema recorrente e presente nas diversas ciências, em especial nas ciências do espírito. Além disso, o pensamento ocidental moderno reproduz o dualismo presente na filosofia e teologia. A ontologia naturalista da modernidade afirma que somos iguais a outros animais em tudo no tocante aos aspectos físicos, porém dotados de apenas um privilégio, o da interioridade, tornando todo o resto como objeto.

Uma das conseqüências desse regime ontológico naturalista é a redução de uma pluralidade de entes (os animais não humanos) a uma categoria residual da “humanidade”, definida pela inexistência dos traços como razão, consciência, e linguagem, que singularizam o humano [...] Nesse regime, o estatuto jurídico dos animais oscila entre a idéia de objetos somoventes e criaturas a serem protegidas por algum tipo de valor indireto. Há uma série classificatória comum agrupada no domínio objetual da demarcação metafísica do grande divisor sujeito e objeto, homólogo a distinção entre humanidade e animalidade (LEWGOY; SEGATA, 2017, p. 156).

O dualismo metafísico presente em filosofias da antiguidade, como a de Platão, na teologia medieval, como Tomás de Aquino, permanece no pensamento científico moderno e ocidental. O mundo humano está separado por um abismo do mundo natural. Humanidade e animalidade perdem os vínculos estabelecidos. Os animais, colocados em situação inferior ao humano já há algum tempo, é, no pensamento científico moderno, coisificado, tornado-o objeto.

Porém, se a complexidade é um conceito que elucida a nossa relação com a nossa animalidade e com os demais animais, outro conceito desta relação é o da ambigüidade. Isso porque enquanto discursos científicos, filosóficos e religiosos afirmam a segregação, no campo dos relacionamentos e da cultura popular o movimento revela outra face e não é de agora.

Keith Thomas, analisando a relação entre os humanos e o mundo natural na Inglaterra dos séculos 1500 a 1800, aponta que apesar de a pregação da religião oficial indicar a total separação entre os humanos dos demais animais, este processo deu-se lentamente e foi mais forte nas cidades.

Conquanto os teólogos pregassem uma separação estrita entre homem e natureza, a prática usual na Inglaterra dos primeiros tempos modernos de forma alguma era tão rígida. Assim como a postura popular frente à natureza selvagem pressupunha que homens, plantas e criaturas silvestres estivessem inextricavelmente vinculados em uma grande comunidade, do mesmo modo as relações do homem com os animais domésticos eram muito mais íntimas do que pretendia a religião oficial. (THOMAS, 1989, p. 111).

O autor ainda cita os diversos modos como a concepção da “grande casa” permaneceu por muito tempo em países pertencentes ao Reino Unido. Nesta, seres humanos conviviam dentro de suas casas com seus animais. Entre tantas outras coisas cabe ressaltar o aspecto da individualidade dada a alguns animais, que ao receberem afetos como nomes chegavam a um ponto de intimidade com seus donos que eram reconhecidos por sua forma física, como suas pegadas, entre tantas outras coisas. (THOMAS, 1989, p. 110-119).

Sem querer fazer uma leitura idealista, afinal muitos animais estavam ali a serviço da espécie humana e mesmo nomeados terminariam seus dias em um prato, o que queremos apontar é que a separação entre o animal humano e animal não humano se deu num processo lento, gradativo, começando pela casa, depois das ruas da cidade, e conseqüentemente acirrando-se enquanto pensamento.

Todo o contexto construído até aqui fala de uma separação, em especial no contexto do conhecimento científico e na maneira de organização da vida do ser humano moderno. Porém, há também lugares, tidos por inferiores, que os animais permaneceram povoando as mentes e sendo relacionados constantemente com os seres humanos, e aqui em nossa comunicação desponta a cultura popular.

Não vamos aprofundar o conceito de cultura popular, visto que não é nosso tema de pesquisa. Nomeamos cultura popular toda produção simbólica de um povo, nascida das múltiplas relações estabelecidas e que produz não só conhecimento, mas contextos vitais, mundos nos quais nós humanos nos compreendemos e moldamos a existência. Aos fins pretendidos basta-nos a utilização de dois elementos da cultura popular brasileira: a poesia, composta e cantada por Alceu Valença intitulada “*Como dois animais*”, e ditos e expressões populares, construídos estabelecendo relações entre animais humanos e não humanos.

Na poesia de Alceu Valença aparecem dois movimentos interessantes. O primeiro é do antropomorfismo, ou seja, a atribuição de forma humana ao que não é humano. O segundo não possui um conceito específico, mas em nosso trabalho, levando em consideração a relação da espécie humana com as demais espécies, seria o inverso do primeiro, ou seja, a

atribuição de elementos dos demais animais aos animais humanos, como vemos:

Uma moça bonita
De olhar agateado
Deixou em pedaços
Meu coração
Uma onça pintada
E seu tiro certo
Deixou os meus nervos
De aço no chão...

Foi mistério e segredo
E muito mais
Foi divino brinquedo
E muito mais
Se amar como
Dois animais...

Meu olhar vagabundo
De cachorro vadio
Olhava a pintada
E ela estava no cio
E era um cão vagabundo
E uma onça pintada
Se amando na praça
Como os animais...

Na descrição da moça ela é imaginada a partir de duas características básicas do físico e do que representam os felinos: olhar agateado e a comparação com a onça. Na descrição o poeta se auto-intitula como um cão e atribui ao mesmo uma característica humana, o de ser vagabundo. No refrão e em uma estrofe os humanos comparados com o cão e a onça são colocados se amando como dois animais, ou seja, sentimento humano atribuído a relação dos animais. Mostrando profunda integração nos diferentes mundos, superando as singularidades.

Não bastasse tal exemplo, ao analisarmos os ditos e expressões populares, podemos novamente perceber a relação comparativa entre o que somos com os demais animais em abundância. Para exemplificar apontamos alguns exemplos dos inúmeros presentes em nos-

sa cultura:

EXPRESSÃO/DITO	SIGNIFICADO
Anta	Pessoa distraída; quem age grosseiramente; tolo; tonto; desprovida de inteligência.
Burro	Pessoa desprovida de inteligência.
Baleia	Pessoa gorda.
Jumento/Jegue	Pessoa com genital grande; desprovida de inteligência;
Galinha	Pessoa que não é fiel a uma única pessoa.
Veado	Para dizer da pessoa homossexual.
Borboleta	Para dizer da pessoa homossexual.
Porco	Pessoa com pouca higiene.
Cobra	Pessoa em quem não se pode confiar.
Coruja	Para dizer da super proteção. Defende as qualidades do ente querido com toda força.
Tem a força de um touro	Indica alguém com força anormal.
Canta como uma cotovia	Alguém canta muito ou canta bem.
Tenho a fome de um leão	Pelo fato de ter muita fome assemelha-se a um dos maiores carnívoros do reino animal.
O canto do cisne	Para dizer dos últimos feitos de uma pessoa, pois cria-se que o cisne emitia um som antes de morrer.
Bicho de sete cabeças	Algo complexo e de difícil entendimento ou resolução.
Memória de elefante	A pessoa que se lembra de tudo ou de muitas coisas, visto que o elefante é um animal que se lembra das coisas que lhe são ensinadas.
Tirar o cavalo (cavalinho) da chuva	Quando alguém é impulsionado a desistir de um projeto ou uma idéia.
Cavalo dado não se olha os dentes	Para afirmar a necessidade de se ter gratidão sem reparar o que foi dado.
Entrar no mato sem cachorro	Quando a pessoa tomou uma atitude despreparada.
Desse mato não sai coelho	Para dizer daquilo que não precisa ser esperado. Ou seja, não haverá resultado nenhum.
Você é igual um pato	Para dizer de quem defeca logo após uma refeição.
Tem minhoca na cabeça	Preocupação sem sentido.
Espírito de porco	Quem age fora da normalidade criando situações inusitadas e constrangedoras.
Aquela pessoa é um cão	Pessoa de difícil relacionamento, que tem um “espírito” ruim.
Está com a macaca	Pessoa endiabrada, endemoniada.
Cão chupando manga	Pessoa feia.
Drible da Vaca	Quando um jogador de futebol lança a bola por um lado do adversário e a alcança por outro.

Lobo em pele de cordeiro	Pessoa em quem não se pode confiar. Demonstra uma coisa, mas é/faz outra. Finge ser inofensivo, mas revela a outra face.
Comprar gato por lebre	Quando uma pessoa é enganada.
Tem boi na linha	Para dizer de um obstáculo de uma adversidade. Também se usa para dizer da impossibilidade de dizer algo por ter outra pessoa próxima.
Cantar de galo	Para dizer de quem possui o controle do espaço ou da situação.
Deu zebra	Para dizer de algo com um desfecho errado.
Anda mais que burrinha de padre	Para dizer de quem anda muito.
Cobra criada	Pessoa esperta, inteligente, sagaz.
Mão de Vaca	Pessoa que tem usura.
Sangue de barata	Pessoa fria, calculista.
Lágrimas de Crocodilo	Pessoa que chora apenas por aparência.
A vaca foi pro brejo	Quando se perde o controle de uma situação.
Gatos pingados	Quando se esperava uma grande quantidade de pessoas, porém só comparecem poucas.
Cão que ladra não morde	Para dizer de uma pessoa que muito fala, mas pouco faz.
Amigo da onça	Diz-se de quem fere a confiança do amigo.
Quando a galinha criar dente	Para dizer de algo que não vai acontecer.
Lavar a égua	Ter uma grande satisfação ou conquistar uma importante vitória.
Fala que nem um papagaio/maritaca	Quem fala muito sem deixar com que os outros falem.
Engolir sapo	Tolerar coisas ou situações desagradáveis.
Conversa para boi dormir	Aquele que diz algo, mas sem veracidade alguma.

Nos exemplos aqui elencados, o panorama apontando na música de Alceu Valença se repete. Ao comparar pessoas, fatos e situações do cotidiano com a realidade do mundo animal, a relação circular se estabelece: dizemos de nós a partir dos animais; dizemos dos animais a partir de nós. Isto fica claro nas primeiras dez expressões, em que ao afirmar os preconceitos para com os de nossa mesma espécie, acabamos sendo preconceituosos com as demais espécies.

Nesta análise uma questão se apresenta, e será aprofundada no decorrer do capítulo, é a diferenciação entre antropomorfismo e antropocentrismo. Isso porque o primeiro pode se opor ao segundo. O antropomorfismo é a nossa maneira de perceber o mundo. Nesta percepção, atribuímos nossas características aos demais seres, bem como dizemos de nós através do outro, animal ou não. O antropocentrismo seria dizer que o mundo se organiza a partir desta percepção. Aqui o reconhecimento do outro é esquecido e impomos a nossa visão de mundo sobre as demais espécies.

Todo este caminho construído possibilita-nos compreender que antes mesmo de di-

zer explicitamente ou sistematicamente dos demais animais, a nossa maneira de se identificar já é fruto de relacionamentos implícitos, guardados em nossa cultura. Se no campo científico a separação está muito bem delimitada e fundamentada, no campo existencial, o da vida, seres humanos e animais convivem abundantemente.

Considerações finais

Ao refletirmos sobre esse tema a compreensão de dois conceitos se clareou e abriu um campo de debate a ser aprofundado, a saber, a diferenciação entre antropomorfismo e antropocentrismo. Isso porque, o antropomorfismo é condição existencial da espécie humana experimentar o mundo. O antropocentrismo é a imposição desta visão sobre a natureza das coisas.

Os caminhos construídos pelo pensamento ocidental nos deram uma concepção de mundo antropocêntrica, a ponto de não nos reconhecermos mais como animais. Além disso, dentro das diversas revoluções modernas, coisificamos a vida dos demais seres e os tornamos mercadorias.

Ao mesmo tempo em que nos separamos tanto, somos, como vimos acima, tão dependentes deles para nos afirmar. A negação da animalidade pode ser uma chave de leitura para interpretarmos diversas realidades, tais como a crise ecológica e a violência crescente no mundo inteiro.

Referências

LEWGOY, Bernardo; SEGATA, Jean. A persistência da exceção humana. **Vivência Revista de Antropologia**, v.1, n.49, p. 155-164, jan.\jun., 2017.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Ser humano, servo da criação: breve sustentação teológica do veganismo.

Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio¹

RESUMO

Na sociedade atual os animais sofrem infindáveis processos de escravidão, tortura e morte, vítimas da exploração humana na qual são tratados como objetos. São utilizados na alimentação, para vestuário, em pesquisas científicas, como transporte etc. Nesse contexto o veganismo emerge como possibilidade de ação, propondo a abstenção individual do consumo de objetos ou serviços que envolvam exploração animal, na medida do possível e do praticável. O presente trabalho apresenta elementos teológicos que sustentam essa conduta, discutindo alguns temas cristãos e relacionando-os, em última análise, à relevância moral do sofrimento de todas as criaturas. Assim, inicialmente apresenta-se de forma breve a realidade animal na sociedade atual e o conceito de veganismo. Em seguida, faz-se algumas incursões teológicas, discutindo a comunhão criatural da Criação como desígnio divino e meta escatológica, o tema da Encarnação como um “sim” a toda a materialidade, a atitude de Jesus com os mais vulneráveis, entre outros. Por fim, conclui-se que o veganismo encontra suporte e espaço na teologia cristã, pois esta afirma a relevância moral e teológica não apenas do sofrimento humano, mas de todas as criaturas.

Palavras-chaves: Veganismo. Teologia da Libertação Animal. Ecoteologia. Animais não humanos. Exploração animal.

Introdução

A história humana está repleta de exemplos dramáticos de opressores e oprimidos. O uso tirano do poder gerou, era após era, classes que sofreram o pesado fardo da exploração, que lhes expropriaram a dignidade e a vida. Estrangeiros, mulheres, negros, indígenas, por exemplo, experimentaram e por vezes ainda hoje experimentam a injusta discriminação, outrora com explícito amparo jurídico. Não obstante os exemplos históricos, persiste ainda hoje um genocídio sistemático de proporção global, no qual a cada hora milhões de indivíduos são cruelmente escravizados, torturados e assassinados.

Vocacionados no plano da Criação a serem nossos companheiros e compor conosco uma convivência pacífica, os animais passaram a ser tratados como coisas ou propriedades, e atualmente são utilizados para as mais diversas atividades humanas, desde às mais fúteis até àquelas consideradas como supostas necessidades. A vontade do Criador, entretanto, revelada em Jesus e nas Escrituras, vai na radical contramão dessa relação de exploração, rumo a uma verdadeira comunhão criatural.

¹ Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Email: mtbsp88@yahoo.com.br.

1. Uma fotografia da realidade e sua contestação

Nos remédios e cosméticos que se compram nas farmácias, no entretenimento a que se vai nos zoológicos, nos rodeios e em certos circos, nas vitrines de *petshops*, nas carteiras, botas e bolsas comercializadas em shoppings, nos mais diversos produtos vendidos em supermercados, o sofrimento animal, culturalmente disseminado, permeia um conjunto imenso de atividades humanas. Tratados como coisas ou propriedades, nossos irmãos de existência, participantes da condição de sofrimento, tem sua vida inteira resumida a um ciclo de escravidão, tortura e morte.

Extrapolando o escopo do presente trabalho apresentar uma descrição detalhada de todas as categorias de exploração animal, o que pode ser fartamente encontrado em literatura sobre o assunto². Intenta-se apenas demonstrar e exemplificar como a exploração animal tornou-se norma inquestionável, aceita culturalmente e legitimada juridicamente. Animais são utilizados para entretenimento, pesquisa científica, demonstrações educacionais, produção de roupas e utensílios, transporte, proteção de propriedades, e diversas outras atividades.

Dentre todas as áreas nas quais são explorados, na alimentação assume “proporções de holocausto em massa. Estima-se que anualmente 60 bilhões de animais são criados e sacrificados para alimentação, sem contar os peixes. Isso significa 160 milhões de mortes por dia, 6 milhões por hora e 100 mil por minuto” (ZAMPIERI, 2016, p. 8). Somente no Brasil, aproximadamente se mata 1 boi, 1 porco e 189 frangos a cada segundo³. Trata-se de um genocídio que está acontecendo sob nossos olhos, dia após dia, ano após ano, com aval e cumplicidade da maior parte da população, que escolhe consumir estes produtos manchados com o inocente sangue animal.

A partir da reflexão crítica dessa realidade emerge o veganismo, proposta de conduta ética que faz oposição à exploração animal. Considera os interesses dos animais em não sofrer e constituir a própria vida em liberdade, recusando tomar parte na indústria que os mercantiliza. Para isso, veganos abstêm-se, na medida do possível e do praticável, do consumo de quaisquer produtos em cuja produção esteja presente a exploração animal, de forma direta ou indireta (desde pesquisas que fazem testes diretamente neles quanto cosméticos que adquirem produtos de origem animal através de terceiros).

Sucintamente, o veganismo é uma proposta de conduta ética que prega a libertação

2 Para citar apenas alguns, SUSIN, L. C. e ZAMPIERI, G. *A vida dos outros*. São Paulo: Paulinas, 2015; MATOS, J. H. C. J. *Ecologia e Animais*. Belo Horizonte: O Lutador, 2015; FOER, J. S. *Comer Animais*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011; FELIPE, S. T. *Galactotlatría*. São José (SC): Edição da Autora, 2012, *Acertos Abolicionistas*. São José (SC): Ecoânima, 2014, *Ética e Experimentação Animal*. São José (SC): UFSC, 2014. Conferir também o excelente documentário “Terráqueos” (2005), do diretor Shaun Monson.

3 Disponível em <https://www.vista-se.com.br/brasil-continua-matando-1-boi-1-porco-e-189-frangos-cada-segundo-segundo-o-ibge/>. A reportagem, de 2016, expõe estatísticas em crescimento e esclarece que são apenas números aproximados, pois os números exatos, por minuto, são de 56 bovinos, 81 suínos e 11354 frangos. É lembrado também que esses números se tratam apenas dos abatedouros considerados legais, com documentação. Os dados seriam ainda maiores se fossem contabilizados os animais mortos em abatedouros clandestinos. Estima-se que cerca de 50% da carne bovina no Brasil venha desses estabelecimentos (SALLES, 2009, p. 54).

dos animais não-humanos por meio da abolição de todas as formas de exploração que lhes são impostas por nós. Na dieta vegana estão excluídos todos os ingredientes de origem animal, como ovos, laticínios e mel (e qualquer tipo de carne, evidentemente), além de itens que contenham ingredientes de origem animal. Quanto ao vestuário, não se utiliza couro (ou qualquer outro tipo de pele), lã ou seda e, no geral, quaisquer produtos ou itens que tenham sido testados em animais, ou que contenham ingredientes de origem animal (por exemplo, cosméticos, produtos de limpeza, aditivos de alimentos, objetos de decoração etc.). O princípio abolicionista, norteador do veganismo, exclui também o comércio de animais de estimação, o uso de animais para esportes ou diversão, a vivissecção, etc (BRÜGGER, 2009, p. 13).

O veganismo pode ser encarado como uma atitude profética que cresce fora do ambiente religioso e que vai ao encontro do projeto de Jesus, rumo a um ambiente de relações fraternas do ser humano com todas as criaturas. Assim preconizou Gênesis, apontando para a ordem de relações que o ser humano deve cultivar com as outras espécies, e que encontra seu sentido último em Cristo.

2. Criação

Conforme lembra Papa Francisco, “dizer Criação é mais do que dizer natureza, porque tem a ver com um projeto do amor de Deus, onde cada criatura tem um valor e um significado” (LS, 76). Assim, a simples existência de cada criatura deve ser encarada com reverência e respeito, porquanto foi concebida por uma gratuita e amorosa decisão do Criador. Os animais, entretanto, ao contrário das plantas, são descritos como seres vivos, visto que eles têm em si “o hálito vital” (Gn 1, 30). “Efetivamente, para a concepção bíblica, ‘respirar’ equivalia a viver” (KRAUSS e KÜCHLER, 2007 apud ECIONE e SILVA, 2017, p. 980). Aqui se tem um ponto de distinção entre animais e plantas, e de aproximação de animais com seres humanos.

Isso é aprofundado quando se considera a alimentação prescrita tanto para humanos quanto para animais no paraíso: apenas vegetais (Gn 1, 29-30). Assim, permeia uma paz nas relações entre as criaturas, um certo convívio harmônico na qual inexistia a brutalidade da violência e do assassinato. Tal é o desígnio do Criador, e assim nos atesta os dois primeiros capítulos de Gênesis, sinalizando a meta a seguir⁴. Com toda a profundidade e riqueza de significados dos relatos da Criação em Gênesis, far-se-á aqui um recorte devido aos limites do trabalho, restringindo ao tema do domínio dado ao ser humano sobre todas as criaturas.

No quinto dia, ao criar as criaturas das águas e as aves, Deus vê que “tudo era bom”, e os abençoa (v. 20-23). No sexto dia, cria tanto os animais da terra quanto os seres humanos. Após criar os animais, Deus novamente “vê que tudo era bom” (v. 24-25), e então cria o homem e a mulher (v. 26-27). Abençoa-os, confere-lhes a autoridade do domínio sobre a terra e todos os seres vivos, e lhes prescreve uma dieta vegetariana (v.28-29). “O domínio,

⁴ Segundo SUSIN e ZAMPIERI (2015, p. 197-210), deve-se considerar as duas finalidades das Escrituras para se fazer uma hermenêutica apropriada: intuir e buscar as causas que explicam a situação atual, e indicar um itinerário, um caminho a seguir.

tão frequentemente interpretado como uma justificação para matar, na realidade precede o mandamento de ser vegetariano. Um domínio comendo erva é dificilmente uma licença para tirania” (LINZEY, 1996, p. 200-201).

O sentido de domínio só pode ser compreendido em sentido secundário, pois o governo primeiro é de Deus. Israel é uma sociedade teocrática. Os reis só são legítimos enquanto cumprem a vontade de Deus, e quando não o fazem, os profetas os alertam e eles entram em declínio (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 197-203). Assim, “domínio” deve ser interpretado em consonância com a vontade de Deus, ou seja, no horizonte das relações que ele estabeleceu no plano da Criação: em plena paz.

Ao contrário da arrogância despótica antropocêntrica, que proclama um utilitarismo das outras criaturas, o mandamento do Criador é um convite para que sejamos vice-regentes ou representantes de seu amor na Criação, cuidando dela como Ele mesmo cuidaria (LINZEY, 2000, p. 38-39). O sentido último deste cuidado é revelado em Jesus Cristo, para quem poder se expressa como serviço, traduz-se como fazer-se o menor de todos. Essa revelação começa no evento próprio da Encarnação.

3. Encarnação

O evento da Encarnação é uma imensa mensagem de amor dirigida a toda a Criação, na qual o próprio Deus decide, em ato de puro amor e gratuidade, irromper na história e participar da vida de Suas criaturas. Todos são atingidos pelo evento Cristo, cuja ressonância alcança desde as mais elementares partículas até os recônditos confins do Universo.

No processo cosmogênico, ainda se realizando, o ser humano surge apenas muito recentemente. Antes, há um complexo processo que vai assentando as bases, passo a passo, para a etapa seguinte. O Big Bang, há 13,8 bilhões de anos, possibilitou o surgimento da matéria, há pelo menos 10 bilhões de anos. Esta, em processo de autocomplexificação, na qual “se enrola sobre si mesma, num processo chamado de autopoiese (autocriação e auto-organização)” (BOFF, 2011, 75), torna possível o surgimento da vida, há 3,8 bilhões de anos. E há cerca de 10 milhões de anos, a partir da dinâmica própria da vida que se irradia para todos os lados e para dentro, surge os primeiros homínídeos. *Ser humano*, portanto, implica *ser* todo esse processo que o antecede. Implica *ser*, antes de humano, vida, e antes ainda, matéria.

A Encarnação de Cristo incorpora, ontologicamente, toda essa sequencialidade, atravessando por dentro todo esse processo. Deus desejou tornar-se matéria, vida, humano. É como “um imenso abraço místico que tudo acolhe em seu seio, que engloba as coisas visíveis e invisíveis, que abarca tudo o que existe em todas as suas dimensões, do mais ínfimo ao mais grandioso” (MURAD e PROCÓPIO, 2017, p. 520). Desse modo, a Encarnação significa um sim a toda a materialidade, e a redenção em Cristo, da mesma forma, estende-se a toda a

Criação (LINZEY, 2016, p. 30-36). Tudo é importante aos olhos do Criador e amado por Ele.

Ao assumir essa realidade, Deus o faz em plenitude, aceitando entrar na condição própria da criatura que reside neste mundo, com todas as dores e alegrias, com todo o inerente júbilo e sofrimento.

Um Deus que se revela não pelo domínio, mas pelo abrir mão de suas prerrogativas e pela vinda humilde em direção à sua criação para ali revelar-se, fazer morada, conhecer e ser conhecido. Conhecer a Deus, nesse sentido, é inseparável de amar. Conhecer a criação será, então, não dominá-la, não reduzi-la, não instrumentalizá-la, mas colocar-se, também, modesta e maravilhadamente, na escola do amor que olha, vê com respeito e entra em relação. (BINGEMER, 2004, p. 20)

A atitude que o ser humano é convidado a assumir, enquanto imagem e semelhança de Deus, encontra-se em profunda consonância com a atitude que o próprio Criador nos revela: estabelecer relações de amor, humildemente indo ao encontro uns dos outros e das outras criaturas, especialmente as mais frágeis e necessitadas. Nesse mesmo horizonte Jesus assume toda a sua vida, levando-a às últimas consequências.

4. A atitude de Jesus

Encarnando num tempo-espaço muito específico da história, Jesus não poderia partilhar das demandas morais muito próprias do nosso tempo, como questões ecológicas ou, nesse caso, a questão animal, tal como hoje a temos. Mas sua vida e sua mensagem, de valor e riqueza que superam o tempo e o espaço, lançam as bases para a atitude ética fundamental que devemos adotar. Cabe à teologia, portanto, atualizar e traduzir o que significam hoje seus ensinamentos, ampliando o círculo moral e ressignificando as categorias evangélicas para as necessidades de hoje.

Toda a vida de Jesus foi um contínuo ato de entrega à vontade do Pai e de serviço aos outros, especialmente aos mais desfavorecidos, pobres, injustiçados, oprimidos. Abrindo mão de Suas prerrogativas no ato da Encarnação, abraçou essa decisão até o fim, e, com profundo simbolismo, coroa a atitude que teve durante a vida ensinando através de um gesto propositalmente pedagógico na véspera de sua Paixão. No relato de João da Santa Ceia, Jesus, reconhecendo-se como Senhor e Mestre, abaixa-se diante de cada discípulo para lhes lavar os pés. E, quando encerrado, oferece a preciosa lição: “Vós me chamais Mestre e Senhor, e dizeis bem, porque eu o sou. Logo, se eu, vosso Senhor e Mestre, vos lavei os pés, também vós deveis lavar-vos os pés uns aos outros. Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, assim façais também vós” (Jo 13, 13-15). Perfeita imagem pela qual se pode interpretar a atitude a ser assumida pelo ser humano diante da Criação.

Assim, *poder* em Jesus expressa-se essencialmente como *serviço* (LINZEY, 2009, p.

17). Ele inverte completamente a lógica regente de domínio e governança, presente com toda a sua força ainda hoje: “Sabeis que os chefes das nações as governam como seus senhores, e que os grandes exercem sobre elas o seu poder. Não seja assim entre vós. Pelo contrário, quem entre vós quiser fazer-se grande, seja o vosso servo” (Mt 20, 25-26). Nisso consiste, uma vez mais, a síntese da atitude assumida por Jesus em sua vida inteira, a qual nós, especialmente enquanto cristãos, somos convidados a adotar. A prerrogativa de domínio dado em Gênesis aos humanos ganha seu sentido pleno na atitude e vida de Cristo, em quem a capacidade de poder expressa-se sempre como responsabilidade de cuidado e de serviço. Reforça-se em nós, dessa forma, a missão de sermos guardiões e servidores amorosos da Criação.

As relações estabelecidas por Jesus são sempre da ordem da gratuidade, nunca da troca⁵, e há frequentemente um acento sobre a misericórdia libertadora, capaz de aliviar o sofrimento daquele que padece. Em Mateus, no relato do grande julgamento escatológico (Mt 25, 31-46), Jesus se identifica, um a um, com aqueles nas situações mais difíceis de seu tempo: tive fome e me destes de comer, sede e me destes de beber, era peregrino e me acolhestes... Por fim, Jesus se identifica com o mais pequenino e necessitado: “Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25, 40). Efetivamente, o sofrimento que infligimos aos mais vulneráveis, ou quando lhes deixamos de socorrer, fazemo-los ao próprio Senhor. A ênfase do texto assinala que os homens serão julgados pelas suas obras de misericórdia, e o acento recai sobre o amor ao *próximo*⁶ (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2015, p. 1750).

Como sempre, em Jesus, não há nenhum recorte de gênero, posição social ou etnia. Haveria, porventura, uma discriminação de espécie? Permanece, em última análise, a atitude fundamental: exercer a caridade libertadora a quem quer que sofra ou tenha necessidade, especialmente os mais frágeis, o que se torna critério de justiça pelo qual seremos julgados. Restam as perguntas: Atualmente, quem são os que sofrem? Os mais frágeis? Os necessitados? Desse modo, o contexto, bastante diferente de hoje, não impossibilita ampliar a interpretação para a exigência ética de se incluir na comunidade moral os animais, vítimas atualmente de grande sofrimento. A atitude fundamental permanece, passível de ser aplicada tanto em humanos quanto em animais.

⁵ Há, inclusive, em diversas passagens, especial destaque para as ações de misericórdia dirigidas àqueles mais necessitados e que não podem retribuir. Vide, por exemplo a exortação de Jesus retratada por Lucas a uma pessoa que lhe tinha convidado a uma festa, dizendo-lhe que convidasse aqueles de quem não se poderia esperar nada em retorno (Lc 14, 12-14).

⁶ “E quem é meu próximo?”, indaga a Jesus um doutor da lei, precedendo a parábola do bom samaritano descrita em Lucas (Lc 10, 29-37). Ao final da parábola, Jesus devolve a pergunta “Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?” Ele respondeu: ‘Aquele que usou de misericórdia para com ele’. Jesus então lhe disse: ‘Vai, e também tu, faze o mesmo’ (Lc 10, 36-37). Trata-se de uma perspectiva inclusiva: é meu próximo quem cabe em meu coração, a quem escolho amar, a quem dirijo ações de caridade, quem incluo em meu círculo moral, sem barreiras de gênero, cor, etnia ou espécie. Posso ser o próximo de um vizinho em necessidade tanto quanto de um animal esfomeado, a critério de minhas ações de misericórdia para com eles. Aqui também, a despeito do contexto, uma vez que o acento da mensagem pode ser lido pelas lentes da misericórdia, o aspecto moral pode muito bem ser aplicado também sobre as outras criaturas. Afinal, a mensagem de Jesus segue sempre na linha de libertação de toda opressão e ao fim de todo sofrimento, pautando-se pelo cuidado e serviço aos mais vulneráveis e necessitados.

Conclusões abertas

Conforme assinalado, o presente trabalho pretendeu apenas iniciar brevemente uma sustentação teológica do veganismo, inserindo a libertação animal na pauta das reflexões teológicas. Há ainda vasto campo a explorar: a relevância moral e teológica do sofrimento animal, uma apreciação da dimensão trinitária da Criação, o sofrimento de Cristo no sofrimento das criaturas, a presença dos animais na escatologia, entre outros temas.

O amor do Criador paira sobre toda a Criação, perpassa todas as criaturas, porquanto Deus ama tudo o que fez. O ser humano tem a vocação de cuidar da obra de Deus em conformidade com o desígnio divino amoroso e cuidadoso, em consonância com a atitude que o próprio Criador tem com aquilo que fez. Há, assim, uma responsabilidade de cuidado confiada ao ser humano, perspectiva pela qual deve ser interpretada a prerrogativa de domínio dada em Gênesis.

Entretanto, o domínio, entendido pela hermenêutica apropriada como cuidado, alcança seu sentido pleno na vida e mensagem de Jesus. Em Cristo, *poder* é sempre expresso numa lógica completamente inversa à de controle ou superioridade: traduz-se como serviço ou como um cuidado amoroso. Somos convidados a tratar todas as criaturas dessa forma, empregando nossas potencialidades na caridade sobretudo aos mais necessitados, dentre os quais certamente se encontram os animais.

Jesus assume sempre uma perspectiva inclusivista, sem discriminações de qualquer ordem, o que, por sua vez, assinala a atitude fundamental que devemos ter. O sofrimento que infligimos aos nossos irmãos menores e mais vulneráveis, os animais, é ao próprio Senhor que causamos, Ele que se identificou com os mais pequeninos. Assim também ocorre com o auxílio que deixamos de lhes oferecer. Sua libertação, portanto, não só é um imperativo ético, como também urge nos corações cristãos que concretamente desejam seguir a Jesus.

Justificar a exploração animal, promotora de tanto sofrimento e morte, é exercer seu poder como “os chefes das nações”, vivendo *às custas* do sangue dos mais fracos. Seguir Jesus e ser cristão é fazer o inverso: utilizar sua liberdade como serviço e como cuidado, lutando por justiça com especial atenção àqueles mais vulneráveis e necessitados.

Referências

BINGEMER, Maria Clara. Teologia e Espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista. *Cadernos Teologia Pública*, ano 1, n. 2. São Leopoldo, RS: Universidade do Vale do Rio dos Sinos. 2004.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. 2015.

BOFF, Leonardo. **Ética e eco-espiritualidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. 299 p.

BRÜGGER, Paula. Nós e os outros animais: especismo, veganismo e educação ambiental. *Linhas Críticas*, Brasília, v. 15, p. 197-214, jul/dez 2009.

FERRIGNO, Mayra Vergotti. *Veganismo e libertação animal: um estudo etnográfico*. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, 2012.

ECIONE e SILVA, Elionaldo. A teologia e os animais: implicações e consequências. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 77, n. 308, p. 979-995, out.-dez. 2017.

LINZEY, Andrew. *Los animales en la teología*. Tradução de Ignacio Ribera Galán. Barcelona: Herder, 1996. 278 p. Título original: Animal theology.

_____. *Animal Gospel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000. 171 p.

_____. *Creatures of the same God: explorations in animal theology*. New York: Lantern Books, 2009. 161 p.

_____. *Christianity and the rights of animals*. Eugene: Wipf and Stock, 2016. 197 p.

MURAD, Afonso Tadeu; PROCÓPIO, Marco Túlio Brandão Sampaio. A participação dos animais na fraternidade em Cristo. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 32, n. 3, p. 517-532, set.-dez. 2017.

PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si'* – Sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Loyola, 2015.

SALLES, Alvaro Angelo. *Bioética e meio ambiente: da matança de animais à destruição de um planeta*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.

SUSIN, Luiz Carlos; ZAMPIERI, Gilmar. *A vida dos outros: ética e teologia da libertação animal*. São Paulo: Paulinas, 2015.

ZAMPIERI, Gilmar. A Encíclica *Laudato Si'* e os animais. *Cadernos Teologia Pública*, ano XII, v. 13, n. 110, São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos. 2016.

GT 13 - Religião e Espaço Público



Coordenadores:

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira PPGCR-PUC/Minas

Dr. Glauco Barsalini, PPGCR-PUC/Campinas

As relações entre religião e espaço público emergiram, nas últimas décadas, como um dos temas principais dentre os estudos do fenômeno religioso na contemporaneidade. No bojo das reflexões sobre o processo de secularização estão a emergência de novas formas de expressão religiosa e sua influência na esfera política das sociedades ocidentais, o que tem mobilizado muitos pesquisadores a refletir, inclusive, acerca dos novos papéis que os agentes religiosos desempenham no debate público. A questão da laicidade e o lugar que as religiões devem ocupar nesse debate são centrais para este Fórum de Trabalho, que visa, portanto, perscrutar e discutir, na sua abrangência, as questões que envolvem as relações entre a religião e o espaço público secularizado, tendo em vista concepções teóricas convergentes ou não entre si, com especial atenção àquelas que apostam na possibilidade de construção de um lugar religioso de caráter público junto ao Estado e às que, antagonicamente, questionam tal possibilidade, propondo um locus religioso fora dos limites do Estado.

A doença do espírito ou pneumopatologia da modernidade: uma contribuição voegeliniana para a contemporaneidade

Adelaide de Faria Pimenta¹

RESUMO

Esta comunicação é parte do projeto de pesquisa desenvolvido sob tema *Gnosticismo e modernidade no pensamento de Eric Voegelin (1901-1985)*. Com este trabalho, pretende-se apresentar a ideia do autor sobre a existência de uma *pneumopatologia*, ou seja, uma doença do espírito, que permeia a humanidade, e que possivelmente se estende até a contemporaneidade. Segundo sua ótica, essa doença é decorrente das ideologias modernas secularizadas, uma vez que buscaram retirar da experiência do ser humano o contato com o transcendente, em nome de um Estado laico. Para tanto, com aporte de pesquisa bibliográfica nas obras do autor, se mostrará que Voegelin procura perceber os movimentos políticos modernos tendo em vista a investigação sobre a realidade política e a modernidade em um plano mais profundo do ser e sua relação com a religião e a transcendência. Conclui-se que as perspectivas do autor de uma restauração da ciência da política, em oposição ao que ele denomina serem as *distorções epistemológicas* e um processo de uma doença espiritual ou *pneumopatologia*, iniciados por esses movimentos ideológicos modernos, sugerem possibilidades de maior compreensão dos fenômenos da atualidade e favorecem a aproximação dos temas das ciências políticas com as ciências da religião.

Palavras-chave: Eric Voegelin. Pneumopatologia. Secularização. Ideologias políticas. Contemporaneidade.

Introdução

Eric Voegelin (1901-1985), filósofo e cientista político germano-americano, se ocupou com os estudos sobre os movimentos políticos da modernidade, abordando o que considerou as desordens e deformações políticas surgidas principalmente com o nacional-socialismo na Alemanha, abarcando em suas pesquisas as ideologias do século XX.

Uma de suas observações a respeito da modernidade diz respeito ao que denominou ser uma *doença, a pneumopatologia* – do grego *pneuma*, “sopro”, “espírito”; e *pathos*, “sofrimento”, “doença” – ou seja, uma doença do espírito, que teria surgido com as ideologias secularizadas da época. Em seu ponto de vista a respeito dos movimentos políticos, a tentativa de

¹ Mestra em Ciências da Religião (2018), do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Aluna bolsista CAPES. Analista junguiana (ICGJMG/AJB/IAAP). E-mail: adepimenta@gmail.com.

retirada do aspecto transcendente da experiência do ser, promoveu *distorções epistemológicas*, que favoreceram a desordem e a referida doença do espírito.

Com essa comunicação, pretende-se mostrar que as ideias de Voegelin a respeito dos movimentos políticos secularizados da modernidade, fundadas em sua investigação sobre a realidade em um plano mais profundo do ser e sua relação com a religião e a transcendência, e a conseqüente *doença, pneumopatologia*, podem contribuir para uma compreensão mais ampla dos fenômenos políticos religiosos da contemporaneidade, abrindo perspectivas dessa discussão também no campo da pesquisa das ciências da religião.

1 A Secularização E As Ideologias Políticas Modernas

Voegelin considera que a modernidade trouxe um legado desafiador. Para compreendê-la, pensou ser importante pesquisar um “contexto de sentimentos e atitudes que determinam a ascensão e a queda das evocações” (VOEGELIN, 2012, p. 125-127) – evocações estas a que mais tarde ele se refere como *símbolos* –, que já permeiam os séculos XII e XIII.

No entanto, segundo Voegelin, apenas após 1700 é que se vai percebendo que um novo tempo se impunha, e que trazia consigo o desafio de fornecer novos significados que pudessem “substituir o sentido perdido da existência cristã” (VOEGELIN, 2017a, p. 45).

Segundo o autor, alguns dos fatores envolvidos na tendência à uma nova ordem foram:

O colapso da Igreja como a instituição universal da humanidade cristã, a pluralidade de estados soberanos como as unidades políticas últimas, o descobrimento do Novo Mundo e a maior familiaridade com civilizações asiáticas, a ideia de uma natureza não cristã do homem como o fundamento da especulação sobre o direito e a ética, o demonismo das comunidades nacionais paroquiais, e a ideia das paixões como forças motivadoras dos homens. (VOEGELIN, 2017a, p. 45).

As mudanças surgidas, portanto, a partir do século XVIII, o século do Iluminismo ou da Razão, apontavam para o fim de um tempo e início de uma nova era, trazendo o que Voegelin denominou uma “nova consciência de época”, que não é algo realmente novo, já tendo surgido como um “primeiro movimento de forças intramundanas”. Quando do “apogeu da Cristandade imperial”, recebeu o nome de “A Estrutura do *Saeculum*”, e visava “rearticular a estrutura da era cristã”. (VOEGELIN, 2017a, p. 41-42). Para Voegelin, houve uma continuidade entre o que se iniciou com esse primeiro movimento – que se tornou no Iluminismo –, e as ideias “milenaristas nacional-socialistas e comunistas” da modernidade. (VOEGELIN, 2017a, p. 42). O que o fez diferenciado em sua manifestação recente, foi que o movimento teve “maior intensidade”, “maior abrangência” e “ampla eficácia social”, levando à “ruptura com sentimentos medievais”, preparando o terreno para “novos tipos de movimentos polí-

ticos cismáticos”, como os “movimentos de massa nacionais e supranacionais” (VOEGELIN, 2017a, p. 42).

Ainda, Voegelin (1982) atribui ao positivismo, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, a responsabilidade pela destruição dos princípios da ciência política. Essa destruição ocorreu em consequência de duas premissas: a de que todas as ciências deveriam se utilizar dos métodos “inerentemente virtuosos” das ciências matemáticas; e a de que os métodos das ciências naturais se constituíam nos critérios para pertencer à ciência. Ou seja, qualquer estudo da realidade que se pretendesse efetuar, só seria considerado científico se usasse os métodos das ciências naturais. Ao subordinar “a pertinência teórica ao método”, há a perversão do significado de ciência. Com isso, desconsiderava-se que “a ciência é a busca da verdade com respeito aos vários domínios da existência.” (VOEGELIN, 1982, p. 19).

Para Voegelin, houve uma prevalência de uma fascinação pelo poder por essa “nova ciência”:

É tão avassaladora que eclipsa uma consciência dos problemas elementares da existência humana. A ciência torna-se um ídolo que curará magicamente os males da existência e transformará a natureza do homem. Esta obsessão humanamente destrutiva vai ser encontrada não apenas nos movimentos totalitários no sentido mais estreito. Encontramo-la da mesma maneira nos assim chamados movimentos liberais ou progressistas. Aqui assume a forma de crença de que as calamidades mais óbvias que acompanham a era da ciência podem ser curadas por mais ciência. (VOEGELIN, 2017a, p. 251-252).

Com o “entrelaçamento entre a ciência e o poder social” ocorreu um “cisma civilizacional” em relação à tradição espiritual e intelectual, desde o século XVIII, que para Voegelin (2017b, p. 241) só seria percebido pelo filósofo Schelling² (1775-1854), em suas palavras “um dos maiores filósofos de todos os tempos”: “a filosofia da história de Hegel ainda tem as marcas do Iluminismo à medida que a Ideia chegou a seu máximo autoentendimento reflexivo no presente; Schelling está para lá do Iluminismo, à medida que o homem se torna uma existência histórica inesgotada.” (VOEGELIN, 2017b, p. 259). Guardando as devidas proporções, Voegelin (2017b, p. 286) compara a “posição de Schelling na história europeia com a posição de Platão na história helênica” ao perceber em ambos a característica do “filósofo que restaura a ordem do pensamento por meio de uma nova visão da alma”, em seguida à crise religiosa que alcançou ambas as sociedades. Considerou ser o sistema proposto por Schelling um “último esforço gigantesco para ligar num novo todo equilibrado as tensões da civilização europeia tardia, antes de se dividirem na crise de nosso tempo.” (VOEGELIN, 2017b, p. 291),

2 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, um dos principais representantes do Idealismo alemão, embora guardando diferenças entre outros pensadores do mesmo movimento, principalmente Hegel.

Seguindo alguns passos de Schelling, que lança mão de se fazer uma anamnese para sair da inconsciência e alcançar uma percepção reflexiva e consciência ampliada, que permitam a “atualização das grandes simbolizações do espírito”, Voegelin também procurou, nas suas reminiscências publicadas no livro *Anamnese* (2009), colocar o papel de uma filosofia da consciência como peça fundamental para a ordem da sociedade. Em momentos de crise, afirmou ele, se necessita de um “ponto de orientação”, em meio à “confusão circundante de tradições decadentes, escatologias conflitantes, especulações e obsessão fenomênicas, ideologias e credos, ódios cegos e destruições orgiásticas.” (VOEGELIN, 2017b, p. 292).

Voegelin precisou lançar mão de um termo que pudesse representar essas deformações surgidas pelas tensões das ideologias secularizadas, qual seja, o de uma *doença, a pneumopatologia*.

2 A Doença Do Espírito, Ou Pneumopatologia Da Modernidade

Voegelin procurou recuperar a compreensão da filosofia platônica, primeira a abordar a ciência política, como possibilidade de se constituir uma restauração da ciência da política, em oposição ao que ele denomina serem as *distorções epistemológicas* e um processo de uma doença espiritual, *pneumopatologia*, iniciados por esses movimentos ideológicos modernos.

Pneumopatologia, segundo Voegelin (2008, p. 137), foi um termo introduzido por Schelling³, mas não conseguia se lembrar onde, na obra desse autor, encontrou o termo, mas não queria deixar de dar crédito ao seu real criador. No entanto, Day (2003, p. 35-36) em pesquisa na obra de Schelling, não encontrou o termo, e considera que o próprio Voegelin o tenha cunhado a partir das ideias de Schelling.

Para chegar ao uso desse termo, Voegelin (2008, p. 136-137) se baseou na distinção feita por Robert Musil⁴ (1880-1942) em identificar duas qualidades de estupidez: a) uma “estupidez elevada ou inteligente”, que seria a “mais letal” por ser um atrevimento em relação a algo a que não se tem direito, demonstrando um “distúrbio no equilíbrio do espírito”, movido por “*hybris*”, a palavra grega para a arrogância espiritual; e b) uma “estupidez simples”, que seria apenas uma “falta de entendimento”.

Para Voegelin, não é “pela falta de entendimento” ou por um “defeito da mente, como nas pessoas simples”, como alguns queriam crer, que alguns teóricos cometem essas distorções ideológicas; é o aspecto psicopatológico de um *defeito do espírito*, que necessitou da expressão *pneumopatologia* para melhor expressá-las: uma doença do espírito em sua revolta

3 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, um dos principais representantes do Idealismo alemão, embora guardando diferenças entre outros pensadores do mesmo movimento, principalmente Hegel.

4 Robert Musil. Austríaco, um dos grandes romancistas modernos, ao lado de Franz Kafka, Marcel Proust e James Joyce. *O Homem sem Qualidades* (publicado de 1930 a 1943, em dois volumes), é obra de quase mil páginas, considerada uma das principais do modernismo e da literatura alemã do século XX. Voegelin também faz referência ao seu livro *Sobre a Estupidez*, de 1937.

com a criação e com o Criador, não uma patologia da mente ou psicopatologia. Mas Voegelin fez questão de lembrar que esses problemas do espírito são conhecidos “desde Platão até Schelling e no presente por Musil e Doderer.” (VOEGELIN, 2009, p. 137). Seguindo as ideias desses dois últimos autores, Voegelin (2008, p. 328) também se referiu à criação de uma “segunda realidade”, que surge quando, por um ato de imaginação, sobrepõe-se o mundo criado sobre o mundo da realidade. Esse último termo foi criado por Heimito Von Doderer (1896-1966)⁵ em sua novela *Die Dämonen (Os Demônios)*, de 1956, na qual retrata a Viena do antes e pós-Guerra, e no livro *Os Merovíngios* (1962) e “discute o fenômeno da cegueira diante da realidade [...] de ideólogos que não vêem a realidade, mas querem forçar algo através de algum lugar, por exemplo, uma revolução.” (VOEGELIN, 2008, p. 328).

A “segunda realidade” tornou-se um termo utilizado por outros escritores, e também por Robert Musil, no seu romance inacabado *Der Mann ohne Eigenschaften (O Homem Sem Qualidades)*, citado por Voegelin, que também toma o conceito da criação de uma realidade na imaginação, que sendo falsa, se sobrepõe à realidade original. Isso cria um atrito entre as duas realidades, que se manifesta como uma revolta e uma “recusa de perceber” (*Apperzeptionsverweigerung*), presentes nos movimentos ideológicos modernos. Há uma inversão da realidade, dos valores, das ideias, em uma contaminação geral que recebe como metáfora a doença: a *pneumopatologia*.

A política e a religião têm suas raízes na essência do ser humano e a tentativa em tornar essas esferas cada vez mais distanciadas entre si, apenas fomentou a *pneumopatologia* da modernidade. Diferente, portanto, de uma *doença da mente* ou psicopatologia, a *pneumopatologia* se constitui na tendência à imanentização, às vezes à força e com violência, do sagrado na realidade mundana, promovendo nesta realidade distorções e rejeitando sua existência; enquanto a experiência mística ou *unio mystica*, por ser uma genuína experiência do ultrapassar da criatura, contribui para uma vida em plenitude, consigo, com os outros, com o transcendente. (VOEGELIN, 2002, p. 32).

Quando os teóricos *pneumopatologicamente* recusam a realidade das experiências da transcendência e da consciência, surgem símbolos de ordem utópica, onde faltam esses fatores essenciais. A expressão dessa doença *pneumopatológica* do *fechamento da alma* ao fundamento divino do ser é, para Voegelin (2009, p. 433), constitutiva dos totalitarismos, em oposição a uma “abertura da alma”, utilizando-se do termo de Bergson⁶ (1859-1941) para a racionalidade da alma, que se abre para a realidade transcendente, sem os entraves ideológicos. Nesse sentido, mesmo uma pessoa não religiosa pode ter essa “abertura da alma”.

5 Escritor austríaco, foi prisioneiro de guerra na Sibéria, entre 1916 e 1920. Doutorou-se em Filosofia em 1925. Doderer alistou-se ao Partido Nacional-socialista

6 Henri-Louis Bergson, filósofo e diplomata francês, Prêmio Nobel de Literatura em 1927, considerado um marco na filosofia moderna, ao romper com a visão cartesiana e defender as questões da metafísica. Em sua tese de doutorado *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1888), Bergson defende que é um erro querer definir o que é da ordem interior, da consciência, pelo que é da ordem exterior; a essência da realidade é alcançada não pela ciência, mas pela intuição, em uma experiência metafísica, sem analisá-la ou traduzi-la. Foi um dos primeiros a falar sobre o inconsciente.

Federici é enfático quanto à contribuição de Voegelin para a compreensão da modernidade, abrindo perspectivas para a pós-modernidade:

A recompensa pelo estudo de Voegelin é a maior compreensão da crise ocidental e um encontro com uma prescrição para a restauração que está entre as mais filosoficamente penetrantes nos tempos modernos e pós-modernos. As intelecções filosóficas, política e histórica de Voegelin dão ao leitor uma compreensão teórica que se pode empregar para entender um período histórico que clama por explicação. Além disso, uma parada necessária na estrada para a pós-modernidade já é alguma compreensão do que é a modernidade e o que significa no contexto filosófico e histórico maior. Passar além da modernidade exige que as deformações ideológicas do período moderno sejam purgadas da alma e da consciência do homem ocidental. Neste quesito, Voegelin tem poucos rivais. (FEDERICI, 2011, p. 34).

Em seus estudos finais, Voegelin se aproximou cada vez mais de uma filosofia da consciência do que de uma filosofia da história, como precursoras do caminho para a restauração da ordem e recuperação das distorções da modernidade, abrindo as portas para um futuro onde a *pneumopatologia*, a doença do espírito, encontre sua cura.

Conclusão

Viu-se que segundo Voegelin, o contexto histórico e político que favoreceu o surgimento do período denominado “moderno”, traz a marca de movimentos de cisão com a Igreja desde o século XIII. Principalmente a partir do Renascimento, quando se iniciou um processo de ruptura com a interpretação cristã a respeito da realidade, houve um contestar das crenças que culminou no Iluminismo, ou Século das Luzes, surgido na Europa do século XVII e XVIII, inaugurando uma nova visão de mundo. A separação entre a razão e a fé propiciou um movimento de secularização, que, no entanto, herdou da religião cristã uma visão escatológica e apocalíptica de mundo, representada pela expectativa de se criar um novo mundo e um novo homem. Para Voegelin, o crescimento do positivismo, principalmente na segunda metade do século XIX, foi responsável pela destruição dos princípios da ciência política, na medida em que impõe um modelo, padrão, que exclui as experiências transcendentais do que considera ser ciência, favorecendo uma distorção da percepção da realidade, promovendo a doença do espírito, *pneumopatológica*, que se instaurou na modernidade. Essa *pneumopatologia* chega à contemporaneidade como herança dos movimentos ideológicos modernos, possivelmente influenciando no clima de intolerâncias políticas e religiosas da atualidade, e merece ser melhor pesquisada por ângulos mais amplos, inclusive do ponto de vista das

ciências da religião.

Referências

DAY, Jerry. *Voegelin, Schelling, and the philosophy of historical existence*. Columbia and London: University of Missouri Press, 2003.

FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin**: a restauração da ordem. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011. (Coleção filosofia atual).

VOEGELIN, Eric. **Anamnese**: da teoria da História e da política. Introdução e edição de texto de David Walsh. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009. (Coleção Filosofia atual).

VOEGELIN, Eric. **As religiões políticas**. Prefácio de Jacob Schmutz. Lisboa: Vega, 2002.

VOEGELIN, Eric. *From Enlightenment to revolution*. Edited by John H. Hallowell. 3rd. printing. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1982.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas** - volume II: idade média até Tomás de Aquino. Introdução à edição americana: Peter Von Sivers; tradução: Mendo Castro Henrique. São Paulo: É Realizações, 2012. (Coleção Filosofia atual).

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas** - volume VI: revolução e a nova ciência. Edição de texto e introdução à edição americana: Barry Cooper; tradução: Elpídio Mário Dantas Fonseca; revisão técnica: Gustavo Adolfo Pedrosa Daltro Santos. São Paulo: É Realizações, 2017a. (Coleção Filosofia atual).

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas** - volume VII: a nova ordem e a última orientação. Edição de texto e introdução à edição americana: Jürgen Gebhardt e Thomas A. Hollweck; tradução: Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2017b. (Coleção Filosofia atual).

VOEGELIN, Eric. *Voegelin recollected: conversations on a life*. Edited by Barry Cooper and Jodi Bruhn. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2008.

A natureza pública e dialógica da doutrina social da igreja

José Rodorval Ramalho¹

RESUMO

Com o processo de autonomização das esferas de ação, que caracteriza os processos de modernização, o pensamento social católico, antes englobante dos discursos das demais esferas de valores, tem procurado um lugar a partir do qual possa continuar interferindo nos destinos que movem a “cidade dos homens”. A consolidação da ideia daquilo que ficou nomeado de “autonomia das esferas terrestres”, a formulação de proposições políticas, econômicas, ecológicas, éticas, jurídicas, bem como a disposição dialógica para aprimorá-las no debate público com “os homens de boa vontade” têm caracterizado o que conhecemos como Doutrina Social da Igreja, o *corpus* programático com o qual a instituição participa da moderna esfera pública.

Palavras-chave: Doutrina Social da Igreja; Espaço Público; Modernidade

Introdução

Em ambiente moderno, durante muito tempo, muitos defenderam que a secularização é um processo no qual os argumentos religiosos perderiam a sua legitimidade, no debate público, por não serem passíveis de uma crítica racional. Esse tipo de entendimento acerca da natureza do “argumento religioso” traz consigo alguns problemas, entre eles: torna homogêneas tradições religiosas distintas, como se todas elas tivessem a mesma cosmovisão e a mesma relação com o mundo civil; constrói obstáculos suplementares para o cidadão crente, dificultando sua livre expressão na comunidade política; por fim, parece esquecer que o cristianismo contribuiu com os fundamentos das sociedades tipicamente modernas e seus espaços públicos racionais e pluralistas.

Outra linhagem, mais pluralista, tem sido mais sensível a absorção do discurso religioso, no espaço público, desde que o mesmo seja traduzido para uma linguagem que possa ser partilhada pelos atores não-religiosos e que tais discursos possam participar da construção de consensos.

Assim, neste texto, tentaremos demonstrar, a partir da análise da Doutrina Social da Igreja Católica (DSI), que esse corpus doutrinal acerca da sociedade moderna é racional e dialógico, podendo manter com qualquer outra linhagem presente no debate público uma

¹ Doutor em Ciências Sociais. Professor Associado da Universidade Federal de Sergipe. Membro do Departamento de Ciências Sociais, do Núcleo de Graduação em Ciências da Religião e do Programa de pós-Graduação em Ciências da Religião. E-mail: joseramalho@bol.com.br

ampla, legítima e profunda interação. Para tal, definiremos o que entendemos por DSI, apresentaremos o seu método de construção e anunciaremos os seus princípios fundamentais.

1. O que é a Doutrina Social da Igreja

Não existe uma delimitação clara de quais textos compõem ou não a Doutrina Social da Igreja. Até mesmo esta nomenclatura pode variar, como é o caso de alguns autores que preferem denominá-la de Ensino Social da Igreja, justamente por se tratar de formulações gerais e flexíveis. Desse modo, a definição varia de acordo com o critério utilizado. Entretanto, resumidamente, podemos entendê-la como o conjunto de reflexões da Igreja Católica sobre as esferas econômica, política, moral e cultural através do qual esta instituição participa do debate público. Embora a DSI não tenha sido pensada, a princípio, como um sistema orgânico, ao longo do tempo, ela foi se constituindo num *corpus* articulado e sistemático.

Sabemos que a Igreja Católica acredita que sua principal missão é a salvação eterna dos homens. Essa missão, porém, tem início já neste mundo, através de ação pastoral que visa conformar os homens ao espírito do evangelho. Por isso, a tarefa evangelizadora da igreja exige dela uma preocupação com o meio em que o homem está inserido.

[...] Percebe-se, dessa forma, que a missão espiritual da Igreja Católica exige dela uma solicitude social pelo homem, ou seja, à sua missão salvífica corresponde, necessariamente, uma missão temporal de libertação e humanização, uma vez que o homem não é um ser isolado, mas aberto à relação com os outros homens, ou seja, é, por natureza, um ser social (SANTA BÁRBARA, 2009:66).

Do ponto de vista histórico, geralmente considera-se o marco fundador desse conjunto de formulações a Encíclica *Rerum Novarum*, escrita pelo Papa Leão XIII, em 1891. A partir daí, teremos várias outras manifestações do papado, através de cartas encíclicas, exortações, radio-mensagens, entre outras.

A repercussão pública dessas formulações do magistério católico demonstra que a Igreja participou, ativamente, com diagnósticos e proposições dos grandes debates do século XX, sobre as questões mais candentes, entre elas: as grandes guerras, os movimentos totalitários, o desenvolvimento econômico, a ecologia, a estrutura familiar, a pobreza e a desigualdade social, o papel do mercado e do Estado.

A mais recente manifestação de tais Ensinamentos é a Encíclica *Laudato Si'* (Sobre o cuidado da casa comum, tornada pública pelo Papa Francisco em 24 de maio de 2015, encí-

clica que trata das condições gerais do planeta a partir do conceito de ecologia integral.

2. DSI: pressupostos metodológicos

Para entendermos as formulações contidas no *corpus* doutrinário ora em questão, é necessário, antes de mais nada, explorarmos os procedimentos metodológicos percorridos pelos signatários de tais documentos.

O grande pressuposto contido em tais proposições é o de que existe uma **relativa autonomia das esferas terrestres**, o que significa que nos mais variados campos de ação social, que emergiram no ambiente moderno, existe uma racionalidade que lhes é própria e que precisa ser seguida para que o curso das ações sociais naquele âmbito possam obter êxito. A título de ilustração, vejamos o caso do campo econômico. Aqui, qualquer que seja a ação desenvolvida, os agentes devem compreender, preliminarmente, que existem regras, leis, expectativas, histórias e hábitos a serem considerados, sob pena de tais ações não se realizarem de forma efetiva. Assim, não é possível que não se tenha conhecimento, por exemplo, da lei da escassez que é a base de todo o pensamento econômico.

Outra dimensão importante do método desenvolvido na elaboração da DSI é que ela **não visa constituir um modelo alternativo de sociedade**, mas, analisar as realidades existentes, examinando sua conformidade ou desconformidade com os princípios da fé católica. Portanto, não se trata de propor sistemas completos e detalhados de como devemos viver em várias esferas da sociedade. Trata-se, antes, de analisar as dinâmicas que ocorrem nesses campos de ação e propor orientações gerais que aproximem tais realidades do universo de valores cristãos. Resumindo, a propensão desses documentos é a de explicitar os fundamentos, discutindo questões gerais, e não tecnicidades ou fórmulas sistêmicas.

O discurso social da Igreja funda-se, essencialmente, nas escrituras sagradas. Isso, contudo, não significa que a razão humana é relegada a segundo plano. Pelo contrário, **a razão dialoga eficazmente com a fé** na estruturação dessas formulações, como afirma um dos textos pontifícios.

A fé e a razão constituem as duas vias cognoscitivas da doutrina social, em sendo duas as fontes nas quais esta haure: a Revelação e a natureza humana. O conhecer da fé compreende e dirige a vida do homem à luz do mistério histórico-salvífico, do revelar-se e doar-se de Deus em Cristo por nós homens. Esta inteligência da fé inclui a razão, mediante a qual esta explica e compreende a verdade revelada e a integra com a verdade da natureza humana, hauridas no projeto divino expresso pela criação (PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ", 2005:52).

É por isso que a Doutrina Social da Igreja **se caracteriza pelo processo dinâmico de continuidade e renovação**. Continuidade, porque se funda nos valores universais que derivam das Sagradas Escrituras e da natureza humana; renovação porque reflete acerca de uma realidade em permanente mudança. Além disso, possui uma importante dimensão interdisciplinar. Assim, para compreender melhor os variados contextos sociais, econômicos e políticos, dialoga com as mais variadas disciplinas das ciências naturais e sociais.

Atentemos, igualmente, para a natureza indicativa das formulações existentes nesses textos magisteriais. Isso decorre do fato da DSI não fazer parte da teologia dogmática, mas da teologia moral. Sendo assim, as análises e juízos acerca dos fenômenos discutidos acompanham as mudanças da própria realidade debatida, bem como dos paradigmas que se lhes aplicam.

Por fim, a DSI se destina, explicitamente, não somente aos católicos, mas também aos “homens de boa vontade”, aqueles mesmos que se encontram no interior do debate público e que buscam, genuinamente, construir os diagnósticos e soluções, mesmo que aproximativos, acerca dos problemas que desafiam os cidadãos. É nesse fórum, público e pluralista, que a Igreja pretende participar de maneira aberta e dialógica.

3. Os princípios da Doutrina Social da Igreja

Como vimos, o discurso social da IC não se limita a um ou dois temas caros à Igreja, mas se estende a uma vasta gama de questões (família, trabalho, empresa, democracia, relações internacionais, meio ambiente). Porém, a busca da unidade desses discursos é expressa na constituição dos chamados princípios permanentes da DSI, a saber: a) o princípio da dignidade da pessoa humana, no qual todos os demais princípios têm fundamento; b) o princípio da solidariedade; c) o princípio do bem comum; d) e, por fim, o princípio da subsidiariedade. Vejamos, sinteticamente, cada um deles.

a) A dignidade da pessoa humana

A Igreja Católica afirma que o ser humano é sujeito de direitos naturais invioláveis e correlativos deveres. Ela sustenta que o indivíduo é a causa, fim e sentido de todas as instituições sociais. Por isso, nem a nação nem o Estado, nem a raça nem a classe, nem a ordem, nem a segurança podem ocupar o lugar da pessoa.

A primazia pelo ser humano, segundo a Igreja, é o fator que distancia a DSI de todos os sistemas e ideologias de inspiração totalitária de direita ou esquerda. Esses sistemas totalitários tendem a reduzir o valor do indivíduo em nome de uma causa dita ‘maior’. Dessa forma, até mesmo o valor da vida humana é relativizado.

b) O princípio da solidariedade

A solidariedade é entendida como a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum. A pessoa, de acordo com a Igreja Católica, somente realiza seu destino humano em convívio com os demais, em sociedade. Segundo ela, os seres humanos estão ligados fortemente não apenas por laços biológicos, mas, principalmente, por formarem uma sociedade unida por um destino comum. Através da consciência deste destino comum, a solidariedade universal torna-se possível.

c) O princípio do bem comum

A Igreja Católica entende que o desenvolvimento de uma pessoa está relacionado ao desenvolvimento da sociedade como um todo. Dessa forma, o bem comum não consiste na simples soma dos bens individuais, mas no conjunto dos bens de todos e de cada uma das partes. De acordo com essa lógica, todos os membros da sociedade devem empenhar-se no desenvolvimento do bem comum. Analogamente, todos têm o direito de fruir das condições de vida criadas pelos resultados da consecução do bem comum. Dessas formulações, emergem dois critérios que devem ser respeitados: a destinação universal dos bens e a opção preferencial pelos pobres.

d) O princípio da Subsidiariedade

O princípio da subsidiariedade visa regular as relações entre a autoridade política (o Estado), os corpos intermediários, as sociedades inferiores e os indivíduos. Com base nele, todas as sociedades de ordem superior (poder público, por exemplo) devem pôr-se em atitude de ajuda (“*subsidium*”) em relação às instâncias inferiores.

Desta forma, os corpos intermediários podem cumprir apropriadamente as funções que lhes competem, sem ter que cedê-las injustamente a outros entes sociais de nível superior, pelos quais acabariam sendo absorvidos e substituídos.

Em sentido positivo, a subsidiariedade pode ser entendida como ajuda econômica, institucional e legislativa oferecidas às entidades sociais menores, não esquecendo também que *implicações em negativo*, impõem ao Estado abster-se de tudo o que restrinja o espaço vital das células menores e essenciais da sociedade.

O princípio da subsidiariedade é de fundamental importância nas sociedades democráticas, pois garante vitalidade a um grande número de instituições civis. Através desse princípio, o discurso social católico se opõe a toda forma de coletivismo e assistencialismo.

4. A legitimidade pública e dialógica da DSI

Como já vimos, esse conjunto de formulações que se expressam através da DSI não

vem sendo composto de forma linear. Os estudiosos desses textos têm observado uma série de tensões entre os documentos tanto em função das mudanças conjunturais, como em razão da própria correlação de forças no interior da IC. Ressaltemos, porém, que os princípios e método, acima apresentados, podem ser identificados em cada um dos textos desses ensinamentos do magistério católico, embora com ênfases distintas e aplicações nem sempre consistentes.

Além disso, gostaríamos de chamar a atenção para o fato, nada desprezível, de que a DSI, desde a sua origem, já demonstrava aptidão para a o debate público nos moldes que somente muito a frente viria a ser explicitado por protagonistas não-religiosos do debate público, como são os casos de Habermas (2007), Rawls (2004) e Taylor (2007). Aqui, temos uma série de ponderações e condições para a absorção legítima do discurso religioso no espaço público que acreditamos ser plenamente convergente com a estrutura mesma desse *corpus* que conhecemos por Doutrina Social da Igreja.

Referências

- HABERMAS, Jürgen & RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização – sobre razão e religião**. Organização e prefácio de Florian Schuller. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.
- LESSA, Luiz Carlos. **Dicionário de Doutrina Social da Igreja: Doutrina Social da Igreja de A a Z**. São Paulo: LTr, 2004.
- RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RAMALHO, Rodorval & CAVALCANTI, Thaís. **Doutrina Social da Igreja e Modernidade**. São Paulo: Fonte Editorial/Terceira Via, 2016.
- SANTA BÁRBARA JR., Camilo. **A disputa do Dom – Diálogos entre as ciências Sociais e a teologia católica na Doutrina Social da Igreja Católica**. Dissertação de Mestrado. PPGS/UFS. Aracaju, 2009.
- TAYLOR, Charles. **A era secular**. Tradução de Joana Chaves. Porto Alegre: Instituto Piaget, 2007.
- ZILLES, Monsenhor Urbano. **Fé e Razão na Doutrina Social da Igreja**. www.ubirataniorio.org. Texto capturado no dia 20 de maio de 2008.
- COMPÊNDIO da Doutrina Social da Igreja – Pontifício Conselho Justiça e Paz. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2005.

A repercussão da Encíclica Quanta Cura e do anexo Syllabus nas páginas do jornal O Apóstolo nos anos de 1866 a 1870.

Thaís da Rocha Carvalho¹

RESUMO

O Século XIX consagrou a entrada do Brasil na chamada modernidade política e foi um período marcado por profundas reconfigurações na relação entre Igreja e Estado nos países ocidentais. O clero católico envolveu-se profundamente nos debates referentes às transformações do período, articulando religião e política na modelagem dos novos projetos de tipo nacional, atuando pelas vias institucionais e não institucionais, como é o caso da imprensa periódica, que teve destaque como campo de disputas simbólicas, pois foi o principal veículo de formação de uma opinião pública durante todo século XIX. A presente comunicação tem como objetivo analisar a repercussão da publicação da Encíclica Quanta Cura e do anexo Syllabus pelo Papa Pio IX em 1864, que elencava os chamados “erros modernos” nas páginas do jornal ultramontano O Apóstolo, nos anos de 1866 a 1870. Especificamente, objetiva-se apurar o tratamento que o jornal deu para os elementos tradicionalmente relevantes à análise da modernidade ocidental, de modo a perceber em que medida esse tratamento aponta para uma específica experiência da modernidade e da secularização em voga. Tal análise será feita à luz do conceito de “campo religioso”, formulado por Pierre Bourdieu, e da contribuição de Paula Montero, acerca da relação entre secularização e espaço público levando em consideração a especificidade do caso brasileiro.

Palavras-chave: Encíclica Quanta Cura; anexo Syllabus; Jornal O Apóstolo; movimento ultramontano brasileiro.

Introdução

Essa comunicação é fruto da minha pesquisa de mestrado intitulada “Tolerância e Liberdade Religiosa no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal ultramontano *O Apóstolo* (1866-1891)”.

O período escolhido para análise foi dividido em três conjunturas nas quais o tema da liberdade religiosa esteve presente mais intensamente nos debates que buscavam delinear um modelo para o Estado Nacional brasileiro: a primeira conjuntura compreende os anos de 1866 a 1870, período da criação do jornal e que repercutiu em suas páginas a publicação da Encíclica Quanta Cura e do anexo Syllabus; a segunda compreende os anos de 1872 a 1875, período de conflito entre a Igreja e o Estado devido a chamada Questão Religiosa e; a terceira que compreende os anos de 1890 e 1891, período de franqueamento normativo da liberdade religiosa no Brasil pela Constituição Republicana, que legitimou a separação institucional

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, contemplada com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes. E-mail para contato: tdrcarvalho@gmail.com.

entre Igreja e Estado no Brasil.

Nessa comunicação apresento apenas a repercussão da Encíclica *Quanta Cura* e do anexo Syllabus nas páginas do jornal ultramontano *O Apóstolo*, no tocante a temática da liberdade religiosa, que esteve presente nos debates acerca da formação do Estado brasileiro durante todo o século XIX, período que consagrou a entrada do Brasil na chamada *modernidade política* (GUERRA, 2009), na qual uma de suas dimensões foi o processo de secularização da sociedade.

A defesa da *liberdade religiosa* foi um dos elementos mais significativos da secularização, apoiada em três grandes princípios da *episteme* liberal no campo político-religioso: a religião passa a ser referente à esfera privada; a neutralidade do Estado em relação a assuntos religiosos e a separação institucional da Igreja e do Estado (SOUZA, 2010). Como tendência do processo em curso, verificou-se a perda do monopólio na produção e veiculação do capital sagrado por religiões antes oficiais, o que levou os Estados ocidentais a legitimarem a proteção à liberdade de crença a todas as religiões.

No Brasil, as décadas que antecederam a proclamação da República o debate em torno do tema da tolerância e liberdade religiosa foi intenso, mas não foi um debate meramente político, pois na busca pela laicidade do Estado a religião também teve seu papel enquanto dimensão norteadora das visões de mundo, e os grupos religiosos participaram intensamente desse processo.

Ao observar o cenário brasileiro Paula Montero afirma que ao contrário da experiência europeia, principalmente o caso francês, onde o pluralismo religioso é resultado de um longo histórico de guerras religiosas que ameaçavam a unidade política e religiosa, “no Brasil o próprio processo de separação Igreja/Estado teve como produto histórico a produção de novas religiões” (MONTERO, 2009, p. 10).

Apesar da presença de outras religiões no Brasil não ser significativa durante o período imperial, é importante lembrar que, o tema da liberdade religiosa esteve presente desde a Constituinte de 1823, quando o debate se viu polarizado entre deputados que revelaram distintas apropriações dos princípios liberais: de um lado, aqueles que defendiam a liberdade num sentido amplo, incluindo a religiosa; de outro, aqueles que desejavam impor limites e restrições a tal tema, distanciando-se dos modelos adotados pelos países que foram berço do liberalismo (PEREIRA, 2008).

Já durante aqueles debates, uma das principais preocupações entre os defensores da hegemonia do catolicismo era a presença de protestantes no Brasil, até então regulamentada pelo Tratado de 1810, assinado com a Inglaterra, que estabelecia a liberdade de culto para os protestantes estrangeiros, mas proibia o proselitismo. Por isso, a Constituição de 1824 preservou a condição oficial da religião católica apostólica romana, mas condenou qualquer perseguição “por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a moral

pública”. Durante todo período imperial, como dito, às demais religiões foi permitido apenas a liberdade de culto doméstico.

*

Nesse contexto, o clero católico político brasileiro envolveu-se profundamente neste debate, foi um “agente político importante no período em que se processaram os conflitos que resultaram na emancipação política do Brasil” (SOUZA, 2010, p. 16) e a construção do novo Estado nacional, atuando, inclusive, pelas vias não institucionais, com destaque para a imprensa do período, por meio da qual manifestaram-se a respeito de questões plurais.

A imprensa ocupou papel significativo neste processo (ANDERSON, 1989) formando uma *opinião pública* favorável oriunda de uma nova *cultura política*, que se alinhava com as novas ideias e formas políticas constitucionais. O surgimento da imprensa brasileira aconteceu na primeira metade do século XIX, se consolidando a partir da segunda metade do século, nesse processo surgiram uma quantidade significativa de jornais católicos, principalmente a partir da década de 1870 (LUSTOSA, 1983).

O jornal *O Apóstolo* foi eleito para análise, pois ele se destacou na cruzada contra a liberdade religiosa no Brasil, refletindo o pensamento ultramontano do período.

Fundado em 1866, *O Apóstolo* teve 35 anos de circulação até seu encerramento em 1901. Devido sua longa tiragem, o jornal atravessou diferentes conjunturas em que as relações entre Igreja e Estado se reconfiguraram, direcionando o processo de secularização, e foi identificado como porta-voz do pensamento ultramontano num campo religioso em acelerada transformação, agitado pela presença protestante e pelas tendências de laicização do Estado Nacional.

O jornal Buscava a manutenção do monopólio do capital religioso defendendo a submissão da Igreja à Sé Romana vinculada à Monarquia, contra os supostos erros da modernidade. Sua missão conforme o próprio jornal, era combater o que chamou de hidra de várias cabeças, “na ordem pública – anarquia; na política – republicanismo; no domínio das ideias – filosofismo; na religião – protestantismo” (*O Apóstolo*, Nº 1, 7 de janeiro de 1866, p. 2).

Para combater os inimigos e os perigos que assombravam a Igreja, o jornal utilizou da publicação de cartas pastorais e artigos de opinião e debatia diretamente com outros jornais da época, inclusive o *Imprensa Evangélica*, primeiro jornal protestante do Brasil publicado na Corte Imperial desde 1864. A base argumentativa desses escritos estava no Concílio de Trento, nos escritos dos Tradicionalistas franceses e nas Encíclicas, principalmente a redigida pelo Papa Pio IX em dezembro de 1864, *Quanta Cura* e o anexo *Syllabus*.

1 A repercussão da Encíclica Quanta Cura e do anexo Syllabus e o tema da liberdade

religiosa.

O tema da liberdade religiosa aparece com significativo espaço entre os artigos de opinião, desde o princípio o jornal já aponta seu posicionamento em relação ao tema da liberdade de religiosa, que era entendida pelo jornal como liberdade da Igreja Católica em relação ao Estado, posicionamento defendido pela Encíclica *Quanta Cura* e pelo *Syllabus*, que embasava o posicionamento do jornal a respeito dessa temática e de outras que tocavam a formação do Estado Nacional brasileiro.

Já nas suas primeiras edições, *O Apóstolo* trazia as orientações da *Quanta Cura*, em forma de “*Instrução Pastoral*”. O texto divulgado foi redigido no ano de 1865, pelo Bispo do Pará D. Antônio Macedo Costa (1830-1891), que foi um dos principais ultramontanos da época e um dos Bispos envolvidos na Questão Religiosa da década de 1870.

D. Macedo diz que a Encíclica *Quanta Cura* marca uma época de renovação da ordem cristã no mundo, sendo a pessoa do Pontífice a assistência perpétua do Espírito de Deus na Terra (*O Apóstolo*, 28 de janeiro de 1866 – n. 4, p. 4), e que “esse ato providentíssimo do Pastor supremo” - a publicação da Carta – representava, “irmãos e filhos diletíssimos, ato em que a misericórdia e a verdade se encontram e se enlaçam na mais feliz harmonia” (*O Apóstolo*, 4 de fevereiro de 1866 – n. 5, p. 4).

D. Macedo segue a orientação do Sumo Pontífice, quando envolve os católicos. Segundo ele: “deploramos e reprovamos a divulgação entre nós de princípios subversivos, de ideias corruptoras, que são para a sociedade, assim como para os indivíduos, origem fecunda de incalculáveis desordens e infortúnios” (*O Apóstolo*, 4 de fevereiro de 1866 – n. 5, p. 4). Alinhado ao pensamento da Santa Sé continuava:

Nosso intuito na presente instrução é esclarecer-vos, sobre o verdadeiro sentido dele [do documento papal], mostrando-vos qual é a doutrina católica sobre o progresso, a civilização, a liberdade dos cultos, a liberdade de imprensa, a liberdade de consciência, e outras questões formidáveis que tocam ao mesmo tempo à ordem social e a religiosa e que são todos os dias agitadas pela imprensa ímpia num sentido tão falso no ponto de vista teórico, quão pernicioso no ponto de vista prático. (*O Apóstolo*, 11 de fevereiro de 1866 – n. 6, p. 8).

No trecho acima fica claro que, para o Bispo, a doutrina católica é aquela que todos devem seguir e a imprensa cumpre o papel de difusora desse pensamento. A imprensa aparece aqui como o palco onde a luta entre o bem e o mal acontece e o papel dos sacerdotes seria o de combater os erros através de textos explicativos, que apontam onde se encontram os caminhos para a “perdição”.

Opondo-se ao modelo vigente de relacionamento entre Igreja e Estado, D. Macedo continua dizendo que os Bispos “devem curvar a cabeça, tudo ouvir, tudo sofrer, devorar tudo

em silêncio! E tudo isto em um país católico! Em nome das *liberdades e franquias* da Igreja Galicana” (*O Apóstolo*, 4 de março de 1866 – n. 9, p. 5), sendo a Encíclica um ato de defesa da Igreja e da sociedade, pois “há pessoas a quem desagrada a grande missão da Igreja, de ser do mundo a coluna da verdade” (*O Apóstolo*, 4 de março de 1866 – n. 9, p. 6).

Assim, tanto a *Quanta Cura* quanto o *Syllabus* eram defendidos no jornal. A palavra do Papa em relação às transformações da época eram um porto seguro para esses religiosos e, mesmo que não utilizassem esses documentos com tanta regularidade, não deixavam de defender a autoridade do Sumo Pontífice e legitimavam sua postura diante da sociedade, na tentativa de controlar aqueles que, supostamente, não tinham condições de guiar seu próprio destino.

E, entre os anos de 1866 e 1870, o tema da liberdade de cultos aparece associado ao tema da imigração estrangeira e a secularização do casamento. A presença do protestantismo entre os elementos de constituição da identidade nacional aparece no jornal como uma ameaça de desunião, argumento amparado na diversidade de denominações protestantes e que deveria ser no máximo tolerado.

É importante frisar que o jornal não é contrário a imigração estrangeira, mas vê no protestantismo uma ameaça à moral católica, que deveria ser base da formação do Estado Nacional brasileiro. Assim, o jornal faz uma campanha promovendo a imigração dos polacos, que eram católicos, publicando artigos de leigos ultramontanos que defendiam a imigração de católicos em detrimento de outras denominações religiosas, como é o caso dos médicos, Pedro Autran da Mata de Albuquerque e Sabino Olegário Ludgero Pinho.

Outra questão atrelada a questão da liberdade de cultos é o casamento civil, que foi um tema significativamente debatido no jornal, abordando paralelamente questões como o casamento entre católicos e acatólicos, casamento entre protestantes e o divórcio. O matrimônio, para ultramontanos, era um sacramento e só poderia ser concedido por um sacerdote sacralizado, ou seja, apenas os padres católicos, mesmo o casamento entre protestantes era necessário a benção católica.

Conclusão

Alisando o tema da liberdade religiosa no jornal, é claro perceber a disputa pelo campo religioso brasileiro. A Igreja católica se sente ameaçada pelas intensas transformações do período e com intuito de preservar o monopólio do capital simbólico religioso articula estratégias de discurso que visam deslegitimar as práticas religiosas de outras denominações, em especial os protestantes, reduzindo elas à categoria de seitas.

Apesar da presença protestante do período não caracterizar uma ameaça significativa naquele momento, o debate na imprensa foi intenso, em debate direto com o jornal protestante *Imprensa Evangélica*.

Além disso, o discurso do *Apóstolo* já apresentava traços dos argumentos utilizados na década seguinte com a *Questão Religiosa*, mesmo que até a década de 1970 a Igreja Católica ainda estivesse alinhada com o projeto de Estado Nacional do Império brasileiro.

Referências

- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. (Trad.), São Paulo: Ática, 1989.
- BALEEIRO, A. (org.). *Constituições Brasileiras: 1891*. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001.
- BAKER, Keith M., "Introduction", in: *The French Revolution and the creation of Modern Political Culture*, vol. 1, Oxford/New York: Pergamon Press, 1987, pp. XI-XIII).
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*, 1974.
- GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Encuentro, 2009.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México, Ediciones del Helénico, 2004.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Os bispos do Brasil e a imprensa*. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983.
- MONTERO, Paula. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 13, n. 1), p. 7-16, 2009.
- NOGUEIRA, Octaciano (org.). *Constituições Brasileiras: 1824*. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001.
- PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura, *A salvação do Brasil: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX*. Tese (Doutorado em História Política). Rio de Janeiro: UERJ, 2008.
- PINHEIRO, Alceste. *O Apóstolo, ano I: a autocompreensão de um jornal católico do século XIX*. XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste (Intercom). Rio de Janeiro, 7 a 9 de maio de 2009.
- SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *Do Altar à Tribuna: Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)*. Tese. (Doutorado em História). Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

A tortura e o bode expiatório: considerações sobre a violência estatal na sociedade contemporânea

Glauco Barsalini¹

RESUMO

A jurista brasileira Vera Karam Chueiri demonstra que, apesar dos esforços empreendidos pela sociedade civil brasileira em favor da promulgação da Lei de Anistia de 1979, esta ocorreu nos moldes e em acordo com os interesses dos militares que comandavam o país. Observa que o referido dispositivo teve caráter duplo: se por um lado anistiava parte dos que foram perseguidos pela ditadura, por outro, fazia o mesmo em relação a todos os torturadores, na medida em que “a Lei foi aprovada com cláusulas absolutamente indiscutíveis ou inegociáveis, como a que determinava a extensão da anistia aos chamados crimes conexos (§ 1º do art. 1º da Lei 6.683/79)”. José Reinaldo de Lima Lopes demonstra que a associação da tortura com o processo inquisitório, na Idade Média, tornou-se uma fórmula de poder extraordinário. Por ela, justificava-se o assujeitamento do suspeito para além dos limites físicos e mentais suportáveis por qualquer ser humano e, ao mesmo tempo, livrava-se o seu algoz do jugo da lei ordinária. Ambos, portanto, suspeito e inquisidor, eram suspensos a certa condição de sacralidade, deslocados da esfera do comum, do profano, para o âmbito do incomum, do sagrado. Referenciada na teoria de René Girard, que investiga as ligações entre a violência e o sagrado na chave do sistema sacrificial, esta comunicação visa problematizar a impunidade sobre os torturadores no Brasil, estabelecendo relações entre o instituto da tortura inquisitória e a recriação da tortura enquanto método coercitivo e persecutório da ditadura moderna.

Palavras-Chave: tortura; sagrado; bode expiatório

Introdução

Há um texto intitulado “A tortura, o que é, como evoluiu na história” apensado ao livro *Brasil Nunca Mais*, síntese documental de importante e extenso inventário de mesmo nome, corajosamente realizado durante a ditadura militar brasileira, que sugere, de forma sintética em alguns de seus parágrafos, aproximações entre as torturas moderna e medieval. Inicia com a seguinte afirmação:

A tortura deixou, para sempre, de existir”, dizia Victor Hugo, em 1874. Infelizmente, o século XX demonstra que o escritor francês se equivocou. Segundo dados da Anistia Internacional, a tortura física, moral e psicológica é hoje sistematicamente aplicada – ou pelo menos tolerada – por governos de 60 países. (BRASIL NUNCA MAIS, 1985, p. 281)

¹ Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com

E prossegue:

No Brasil, de 1964 a 1979, os métodos de interrogatórios e o sistema processual baseados na Doutrina de Segurança Nacional parecem advir da Inquisição medieval. Esta também instigava a delação entre parentes (“em matéria de heresia, o irmão pode testemunhar contra o irmão e o filho contra o pai”), reduzia o número de testemunhas (“bastam dois testemunhos para condenar definitivamente em matéria de heresia”), aceitava delações anônimas (não deverão tornar-se públicos os nomes das testemunhas, nem dá-los a conhecer ao Acusado”). (BRASIL NUNCA MAIS, 1985, p. 286)

O texto segue propondo analogias entre os procedimentos utilizados nos interrogatórios feitos pelos torturadores durante a ditadura brasileira e o receituário referente às “artimanhas” (leia-se técnicas) recomendadas aos inquisidores por Nicolau Emérico (1320-1399), no *Manual dos Inquisidores* por ele escrito, para que extraíssem a confissão dos acusados.

As semelhanças dadas entre o conjunto de técnicas produzidas para a realização da tortura no âmbito dos tribunais de exceção eclesiais medievais e aquelas desenvolvidas pelo regime de força brasileiro nas décadas de 1960 a 1980 inspiram, na chave da teologia política, reflexões acerca da presença do elemento religioso nas formas de dominação e sujeição empreendidas pelo Estado contemporâneo sobre os sujeitos.

Referenciada na teoria de René Girard, esta breve comunicação tem o propósito de delinear um caminho reflexivo sobre a relação entre o sagrado e o profano, aqui objetivados nas figuras do torturado e do torturador, que se ligam, em polos opostos, ao esquema do bode expiatório, na contemporaneidade.

1 Da inquisição medieval à tortura contemporânea: a violência que subsiste.

Em referência ao tribunal de inquisição, José Reinaldo de Lima Lopes leciona:

Em 1252, Inocêncio IV permitiu o uso da tortura (tormento) para obter-se uma confissão do suspeito. A tortura passava a ser um ato formal do processo e poderia ser aplicada quando houvesse indícios: mas ela conservava algo da prova irracional, pois se acreditava que o justo seria capaz de passar pela tortura e resistir a ela sem confessar. Ela era uma prova à moda antiga. Não tardou que os erros de investigação e os excessos de uma punição cruel e antecipada se tornassem um problema conhecido. A solução imaginada não foi sua abolição, pois o que estava em jogo era a sobrevivência da Cristandade e do poder que a unia. A “solução” foi dada em 1256, por uma bula de Alexandre XIV, pela qual os inquisidores que se excedessem passavam à jurisdição extraordinária, fora do direito comum, com poderes de absolvição recíproca para os excessos. (LOPES, 2008, p. 93)

A associação da tortura com o processo inquisitivo tornou-se uma fórmula de poder extraordinário. Por ela, justifica-se o assujeitamento do suspeito para além dos limites físicos e mentais suportáveis por qualquer ser humano e, ao mesmo tempo, livra-se o seu algoz do

jugo da lei ordinária. Ambos, portanto, suspeito e inquisidor, são suspensos a certa condição de sacralidade. São deslocados da esfera do comum, do profano, para o âmbito do incomum, do sagrado.

Na genealogia sobre o termo “sagrado” que promove, Émile Benveniste escreve o seguinte sobre a terminologia latina *sacer*:

O termo latino *sacer* encerra a representação para nós mais precisa e específica do “sagrado”. É em latim que melhor se manifesta a divisão entre o profano e o sagrado; é também em latim que se descobre o caráter ambíguo do “sagrado”: consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror. (BENVENISTE, 1995, p.189)

No processo inquisitório, ao que tudo indica, prevalece a face negativa do sagrado. Não se atribui pureza naquele a quem se imputa a heresia mas, também, é possível questionar-se se há alguma pureza em seu algoz e, indo mais longe, perguntar-se em que medida o inquisidor não se mistura com o acusado, não é contaminado pela impureza na violência que impinge, ainda que não seja, imediatamente, o carrasco a torturar ou executar a sentença capital.

O antropólogo René Girard (1990) formula potente linha argumentativa nas investigações que faz sobre o sagrado e a violência. Suas descobertas apontam para uma relação íntima entre ambos (a violência e o sagrado), evidente nas sociedades que chama de primitivas e presente nas sociedades contemporâneas, embora, aqui, pouco visível. Estuda o sistema sacrificial e elabora a tese de que o sacrifício é o elemento fundamental de contenção da violência generalizada, o mecanismo de convergência da vingança social que funciona, portanto, como válvula para o escape de uma violência que tende a ser repetida e intensificada. Se desconhecemos a “violência essencial” ou se ela sequer existe, temos consciência, todavia, do alto teor explosivo e do imenso potencial de contágio que a violência tem. Girard observa que os povos que designa como primitivos conhecem a violência de “forma quase inteiramente desumanizada”, na medida em que criam e reproduzem rituais sagrados, sacralizando vegetais, animais e pessoas e, por isso, neste caso, desumanizando as pessoas na medida em que as sacraliza.

A partir de Girard, parece-nos ser pertinente a seguinte reflexão: embora no contexto do direito canônico, sistema jurídico fundado na razão, a inquisição tornou-se direito extraordinário, e, por isso, negação ao próprio direito, ela não atua no campo da racionalidade, o que confere ao julgador o salvo-conduto para interpretar o processo da forma que entenda melhor, transpondo os limites da razoabilidade que qualquer processo racionalmente constituído reclama. Da mesma forma, no contexto dos Estados secularizados moderno e contem-

porâneo², cria-se a condição jurídica da exceção, lugar em que ressurgem práticas de tortura enquanto *modus operandi* das forças policiais estatais, que, no caso dos regimes de exceção, inserem-se no contexto de certo afrouxamento das leis protetivas aos indivíduos e cidadãos e, no caso das democracias, se antagonizam com a legislação mas, dicotomicamente, rotinizam-se nas ruas e nas delegacias de polícia especialmente contra sujeitos que preenchem certos estereótipos previstos pela “boa técnica policial”.

Vera Karam Chueiri demonstra que, apesar dos esforços empreendidos pela sociedade civil brasileira³ em favor da promulgação da Lei de Anistia de 1979, esta ocorreu em acordo com os interesses dos militares que comandavam o país. Observa que o referido dispositivo teve caráter duplo: se por um lado anistiava parte dos que foram perseguidos pela ditadura, por outro, fazia o mesmo em relação a todos os torturadores, na medida em que “a Lei foi aprovada com cláusulas absolutamente indiscutíveis ou inegociáveis, como a que determinava a extensão da anistia aos chamados crimes conexos (§ 1º do art. 1º da Lei 6.683/79)” (CHUEIRI, 2015, s.p.⁴). Continua:

Seguindo a intenção de seus feitores, o caráter irrestrito da Lei incluía os crimes políticos e os chamados crimes conexos, os quais implicam a existência de nexos entre os delitos cometidos, isto é, um delito que tenha sido cometido para ocultar outro delito ou para assegurar a si ou a outros o produto, proveito ou a impunidade do delito. Assim, haveria a possibilidade de aplicação da Lei de Anistia aos crimes conexos, fato esse que possibilitou livrar os agentes do regime militar da responsabilidade de seus atos e, por consequência, de responderem por eles. Isto, pois, a intenção dos feitores da lei é que a mesma se estendesse aos que tivessem cometido crimes conexos aos delitos políticos, em especial, aos agentes do Estado como se a ação destes fosse conexa à motivação política dos que resistiam ao regime militar. (CHUEIRI, 2015, s.p.)

E conclui: “A Lei de Anistia nos mostra como a técnica jurídica foi utilizada para eximir-se da responsabilidade, e décadas depois para chancelar essa imposição.” (s.p.)

É fato. Há densa e respeitável literatura da sociologia nacional demonstrando como ocorreu o processo da abertura democrática brasileira, nas rédeas da máxima formulada pelo intelectual da ditadura militar, o general Golbery do Couto e Silva: “realizar-se uma transição lenta, gradual e segura”. Somente em 2011, e sob a presidência de uma militante da esquerda, torturada à época do regime militar, Dilma Roussef, o Brasil instituiu a Comissão Nacional da Verdade. Diferentemente, na Argentina e no Chile o processo de apuração sobre

2 Direito medieval e direito moderno se ligam. José Reinaldo de Lima Lopes demonstra que a razão jurídica moderna radica-se na Idade Média. Contrária ao pluralismo e ao costume, próprios ao direito bárbaro, a Igreja Católica construiu, no espírito da racionalização e da formalização do processo, um *corpus*, o ordenamento canônico, e uma nova *classe*, a burocracia. Afirma, também, que, no caso brasileiro, ao contrastar-se “a tradição continental, da qual descende boa parte do direito brasileiro, com a tradição inglesa, vemos o quanto sobreviveu do procedimento inquisitorial (em oposição ao procedimento *adversarial*)” (LOPES, 2008, p. 68)

3 A partir de entidades como a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Associação Brasileira de Imprensa (ABI) e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB).

4 s.p.: sem página.

a tortura nos regimes de força teve início logo após o final das ditaduras – em 1984, meses após o reinício da democracia, criando-se a primeira Comissão da Verdade na Argentina, chamada *Argentina Nunca más* e, ato contínuo, ao final da ditadura de Augusto Pinochet, em 1990, no mesmo ano, o presidente Patricio Aylwin Azócar, do Chile, constituiu a Comissão Nacional da Verdade e Reconciliação. As sociedades argentina e chilena reagiram de modo incisivo em relação aos crimes de tortura ocorridos nas ditaduras por que passaram, penalizando, de fato, algozes da repressão, fenômeno que parece não dar sinais de consumir-se no Brasil.

É certo que há elementos culturais e próprios à cultura política distintos entre esses países, o que implica na forma como cada um deles conduz seus processos de tentativa de superação, em maior ou menor grau, das marcas da perseguição política, de classe social, racial e de gênero, características de períodos e regimes ditatoriais por que passaram. O que propomos, todavia, aqui, é que tomemos atenção para um elemento ancestral intrínseco a todo esse processo persecutório e violento, cujo ponto máximo é a tortura: a sacralização do suspeito e, também, de seu torturador.

Acerca da acusação que dá origem às vítimas sacrificiais, René Girard (2004) afirma:

Algumas acusações são de tal forma características das perseguições coletivas, que, à sua simples menção, os observadores modernos suspeitam que há violência no ar; e então procuram em todo lugar outros índices suscetíveis de confirmar sua suspeita, isto é, outros estereótipos persecutórios. (GIRARD, 2004, p. 22)

Os estereótipos, conforme o antropólogo, autorizam e facilitam a crença de que, apesar da relativa fraqueza dos perseguidos, eles são, de fato, extremamente nocivos à sociedade, garantindo, com isso, o estabelecimento e funcionamento do mecanismo do bode expiatório.

Alinhada aos interesses estadunidenses, a doutrina da segurança nacional defendida e divulgada pelos militares durante o regime de exceção brasileiro tratou de demonizar os estudantes e os sindicalistas, assim como os políticos, os militares, os jornalistas e os religiosos de esquerda⁵, rotulando-os de comunistas, termo a que a ideologia governamental atribuiu, com força total, conotação absolutamente negativa. Os relatórios da Comissão Nacional da Verdade, volumes 1 e 2, demonstram, também, as formas opressoras e persecutórias impingidas de modo explícito contra mulheres identificadas pelo sistema de informações como militantes da esquerda ou, então, simplesmente, suspeitas de ter qualquer relação com possível opositor ao regime. Revelam, também, a perseguição a menores e adolescentes identificados por seus algozes como suspeitos de ligação com comunistas e, ainda, a omissão dos militares com relação à violência social cometida contra LGBTs, o que retardou, em décadas,

5 Cf. *Brasil Nunca Mais*, capítulo 10.

algum tipo de avanço no que diz respeito aos seus direitos de caráter fundamental. Todos esses sujeitos foram incluídos, portanto, no esquema do bode expiatório, na medida em que foram sujeitados à condição de vítimas sacrificiais.

Em análise sobre os mitos, Girard (1990) conclui que aquele que sacrifica tende a se misturar com o próprio sacrifício, na medida em que a violência que imprime sobre a vítima expiatória toma conta daquele que a pratica. Em remissão a Hércules, que foi impregnado pelo espírito da violência após os doze trabalhos, Girard afirma: “Em vez de absorver a violência e dissipá-la no exterior, o sacrifício só atrai esta violência sobre a vítima para em seguida fazê-la transbordar e espalhar-se de maneira desastrosa ao redor.” (GIRARD, 1990, p. 57)

Embora o pensador francês se refira, nesse trecho, à ideia de que, a partir daí, a violência toma conta de tudo, levando o mecanismo do sacrifício a uma crise, de modo que todos aqueles que deveriam ser protegidos pelo cometimento do sacrifício passam, agora, a estar completamente vulneráveis à violência, ressaltamos: o próprio algoz da vítima sacrificial, nesse caso, também é contaminado pela violência, pois não se purificou após o seu cometimento e nem mesmo foi purificado por qualquer outro mecanismo social criado para tanto⁶.

Considerações finais

No escopo teórico com o qual trabalhamos aqui, podemos afirmar que, assim como os torturados, os torturadores ligam-se ao esquema do bode expiatório. Ao misturarem o seu caráter com o sangue que fizeram jorrar, com os gemidos de dor a que deram causa, com a invasão intestinal imposta às suas vítimas, os torturadores e os mandantes das torturas migraram da esfera humana para a sagrada, associados, de algum modo, no caso, ao que se encontra, em Benveniste, como impuro, maldito, horrível e carregado de uma mácula indelével.

Alguns países, como a Argentina e o Chile, de fato, os punem, no sentido de expulsar o mal que acomete a recente memória social. Outros, como o Brasil, não o fazem, contendo sentimentos de injustiça e abafando traumas do passado, em uma complicada lógica política que visa naturalizar o império da violência.

Nesse cenário nada simples, encontramos-nos, atualmente, no espaço de tensão entre a violência institucionalizada e justificada, de um lado, e os limites que o estado de direito pode impor ao exercício da violência, de outro. O problema é que, se o primeiro não tem qualquer pretensão de superar o ciclo da violência, o segundo, apesar de seus esforços, demonstra-se débil em relação a isso. Eis, aqui, o desafio para futuras reflexões.

⁶ Girard escreverá: “Não existe violência verdadeiramente pura; no melhor dos casos, o sacrifício deve ser definido como violência purificadora. É por essa razão que os próprios sacrificadores devem purificar-se após o sacrifício.” (GIRARD, 1990, P. 57)

Referências

BRASIL: NUNCA MAIS. 3^a. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade. Relatório / Comissão Nacional da Verdade. – Recurso eletrônico.* – Brasília: CNV, 2014. Vol. 1. In: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_1_digital.pdf (Acesso em 09 jun 2018)

BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade. Relatório / Comissão Nacional da Verdade. – Recurso eletrônico.* – Brasília: CNV, 2014. Vol. 2. In: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf (Acesso em 09 jun 2018)

CHUIERI, Vera Karam. “(Des)ordem constitucional: engrenagens da máquina ditatorial no Brasil pós-64”. *Lua Nova Revista de Cultura e Política*, no. 95, São Paulo, maio/ago, 2015. In: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-6445259-288/95> (Acesso em 09 jun 2018)

GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *A violência e o sagrado*. 2^a. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*. 3^a. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

Cruzada pela família: os métodos de penetração de um movimento católico no espaço público

Víctor Gama¹

RESUMO

A partir do século XIX e início do século XX se percebe uma crescente tendência à secularização política, isto é, uma substituição dos fundamentos metafísicos que orientavam a sociedade por valores surgidos no mundo moderno, imanentes e desvinculados das realidades religiosas. Esse fenômeno se acentua de maneira mais clara ao longo do século XX, após o surgimento das teorias legitimadoras deste modelo de estado desvinculado de uma orientação moral, o que em termos políticos se traduzia também em acentuar a proposta da laicidade, isto é, do rompimento dos laços umbilicais estabelecidos entre a Igreja e o estado, a grande ordenadora da moralidade social no Ocidente. A França inaugura esse modelo de política laica em 1905, quando se institui a “lei de laïcité”, e que se consolida como parâmetro para o mundo moderno de independência moral da política. Essa postura reafirma o caráter privado da vida religiosa, suas manifestações e pensamento, restringindo a aplicação dos princípios de cada tradição religiosa à aderência particular dos indivíduos. A partir do conceito de Teologia Política de Carl Schmitt, por onde ele pensa os mecanismos de estabelecimento da ordem como função primordial do estado, procuraremos compreender como esse movimento se articula como um agente político que reclama deste mesmo estado a garantia e proteção de seus princípios morais. Focamos a análise no Instituto Plínio Corrêa de Oliveira (IPCO), uma associação formada essencialmente de leigos católicos engajados, que atuam em campanhas públicas contra pautas emergentes, relacionadas sobretudo às políticas de identidade, reforma Agrária e aborto. Esse movimento, fundado em 2008 por elementos oriundos da Sociedade Brasileira de defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), tem por objetivo preservar os valores cristãos ainda enraizados na sociedade, o que significa obstruir o passo do avanço da mentalidade moderna de secularização. Para isso, lançam mão de métodos como campanhas de divulgação de livros, participação em votações públicas nas Câmaras Municipais e promoção de abaixo-assinados entregues à órgãos públicos e autoridades.

Palavras-Chaves: Espaço Público, IPCO, Religião

Introdução

O problema da laicidade do estado constitui hoje um assunto muito debatido, seja na academia, por meio de trabalhos que buscam identificar os limites da relação entre este mesmo estado e a religião, seja por movimentos ativistas que pleiteiam espaços e direitos de grupos minoritários na sociedade.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
E-mail: victoralmeidagama@hotmail.com

Embora atual, o tema da laicidade do estado e dos espaços públicos tem sua origem remota na terceira república francesa, quando se inaugura a expressão laicidade. É a partir da experiência francesa que a ideia de laicidade atravessa todo o ocidente, tornando-se formalmente uma política de estado moderna.

Por ser a França um vetor cultural, esse modelo de Estado desvinculado do domínio dos interesses religiosos começa a se expandir pelo mundo, atingindo a todo o ocidente. Esse mesmo ocidente, cuja cultura fora forjada sobre o catolicismo, começa a desarticular a visão analógica da teologia e da política, constituindo-as assim em esferas distintas e independentes.

1 A secularização como chave de compreensão política do século XX e o panorama brasileiro

Na sua “advertencia prévia a la segunda edición” de uma de suas obras capitais, a Teologia Política, o filósofo político alemão Carl Schmitt, diz:

Entre los teólogos protestantes, Heinrich Forsthoff y Friedrich Gogarten han mostrado en particular que sin el concepto de secularización no es posible en general comprender los últimos siglos de nuestra historia.” (SCHMITT, 2009 p. 11)

Por aí se nota que o fenômeno da secularização é uma das chaves de compreensão de toda conformação da política, do dialético entendimento da origem do poder que se articula a partir desse conflito de visões e a nova consciência dos estados fundamentados sobre a compreensão da laicidade como um valor soberano.

No Brasil, o problema da laicidade se apresenta já no século XIX, com o advento da república que dissolve o privilégio do padroado, que garantia ao catolicismo a condição de religião oficial.

O programa do novo estado republicano tem como meta a paulatina dissolução dos vínculos burocráticos que ainda o ligava à Igreja Católica. Segundo Marcelo Camurça, o que importava nessa nova realidade era “separar os atos civis e religiosos na regulamentação da vida pública - como saúde, registros de batismo, casamento e sepultamentos -, assim como fiscalizar o patrimônio da Igreja e de suas Ordens religiosas” (CAMURÇA, 2007 p. 59)

2 No contexto da laicidade brasileira, um movimento católico de mobilização da opinião pública

Já desde a década de 1960, a Sociedade Brasileira de defesa da Tradição, Família e Propriedade, movimento fundado pelo intelectual católico e ex deputado Plínio Corrêa de Oliveira, já se fazia presente no cenário do debate público dos temas emergentes da política

nacional. Assim foi com a divulgação do livro Reforma Agrária, Questão de Consciência, em 1961, visando alertar a população brasileira dos riscos que, segundo a TFP, corria o agronegócio nacional com o projeto de reforma agrária que setores da esquerda brasileira propunham.

Por esse exemplo de mobilização da entidade, nota-se sua articulação em face aos problemas da política nacional, característica herdada pelo Instituto Plínio Corrêa de Oliveira (IPCO), fundado em 2008, durante as comemorações do centenário de nascimento de Plínio Corrêa de Oliveira, em São Paulo.

Inspirados nos princípios e métodos de ação da antiga TFP, esse movimento fundado por ex integrantes da entidade e liderado por um grupo de co-fundadores que atuaram ao longo de cinquenta anos ao lado de Plínio Corrêa de Oliveira, objetivam com a fundação deste movimento - uma associação de direito privado, pessoa jurídica de fins não econômicos, nos termos do novo Código Civil,

Fazer conhecer, no Brasil e no exterior, a figura ímpar de Plínio Corrêa de Oliveira e sua vida de dedicação abnegada em defesa da Civilização Cristã; Preservar aquilo que possa contribuir para guardar sua memória e transmitir seu exemplo às gerações futuras; Recuperar, estudar e divulgar seus escritos e conferências, tanto os publicados quanto os inéditos; Analisar a realidade brasileira e internacional à luz de seus ensinamentos e tomar posição pública ante os principais problemas religiosos, políticos, culturais, sociais e econômicos, em nome das concepções histórico-doutrinárias e diretrizes de ação delineadas na sua obra-mestra Revolução e Contra-Revolução; Dar formação à juventude em nome das verdades da Fé católica e dos princípios defendidos por Plínio Corrêa de Oliveira.²

Para esses fins, utilizam-se das tradicionais técnicas de influência sobre a opinião pública desenvolvidas por Plínio Corrêa de Oliveira e implementadas ao longo de três décadas pela TFP. Cabe destaque às chamadas “caravanas”, promovidas pelo IPCO e por meio das quais percorre todo o país com o intuito de difundir seus livros, manifestos, notas, abaixo-assinados, com o propósito de tornar conhecido o nome do movimento.

Essas caravanas são compostas por membros da entidade que, em dedicação exclusiva à causa que representam, permanecem na estrada numa vida mesclada entre a atividade de divulgação das ideias de Oliveira e a vida de oração comunitária.

O Instituto mantém uma série de outras entidades relacionadas, por meio das quais desenvolve seu ativismo de maneira mais articulada em função dos temas específicos sobre os quais assume posição. Entre elas, destaca-se: Nacer é um Direito, responsável pelo ativismo contra a legalização do aborto no Brasil, Paz no Campo, pelas atividades contra a reforma

² QUEM SOMOS. IPCO. Disponível em: <https://ipco.org.br/quem-somos/#.W2jB_WBKjIV>. Acesso em 13 de agosto de 2018

agrária, Associação Devotos de Fátima e Associação Apostolado do Sagrado Coração de Jesus, ambas responsáveis pela divulgação de materiais religiosos, das quais também se ocupa o movimento.

3 Cruzada Pela Família

Tendo em vista as ações de grupos ativistas pela legalização do aborto e pelas causas LGBT's, tão presentes atualmente no cenário político brasileiro, uma das primeiras ações do Instituto Plínio Corrêa de Oliveira foi recriar as campanhas públicas da antiga TFP sob o nome de "Cruzada Pela Família".

Esta iniciativa se propõe a percorrer o país, como as antigas caravanas tefepistas, a fim de difundir as mais recentes obras publicadas pelo movimento, os livros "Catecismo contra o aborto" e "Homem e mulher, Deus os criou".

Em forma de perguntas e respostas, segundo os moldes dos antigos catecismos católicos, as obras em questão possuem um caráter apologético, permeadas por um discurso religioso para legitimar, diante da opinião pública católica as intervenções no cenário político atual promovidas pelo IPCO.

Em 2015, por ocasião da votação dos planos municipais de educação - PME, o Instituto inaugura um novo método de pressão, visando impedir os debates sobre gênero e sexualidade nas escolas. Participando das discussões nas câmaras municipais das mais importantes cidades do país e convocando seus simpatizantes a também tomarem parte em atos semelhantes, o IPCO compareceu caracterizado pelo seu estandarte dourado com o logotipo do movimento, nas disputadas votações da câmara municipal de São Paulo.

O IPCO mantém também intenso ativismo na internet, por meio de seu site oficial, por onde atualiza com notícias frequentes o andamento de suas caravanas e campanhas, bem como sites ligados ao movimento, como o Agência Boa Imprensa e revista Catolicismo.

Toda a ação política do Instituto Plínio Corrêa de Oliveira tem como eixo a influência da opinião pública, numa ação coordenada com vistas à mobilizar todo o aparato institucional do estado a intervir nos debates sobre os temas emergentes, fazendo prevalecer a postura católica sobre o tema.

Num contexto de variados grupos que apresentam suas verdades e disputam esse lugar de representação na sociedade, especialmente grupos minoritários, sejam ativistas políticos ou movimentos religiosos, o conflito de interesses instala-se.

Neste panorama de assuntos que tocam profundamente a sensibilidade religiosa de

boa parte dos brasileiros, como nos casos do aborto e do casamento homossexual – pautas-chaves da Cruzada pela Família -, o conflito tende a tornar-se radicalmente intenso.

4 Carl Schmitt, a teoria da soberania e a compreensão da função do poder público para dirimir conflitos

Carl Schmitt, filósofo político alemão, ao tratar do problema da soberania nos países ocidentais, parte do entendimento de que o soberano possui, por sua própria natureza, a prerrogativa de decidir sobre as contendas de grupos conflitantes, quando essas demandas ameaçam a ordem social. (SCHMITT, 2009 p.14).

O projeto de reforma moral da sociedade desejada pelo IPCO consiste na ideia central de que a grande razão de ser de um estado é o estabelecimento do reinado social de Jesus Cristo, não apenas restrito ao ambiente hermético das igrejas ou das consciências, mas expandido para todas as realidades da sociedade. (MATTEI, 2015 p.256)

Essa reforma moral tem como ponto de conflito a perspectiva cristã de compreensão do problema da liberdade que, de uma perspectiva católica, não é irrestrita quando se trata de questões de natureza moral como os assuntos-temas das campanhas executadas pelo IPCO. Essa compreensão contrasta com o entendimento de liberdade como um valor moderno, criando dificuldades para a possibilidade de conceber a existência do controverso dentro desse contexto de legalidade.

É esse entendimento da liberdade e da função do estado que justifica toda a ação coordenada do movimento, visando a mobilizar o aparato institucional para dirimir os conflitos presentes na sociedade sobre os assuntos condenados pela moral católica. Essa compreensão antagônica do papel do estado com a própria consciência moderna sobre o mesmo, denota, de partida, a dificuldade de uma posição conciliadora com esses valores modernos expressos nas novas demandas sociais.

Esse apelo a que as forças políticas assumam o papel de mediadoras ante o debate público sobre assuntos de natureza moral, faz com que a religião se coloque novamente e sob uma nova modalidade, sob a tutela do estado, já que pleiteia que seus princípios sejam reconhecidos e protegidos como uma política oficial.

Essa prática resultaria, ainda que indiretamente, num reconhecimento, por parte de movimentos intransigentes, como no caso da TFP e do Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, da legitimidade da modernidade e do Estado que se fundamenta sobre seus valores.

Conclusão

No contexto de tensões entre grupos seculares e movimentos religiosos com pautas conflitantes, o Instituto Plínio Corrêa de Oliveira aparece no cenário político brasileiro, com destaque, pelos seus métodos de atuação. Visando agir como um “grupo de pressão” - expressão utilizada para caracterizar a ação da TFP pela historiadora Gizele Zanotto, o IPCO utiliza de força simbólica da figura de Oliveira para persuadir nos ambientes católicos e conservadores.

Ao longo de seus dez anos de existência, o IPCO atuou no debate político com suas ferramentas de influência tradicionais, a internet e, mais recentemente, a presença nos espaços físicos de discussão.

Com um discurso que encontra ainda grande ressonância entre seus interlocutores, identificados com o conservadorismo, o IPCO alcança, por meio da publicização de suas atividades, uma grande penetração também entre aqueles que mantêm uma postura de resistência aos valores progressistas e modernos, ainda que não sejam católicos.

Essa perspectiva de defesa de princípios baseados na doutrina católica compõe esse panorama de contrastes de posições, tão próprio à contemporaneidade e mesmo da discussão sobre a secularização, ao ofertar possibilidades de entendimento sobre as dimensões e peculiaridades deste fenômeno.

Referências

- CAMURÇA, Marcelo, As condições de Laicidade no Brasil contemporâneo. In: CAMPOS, Fabiano et al. (org). *Religião e Contemporaneidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 57-73
- INSTITUTO PLÍNIO CORRÊA DE OLIVEIRA. *Minha vida pública, compilação de relatos autobiográficos de Plínio Corrêa de Oliveira*. São Paulo: Artpress, 2015
- MATTEI, Roberto de. *Plínio Corrêa de Oliveira, profeta do Reino de Maria*. São Paulo: Artpress, 2015
- *O cruzado do século XX*. Porto: Editora Civilização, 1997
- OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Revolução e Contra-Revolução*. São Paulo: Artpress, 2009
- SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009
- SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE. *Meio Século de Epopéia Anticomunista*. São Paulo: Editora Vera Cruz, 1980
- ZANOTTO, Gizele. *Tradição, Família e Propriedade (TFP): um movimento católico no Brasil*. In: *Locus: revista de história, Juiz de Fora*, v. 30, n.1 p. 87-101, 2010

Dom Antônio de Castro Mayer a questão da Liberdade Religiosa.

Vinícius Couzzi Mérida¹

Resumo: A liberdade religiosa e o diálogo ecumênico, abordados no Concílio Vaticano II através do documento *Dignitatis Humanae*, propuseram que o ser humano tem o direito de escolha da sua religião e que as religiões deveriam dialogar entre si, por isso, o catolicismo procurou se abrir a esse diálogo com religiões historicamente rompidas. Entretanto, essa posição não foi unânime, pois houve parte do clero conciliar que se opôs à essa abertura por parte da Igreja Católica Romana. Assim, a proposta desse trabalho é analisar o pensamento de Dom Antônio Mayer quanto à liberdade religiosa e ao diálogo com ecumênico.

Palavras-Chave: *Dignitatis Humanae*; *Coetus Internationalis Patrum*; Dom Mayer; ecumenismo e liberdade religiosa.

1- Introdução:

Os séculos XIX e XX trouxeram mudanças profundas no pensamento ocidental², por isso, a Igreja Católica Romana viu a necessidade da convocação de um Concílio ecumênico³ que trouxesse para Roma os bispos de todos os continentes para discutir a relação entre a Igreja e o mundo moderno que emergira do pós-guerra. O último encontro dessa magnitude ocorrera entre 1869 e 1870, quando Pio IX convocou o Concílio Vaticano I, entretanto, esse Concílio foi interrompido pelo advento da Guerra Franco-Prussiana (1870-1871), e a decisão de maior relevância foi a proclamação do dogma da Infallibilidade Papal (BELLITTO, 2010, p. 169). Por sua vez, o século XX trouxe consigo diversos acontecimentos históricos que marcaram e mudaram a humanidade, e as deliberações do Concílio Vaticano I não respondiam

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas, graduado em História e professor da UniRedentor de Itaperuna e Campos dos Goytacazes.

² O marxismo, a segunda revolução industrial, a doutrina social da Igreja Católica, tornada pública por meio da encíclica *Rerum Novarum*, o movimento operário, a perda dos Estados Pontifícios, o Imperialismo, a Revolução Russa e a criação da URSS, o Comunismo, a Crise Capitalista, o Totalitarismo, duas grandes Guerras, a descolonização da África, a maior visibilidade do chamado terceiro mundo, a Guerra Fria, Ditaduras, as Revoluções Científica, Cultural, Sexual, a Contracultura, e muito outros fatores tornaram estes dois séculos bastante complexos. Cf. HOBBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos: O Breve Século: 1914-1991*. 2º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; BLAINEY, Geoffrey. *Uma Breve História do Cristianismo*. 1ª ed. São Paulo: Fundamento Educacional Ltda, 2012.

³ Um Concílio é uma reunião do Colégio Episcopal (o Papa e os bispos), com a possível participação de outras pessoas (membros da hierarquia, leigos e membros ouvintes de outras confissões cristãs) para tratar das questões pertinentes à Igreja. O termo “ecumênico” quer significar que as decisões tomadas no Concílio dizem respeito às igrejas espalhadas por toda terra. Assim, “ecumênico” quer significar universal. Um Concílio participa do magistério extraordinário e goza da mesma força da infalibilidade papal.

às questões próprias do século XX. Dessa forma, observando os sinais dos tempos (SANTAMARIA, 2014) e de maneira inesperada, em janeiro de 1959, o Papa João XXIII anunciou ao mundo sua intenção de realizar um Concílio Ecumênico, e o tornou oficial no Natal de 1961, pela bula *Humanae Salutis*:

Por este motivo, acolhendo como vinda do alto uma voz íntima de nosso espírito, julgamos estar maduro o tempo para oferecermos à Igreja católica e ao mundo o dom de um novo concílio ecumênico, em acréscimo e continuação à série dos vinte grandes concílios, realizados ao longo dos séculos, como uma verdadeira providência celestial para incremento da graça na alma dos fiéis e para o progresso cristão⁴.

Embora o mundo tivesse sofrido transformações, o anúncio do Concílio foi uma surpresa, tendo em vista a complexa conjuntura que envolve sua realização e o fato de João XIII já ser um Papa idoso diminuía essa expectativa⁵. Assim, ele abriu solenemente, em 11 de outubro de 1962, o Concílio Vaticano II, que teve lugar sob as abóbodas da Basílica de São Pedro. Devido à morte do Papa, em 03 de junho de 1963, coube ao Cardeal Montini, eleito Papa com o nome de Paulo VI em 21 de junho do mesmo ano, a função de dar sequência à proposta de *aggiornamento*⁶ da Igreja, conduzindo as outras sessões. Confirmando o pensamento do Papa Roncalli, Paulo VI entendeu que o Concílio tinha quatro objetivos, sendo eles: a exposição da Teologia da Igreja, sua renovação interior, a promoção da unidade dos cristãos, e, enfim, o diálogo com o mundo contemporâneo (ALBERIGO, 1995, p. 395). Dessa forma, o Vaticano II se tornaria o lugar onde diferentes pensamentos seriam apresentados e advogados por padres conciliares de vários lugares do mundo, com diferentes entendimentos a respeito da conduta que a Igreja Católica Romana.

2- As diferentes tendências no Concílio Vaticano II

Havia na Igreja, desde o século XIX, três correntes com pensamentos que foram se afirmando: os modernistas, os conservadores e o clero moderado. Influenciados por

4 CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA DO PAPA JOÃO XXIII *HUMANAE SALUTIS* CONVOCAÇÃO DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_jxxiii_apc_19611225_humanae-salutis_po.html>. Acesso em 27 de julho de 2018.

5 João XXIII era considerado um Papa de transição, dessa forma, não se esperava dele a convocação de um Concílio por ser um evento de grande magnitude. ALMEIDA, Antônio José de. Idem., p. 28. ALBERIGO, Giuseppe. Breve história do Concílio Vaticano II. Aparecida, Santuário, 2006, p. 18. CODINA, Víctor. Para comprender la eclesiología desde America Latina – 4 ed. Navarra – Espanha, Verbo Divino, 2002, p. 95.

6 Palavra italiana que significa atualização.

perspectivas teológicas modernas⁷, os padres conciliares⁸ de tendências mais progressistas queriam nortear a Igreja, aplicando à Teologia os seus pensamentos, crenças e visão de mundo. Sendo assim, um novo Concílio seria a ocasião ideal para que as ideias progressistas fossem disseminadas com maior eficiência dentro da Igreja e espalhadas por todo o mundo católico pós-conciliar. Nesse aspecto, merecem destaque o trabalho e a participação de Achilles Liénart, Bispo de Lille; do Arcebispo de Recife e Olinda Dom Helder Pessoa Câmara; do Cardeal Belga Leo Josef Suenens, Arcebispo de Malinas-Bruxelas; do Cardeal Bernardus Johannes Alfrink, primaz da Igreja na Holanda; do Cardeal Julius Döpfner, Arcebispo de Munique; do Cardeal alemão *Agostinho* Bea, promotor do diálogo *inter-religioso e do ecumenismo*, e demais padres conciliares do norte da Europa e América Latina⁹.

Por outro lado, havia o clero conservador que de igual maneira se organizou para conter a onda progressista de parte do clero conciliar. Além de Dom Antônio de Castro Mayer e Dom Marcel Lefebvre, os mais conhecidos em função da intransigência, outros bispos se opuseram às reformas conciliares e se manifestaram publicamente alinhados ao pensamento conservador em relação às mudanças propostas pelo Concílio: Alfredo Ottaviani, Cardeal presidente da Suprema Sacra Congregação do Santo Ofício; Michael Browne, superior dos Dominicanos; Ernesto Ruffini, Arcebispo de Palermo; Dino Staffa, secretário da Sagrada Congregação dos Seminários e Universidades; Enrico Dante, pró-secretário da Sagrada Congregação dos Ritos; Pietro Parente, assessor do Santo Ofício; Dom Geraldo de Proença Sigaud, este último, Arcebispo de Diamantina e secretário *Coetus Internationalis Patrum*¹⁰, grupo conservador que visava conter a onda progressista dentro do Vaticano II - presidido por Marcel Lefebvre e assessorado teologicamente por Dom Antônio de Castro Mayer -, que tinha seus textos escritos e publicados pelo Bispo italiano Luigi Carli. Embora não fosse membro formalmente declarado integrante do *Coetus*, Giuseppe Siri, Arcebispo de Genova e presidente da Conferência dos Bispos Italianos, sempre foi transparente no que tange sua adesão e simpatia às ideias desse grupo.

Dom Antônio de Castro Mayer, Bispo diocesano da Igreja de Campos dos Goytacazes entre 1948 e 1981, alinhado com o pensamento conservador, foi o nome brasileiro de destaque durante o Concílio. Integrante ativo do *Coetus Internationalis Patrum*, CIP, ele combateu com diversas intervenções algumas reformas que propunham o fortalecimento das conferências episcopais do mundo todo em detrimento da Cúria Romana e do poder monárquico

7 O significado de teologia moderna abordado nesse trabalho é contemporâneo. Esse nome foi cunhado pelo clero conservador para se referir aos teólogos que queriam um diálogo entre a Igreja Católica Romana e diversos setores da sociedade que não estavam integrados à Igreja ou então que professavam a fé católica. Ao invés de condenação por não serem católicos, esses teólogos propunham aproximação de diálogo com diferentes perspectivas da sociedade.

8 Termo usado para se referir aos Cardeais, Arcebispos e Bispos que participaram do Concílio Vaticano II.

9 Segundo os historiadores Roberto de Mattei e Giuseppe Alberigo, havia nas reuniões Conciliares um ar de subjetividade em relação aquilo que não estava escrito formalmente, era o “Espírito do Concílio” que abria margem para interpretação aos documentos, que acabaram tornando a Igreja Católica mais heterogênea.

10 Como membro das Comissões preparatórias do Concílio Vaticano II, Mons. Lefebvre colaborou na elaboração de assuntos sujeitos à discussão dos padres conciliares. Depois da primeira sessão do Concílio, de Outubro a Dezembro de 1962, alguns preladados ficaram inquietados perante a orientação progressista que tomavam as discussões dos assuntos um grupo apresentados. Esses preladados reuniram-se e criaram de estudo, para estudarem as propostas conciliares, sendo auxiliados por alguns teólogos de renome. Esse grupo ficou conhecido por *Coetus Internationalis Patrum*

do Papa¹¹, o ecumenismo, a tolerância à liberdade religiosa¹² e, principalmente, a Reforma Litúrgica¹³. Por isso mesmo, a “Missa Nova”, assim chamada pejorativamente pelos conservadores, só foi implantada nessa diocese no ano de 1981, ano que Dom Antônio Mayer se aposentou por idade¹⁴, e assumiu seu substituto Dom Carlos Alberto Etchandy Gimeno Navarro (1931-2003).

3- O ecumenismo e a liberdade religiosa na ótica de Dom Mayer

Defensor do que entendia como Tradição¹⁵, Dom Mayer fez duras críticas ao Concílio Vaticano II por interpreta-lo com uma ruptura com a doutrina católica. Entre os elementos que elencam essa ruptura, ele inclui a questão da liberdade religiosa e do ecumenismo.

Notadamente, os deveres da sociedade civil para com Jesus Cristo, tão firmemente afirmados por pio XI na *Quas Primas* não são reafirmados em lugar nenhum. De outro lado, tomados como são, os textos concernentes à “liberdade religiosa” caem imediatamente sob o golpe das condenações feitas contra o liberalismo por todos os papas precedentes. Até João XXIII inclusive. Porquanto, segundo essa doutrina constante da Igreja, é tanto verdade que a liberdade sagrada do ato de fé interdita toda pressão sobre a consciência da pessoa, para lhe impor ou para lhe proibir esta adesão religiosa da alma a Deus, como é certo que Jesus Cristo instituiu uma religião para a qual todos os homens têm dever de tender e que a própria sociedade civil tem o dever de servir e proteger, conservada a justa distinção entre o que é de seu domínio e o que é da Igreja¹⁶ (MAYER, 1988).

Por ser uma Verdade absoluta e inquestionável, a doutrina católica deveria gozar de todos os privilégios e esforços da sociedade para ser difundida. Para Dom Mayer, as demais confissões de fé deveriam ser toleradas, mas, nunca promovidas

Dá os direitos e o mesmo deveres do Estado em matéria de legislação a favor da Religião e da Igreja Católica, não somente em nome do bem comum e da ordem pública, como, além disso e imediatamente, em nome dos direitos, mais do que outros sagrados, de Jesus Cristo e de sua Igreja. Esta afirmação não se beneficia simplesmente da autoridade do magistério anterior a João XXIII: ela é uma consequência di-

11 Para Dom Mayer, o fortalecimento das conferências episcopais em detrimento da autoridade Papal feria diretamente o dogma da Infalibilidade Papal promulgado pelo Concílio Vaticano I (MAYER, 1971, p 240)

12 Segundo Dom Mayer, dialogar com as demais confissões de fé era um erro, pois a Igreja Católica Romana era a única verdadeira, sendo o depositário legítimo da doutrina revelada por Jesus Cristo. Assim, dialogar com outras religiões seria equiparar-se ao erro (MAYER, 1971, 280)

13 A missa codificada pelo Concílio de Trento (1545-1653) abarcava questões fundamentais para a catolicidade: confirmava a fé católica por combater ao protestantismo e ao afirmou a universalidade da Igreja por adotar o latim como língua única. Dessa forma, o modelo católico romano estaria preservado de interferências externas que poderiam comprometer a validade da missa romana adaptando-a à outras culturas e liturgias (MAYER, 1971, p 340).

14 Dom Antônio de Castro Mayer se tornou bispo emérito de Campos em 1981, aos 77 anos de idade.

15 Desejo entender Tradição como o “conjunto de representações, imagens, saberes teóricos e práticos, comportamentos, relações, etc., que um grupo ou uma sociedade aceitam em nome da continuidade necessária entre o passado e o presente” (HERVIEU-LÉGER, 1996, p. 137).

16 *Jornal Heri et Hodie*, nº 49, janeiro de 1988.

reta da doutrina católica no que concerne à obra de redenção realizada por Cristo¹⁷ (MAYER, 1988)

“O julgamento que a história fará de nossa época não pode ser duvidoso, e o próprio Papa Paulo VI resumiu-o no ermo de “autodemolição” (MAYER, 1988). Ou seja, se Dom Mayer entende que até o Estado deve ser promotor da doutrina católica, por ser a verdadeira e ensinada por Jesus Cristo, naturalmente, ele não olharia com naturalidade a questão da liberdade religiosa.

Caldeira (2011) escreveu em sua tese “as fontes que darão suporte para que se afirme que as ideias de Sigaud e Mayer baseiam-se no tripé marianismo-anticomunismo-antijudaísmo, foram todas encontradas nos arquivos pessoais de Sigaud”. Esse texto é claro quanto à visão de mundo de Dom Mayer: um clérigo interessado em reafirmar a catolicidade da Igreja Romana e repelir elementos externos a esse modelo doutrinário ameaçado pelo relativismo (MAYER, 1971, p. 130). Assim sendo, liberdade religiosa e diálogo ecumênico não teriam espaço em sua agenda pastoral e teológica. Em relação ao encontro do papa João Paulo II com outros líderes religiosos, em 1986¹⁸, Dom Mayer e Dom Lefebvre escreveram e publicaram

Roma nos mandou perguntar se tínhamos a intenção de proclamar nossa ruptura com o Vaticano por ocasião do Congresso de Assis. Parece-nos que a pergunta deveria, antes, ser esta: o sr. acredita e tem a intenção de declarar que o Congresso de Assis consuma a ruptura das Autoridades Romanas com a Igreja Católica? Porque é precisamente isto que preocupa àqueles que ainda permanecem católicos. Com efeito, é bastante evidente que, desde o Concílio Vaticano II, o Papa e os Episcopados se afastam, de maneira cada vez mais nítida, de seus predecessores. Tudo aquilo que foi posto em prática pela Igreja para defender a Fé nos séculos passados, e tudo o que foi realizado pelos missionários para difundir-la, até o martírio inclusive, é considerado doravante como uma falta da qual a Igreja deveria se acusar e pedir perdão. (nota: os dois bispos não podiam imaginar a avalanche de pedidos de perdão que viria, anos mais tarde, humilhar a Santa Igreja)

A atitude dos onze Papas que, desde 1789 até 1968, em documentos oficiais, condenaram a Revolução liberal, é considerada hoje como “uma falta de compreensão do sopro cristão que inspirou a Revolução”. Donde, a reviravolta completa de Roma, desde o Concílio Vaticano II, que nos faz repetir as palavras de Nosso Senhor àqueles que o vinham prender: “*Haec est hora vestra et potestas tenebrarum* – Esta é a vossa hora e o poder das trevas”. (Lucas 22, 52-63)

Dom Mayer entendeu ser um escândalo que o maior líder católico se reunisse com outros líderes religiosos não católicos, pois ele advoga a causa de que nesse evento, a verdade seria colocada ao lado das falsas religiões. E para endossar seu discurso, Dom Mayer

¹⁷ Jornal *Heri et Hodie*, nº 49, janeiro de 1988.

¹⁸ Em 1986, o Papa João Paulo II se encontrou com vários líderes religiosos cristãos e não cristãos. Esse encontro promoveu um escândalo por parte de Lefebvre e Mayer e seus respectivos seguidores. Esse evento foi considerado ultrajante, conforme está explícito acima.

recorria a outros papas que condenavam as demais religiões

Por isto costumam realizar por si mesmos convenções, assembleias e pregações, com não medíocre frequência de ouvintes, e para elas convocam, para debates, promiscuamente, a todos: pagãos de todas as espécies, fiéis de Cristo, os que infelizmente se afastaram de Cristo e os que obstinada e pertinazmente contradizem à Sua natureza divina e à Sua missão. Sem dúvida, estes esforços não podem, de nenhum modo, ser aprovados pelos católicos, pois eles se fundamentam na falsa opinião dos que julgam que quaisquer religiões são, mais ou menos, boas e louváveis, pois, embora não de uma única maneira, elas alargam e significam de modo igual aquele sentido ingênito e nativo em nós, pelo qual somos levados para Deus e reconhecemos obsequiosamente o Seu império. Erram e estão enganados, portanto, os que possuem esta opinião: pervertendo o conceito da verdadeira religião, eles repudiam-na e gradualmente inclinam-se para o chamado Naturalismo e para o Ateísmo. Daí segue-se claramente que quem concorda com os que pensam e empreendem tais coisas afasta-se inteiramente da religião divinamente revelada.¹⁹ ”

Tendo em vista a doutrina católica pré-Vaticano II, Mayer enxerga nas diretrizes organizadas durante o concílio uma ruptura com a verdadeira doutrina católica

A ruptura, portanto, não vem de nós, mas de Paulo VI e de João Paulo II, que rompem com seus predecessores. Esta negação de todo o passado da Igreja por estes dois Papas e pelos Bispos que os imitam é uma impiedade inconcebível e uma humilhação insuportável para aqueles que continuam católicos na fidelidade a vinte séculos de profissão da mesma Fé. Por isso, consideramos como nulo tudo o que foi inspirado por este espírito de negação: todas as Reformas post-conciliares, e todos os atos de Roma realizados dentro desta impiedade.

Contamos com a graça de Deus e o sufrágio da Virgem Fiel, de todos os Mártires, de todos os Papas até o Concílio, de todos os Santos e Santas fundadores e fundadoras de Ordens contemplativas e missionárias, para que venham em nosso auxílio na renovação da Igreja pela fidelidade integral à Tradição²⁰.

4- Conclusão

Dom Mayer é um clérigo que pode ser chamado de ultramontano²¹, e em suas catequeses ele faz duras críticas àquilo que chama de verdade relativa trazida pelo modernismo. De fato, o Concílio Vaticano II trouxe reformas profundas no interior da Igreja, e essas reformas são um campo profundo de discussões: observamos os sinais dos tempos e adaptamos a

19 Cf disponível em https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html. Acesso em 09 de agosto de 2018. *The Papal Encyclicals*, vol. 3 (1903-1939), pág. 317; https://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos_po.html Acesso em 09 de agosto de 2018.

20 Disponível em <http://permanencia.org.br/drupal/node/2808>. Acesso em 09 agosto de 2018

21 Ultramontanismo, do latim *ultramontanus*, que significa “além das montanhas”, especificamente, para além dos Alpes de quem está em França ou na Alemanha, refere-se à doutrina política católica que busca em Roma a sua principal referência. Este movimento surgiu precisamente do lado francês na primeira metade do século XIX. Reforça e defende o poder e as prerrogativas do papa em matéria de disciplina e fé.

doutrina católica à contemporaneidade ou se mantem as catequeseas propostas pelos papas dos séculos XIX e XX? Naturalmente, que em um artigo essa discussão não se esgota.

As reformas não surgiram durante as sessões conciliares, na verdade, elas estavam sendo gestadas no interior da Igreja há algumas décadas por diferentes teólogos oriundos de diferentes países. Assim, quando teve início o Concílio Vaticano II, os grupos se formaram e/ou aglutinaram por familiaridade de pensamentos e Dom Mayer se notabilizou durante e após o Concílio por ser um clérigo contrário às reformas propostas.

Esse trabalho procurou pontuar alguns itens que evidenciam o posicionamento de Dom Mayer: radicalmente contrário ao diálogo ecumênico e inter-religioso assim como a promoção da liberdade de consciência, principalmente por parte de clérigos da Igreja Católica Romana. Segundo o entendimento de Dom Mayer, ao proceder assim, a verdadeira doutrina revelada por Deus seria negligenciado por falsas religiões, que ao não estarem submetidas à Roma e não estarem com comunhão com o Pontífice Romano, estariam vivendo uma religiosidade pautada em ensinamentos falsos.

5- REFERÊNCIA

ALBERIGO, G. História dos Concílios Ecumênicos. 1ª edição. São Paulo. Paulus, 1995.

ARRAES, V.C . De Pio XII a Paulo VI: do conservadorismo à incerteza da renovação durante a Guerra Fria. Revista de Informação Legislativa, Brasília-DF, v. 42, n.165, p. 77-98, 2005.

CALDEIRA. R.C. Os Baluartes da Tradição: O Conservadorismo Católico Brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba. ed. CRV, 2011.

COMBY, J. Para ler a História da Igreja II. De século XV ao século XX. São Paulo: Ed. Loyola, 1994.

FLEICHMAN, L. Tradição versus Vaticano: Dossiê completo das negociações entre Mgr. Lefebvre e o Vaticano 1988-2001. Permanência: Niterói, 2001.

GIBELLINI. R. A Teologia do Século XX. São Paulo: Ed. Loyola, 1998.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. Religione e memoria. Bologna: Il Mulino, 1996.

HOBSBAWM, E. Era dos Extremos: o breve século XX. 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LEFEBVRE, M. Do Liberalismo à Apostasia: a Tragédia Conciliar. 2ª Ed. Permanência. Niterói, 2013
MATTEI, R. O Concílio Vaticano II uma história nunca escrita. São Paulo: Ambiente e Costumes, 2013.

MAYER, A.C. Por um Cristianismo Autêntico. São Paulo: Editora Vera Cruz, 1971. MEDEIROS, W.S. Concílio Vaticano I (1869-1870): Centralização do Catolicismo. Revista Eletrônica Discente de História.com. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Centro de Artes, Humanidades e Letras. Cruz das Almas, Ano 1, Volume 1, 2013. PADRES DE CAMPOS. A Missa Nova: Um Caso de Consciência. Artpress. São Paulo, 1982.

_____ Dom Antônio de Castro Mayer: 1948-1988. Quarente anos de Episcopado. Damadá: Itaperuna, 1988.

RIFAN, F. A. Quer agrade quer desagrade. 1ª ed. Campos dos Goytacazes: Gráfica Lobo, 1999.

Revista CATOLICISMO, nº 179, 1965, Campos dos Goytacazes.

ROSÁRIO, A.R. Reflexões e Lembranças de um padre suas lutas e fracassos. Itaperuna: Damadá Artes Gráficas, 1984.

ROY-LYSENCOURT, P. O Coetus Internationalis Patrum no Concílio Vaticano II: apresentação e resultados de uma pesquisa. Horizonte, Belo Horizonte, v.13, nº 38, p. 10511079, abril/junho 2015.

WILTGEN,R. O Reno se lança sobre o Tibre: O Concílio desconhecido. 1ª ed. Permanência: Niteroi, 2007.

Entre o *animal laborans* e o *homo sacer*: conexões teóricas acerca dos homens descartáveis na sociedade contemporânea

Patrícia A. de Almeida¹

RESUMO

O século XXI é marcado pela descartabilidade do ser humano. Exposto friamente à marginalidade (à margem da sociedade) e à matabilidade, o ser humano, dependente ou independente da categoria que ocupe – escravo, negro, estrangeiro, trabalhador e etc. – pode facilmente ser vítima de uma poderosa máquina geradora de *homo sacer*. Diante deste aspecto, destacamos dois filósofos que refletiram de maneira incisiva sobre a realidade contemporânea do ocidente, na qual tal problemática é claramente presente. O objetivo proposto é a realização de uma análise comparativa, que se define como uma “crítica do presente”, entre as teorias de Hannah Arendt e Giorgio Agamben. O fio condutor será a problemática da “descartabilidade” e redução humana à condição de *homo sacer* que, nos termos arendtianos destaca-se pela perda de valor com a ascensão do *animal laborans* e, em Agamben, na permissível matabilidade do *homo sacer* identificado contemporaneamente – mas não de forma exclusiva – com a figura do refugiado (conceito trabalhado no campo da teologia-política, por Giorgio Agamben).

Palavras-chave: homo sacer. animal laborans. descartabilidade humana.

Introdução

Diferentes autores refletiram sobre o “presente” em que estavam inseridos, desenvolvendo conceitos amplamente trabalhados, mas não esgotados, que são retomados recorrentemente com centralidade na leitura do mundo contemporâneo. Pretende-se, aqui, recorrer à leitura da obra de Giorgio Agamben e, partindo previamente das reflexões realizadas pelo autor, com especial atenção para o conceito que desenvolve de *homo sacer*, realizar um diálogo conceitual com a produção de Hannah Arendt, em particular a terminologia *animal laborans*, e todo o contexto teórico que a envolve.

1. Diálogos acerca da mera sobrevivência

Ao olharmos para a presente época, nos deparamos com um contexto que assola inúmeros seres humanos: a completa redução da vida humana à mera sobrevivência.

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Bolsista CAPES. Contato: patriciaalmeida_pe@hotmail.com.

A seguinte problemática encontra-se, em outros termos, desenvolvida nas obras do jusfilósofo contemporâneo Giorgio Agamben, mais especificamente na intrincada investigação arque-genealógica expressa no conjunto de obras que compõe o que define o “programa *Homo Sacer*”:²

Suas investigações debruçaram-se sobre a gênese da soberania, e, neste curso, o pensador imprime sua tese à respeito do Estado ocidental – moderno e contemporâneo – de que este se ergue sobre a violência, a qual institui o ordenamento jurídico afim de conservar a própria soberania. Ele escreve que “o soberano está dentro e fora do ordenamento jurídico”, ordenamento que permite suspender a própria norma que o compõe, através do poder de declarar o estado de exceção, instituído ao soberano. Em resumo, a problemática inserida aqui e que, segundo o autor, operou-se de forma clara no totalitarismo, mas que também é vigente no modelo democrático, em cuja lei apresenta-se uma fratura justificadora do estado de exceção, é a possibilidade do banimento no sentido do *abandono* de qualquer ser humano a qualquer momento. (AGAMBEN, 2010)

Elemento ativo da lógica que mantém o poder soberano, o estado de exceção produz o *bando*. Em termos mais categóricos, captura a vida humana e, em decorrência disto, pode *abandoná-la*. É no limiar desta relação – captura e abandono – resultante do nexo entre violência e direito, da qual é portadora a “vida nua”, que Agamben, buscando compreender o que é capturado por esta estrutura soberana, liga-se a Walter Benjamin. Afim de compreender o nexo entre vida e poder soberano, nas trilhas de Benjamin, o filósofo italiano constata a necessidade de investigar o momento em que a vida fora considerada pela primeira vez sagrada.³ (AGAMBEN, 2010)

Agamben encontra a relação entre um caráter de sacralidade e vida humana estabelecida a partir de uma figura do direito arcaico romano, nomeada de: *homo sacer*. *Homo sacer* designava aquele que, julgado por um delito, não poderia ser sacrificado, justamente pela impureza à qual era relacionado, em contraste com a pureza exigida pelo rito; no entanto, poderia ser morto, executado – fora do formato que prescrevia a lei – estando absolvido quem houvesse realizado tal ato. É nesse sentido que a sacralidade apontada aqui deve ser compreendida nos seguintes eixos: “[...] a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício” (AGAMBEN, 2010, p. 83). Fora, portanto, de ambas esferas, tanto divina, quanto jurídica, o *homo sacer* apresenta-se como conceito limite, elemento político originário, por meio do qual o autor lança luz para compreender a estrutura política, revelada pelo paradigma do estado de exceção permanente. (AGAMBEN, 2010)

Ainda, no sentido de compreender esta relação entre poder soberano e vida nua, Agamben retoma Michel Foucault, acerca das pesquisas do filósofo francês sobre o que denominou de *biopolítica*. Foucault observou, na passagem do mundo clássico ao moderno,

2 O programa *Homo Sacer* é composto ao todo por oito obras; O referido [programa] trata da mais pungente inquietação do autor, a respeito do fundamento que constitui a soberania na realidade ocidental moderna.

3 “Suspeito é, para Benjamin, que aquele que aqui é proclamado sagrado seja precisamente o que, segundo o pensamento mítico, é o ‘portador destinado a culpa: a vida nua’, quase como se uma cumplicidade secreta fluísse entre a sacralidade da vida e o poder do direito.” (AGAMBEN, 2010, p. 70)

a transição do campo da política, do *território* para a *vida*, em um movimento de inserção da vida natural (*zoé*)⁴ nos cálculos do poder, tornando a vida suscetível aos desígnios do poder soberano, seja na promoção dessa vida ou em seu abandono. O que ocorre é uma politização da vida. Para Agamben (2010, p. 117), o “[...] nexos entre domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo [...]” realizado por Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo*, representa importante avanço no que se refere à compreensão acerca da politização da vida na contemporaneidade.

É a partir do diálogo com os estudos de Arendt e Foucault, que Agamben conclui que o paradigma biopolítico do Ocidente é o *campo*⁵. Em análise da estrutura jurídico-política que tal espaço detêm, a vida nua, objeto em questão no *campo*, é administrada à partir da exceção que, concomitantemente, o institui e o rege.

Entretanto, segundo Agamben, não é apenas aos contextos totalitários que o estado de exceção e, com ele, o campo, se aplicam, sendo empregado, também, na democracia ocidental moderna. Uma vez que a vida passa a estar em jogo no terreno da política (biopolítica), o autor aponta que todo evento decisivo marcante – democracia, direitos humanos – possui, em si, duas faces, a primeira é mais aparente e refere-se à conquista de direitos, liberdades, e toda sorte de benefícios; a segunda, não tão perceptível, é o atrelamento promovido da vida na ordem estatal. Tal espaço é marcado pela lógica da exclusão-inclusiva, ou seja, a própria estrutura gera exclusão, e uma vez que a vida foi inserida na mesma, ela está à mercê tanto do “cuidado” quanto do abandono. Esse paradoxo (estado de exceção) pode ser visualizado com abrangência na figura do refugiado. (AGAMBEN, 2010)

Agamben realiza associação do *homo sacer* ao refugiado. O refugiado é o sujeito para quem a concepção de cidadania é negada. Por isso ele encontra dificuldade em ser assimilado pela categoria de direitos de um Estado-nação (excluído), restando-lhe a possibilidade de ser capturado pelos direitos humanos (incluído), que, no entanto, também possui limites, como já apontara Arendt⁶ sobre a inexequibilidade dos direitos, concepção que Agamben recupera. (AGAMBEN, 2015)

Conforme indica Agamben, qualquer um pode, a qualquer momento, ocupar a categoria de *homo sacer*, visto que todos estão inseridos na estrutura soberana. A vida nua que compõe o *bando* é abandonada à própria sorte, tornando-se, em tal condição, indigna.

Em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (2008), Agamben apresenta relatos históricos, testemunhos e conceitos a respeito dos acontecimentos ocorridos no campo de concentração de Auschwitz, campo este que confinou prisioneiros judeus para a morte e alguns ao “convívio” com ela. Dentro do campo de concentração os próprios

4 No grego há distintos termos que denominam vida. Agamben (2010) retoma os termos: *zoé*, que se referia à vida natural, inclusive a do ser racional – homem, capaz de realizar política (*zoé politiké*) e *bíos*, à vida qualificada, capaz de criar uma “cultura” política, uma cidadania (*biós politikós*).

5 O autor pronuncia tal tese com base na estrutura jurídico-política dos campos de concentração, que se apoiam no estado de exceção e na lei marcial, a exemplo dos *campos* nazistas. (AGAMBEN, 2010, p. 163)

6 Na leitura que realiza acerca do totalitarismo, observando no contexto das duas grandes guerras mundiais, a condição que afligia a grande massa de refugiados e apátridas que se formava, Arendt conclui: “Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexequíveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano.” (ARENDR, 2012, p. 399)

presos nomearam certos companheiros que, acometidos pelas condições degradantes do campo, se encontravam no estado mais extremo da indignidade humana; a estes chamavam *muçulmanos*.⁷

O filósofo aponta que, para além da exclusão dos direitos básicos, do matar injusto, Auschwitz fundou, subjetivamente (ou não), a experiência de confundir vida e morte, humanidade e não-humanidade, colocando em dúvida se o *muçulmano* seria realmente homem, ou se haveria perdido a qualidade de homem, tornando-se um não-homem. (AGAMBEN, 2008)

Agamben estabelece diálogo recorrente com as obras de Arendt. No seu ponto de vista, a autora, assim como Foucault, “foram os pensadores que melhor compreenderam, ainda que de maneira incompleta, as radicais transformações sofridas pela esfera do político a partir do século XIX.” (DUARTE, 2010, p. 309)

Filósofa alemã, judia, Hannah Arendt foi uma grande pensadora que refletiu acerca dos estados totalitários, a exemplo dos regimes nazista e stalinista. Em *Origens do Totalitarismo* (2012), no capítulo, *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, a autora apresenta o contexto problemático em que se encontrava a Europa do século XIX no período das duas grandes Guerras Mundiais, em que, dentre as atrocidades cometidas, deu-se origem a um amplo movimento de formação de minorias, apátridas e refugiados e em que se intensificou a violação aos direitos do homem – ora proclamados pelas constituições francesa e americana – nos mais diversos aspectos.

Acrescentou-se, na 2ª edição da mesma obra, publicada em 1958, o capítulo *Ideologia e Terror: uma nova forma de governo (Parte III – Totalitarismo)*, texto publicado, anteriormente, em 1953 (CORREIA, 2013). A reflexão do seguinte capítulo, de certa forma introduz e se liga à discussão que a autora desenvolve em sua obra posterior, *A condição humana*⁸, publicada também em 1958.

No título do capítulo estão destacadas as duas premissas – ideologia e terror – que, nas reflexões realizadas pela autora, fundamentam o governo e domínio totalitário.

Essência do regime totalitário, o terror, opera no princípio do movimento, e não no da ação⁹, sendo que “seu principal objetivo não é fornecer uma estrutura legal estável no interior da qual podem ocorrer as ações humanas” (CORREIA, 2013, p. 201) e, sim, “‘estabilizar’ os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história” (ARENDR, 2012, p. 618). Esse movimento:

[...] seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia interfira com

7 A denominação “muçulmano” a este sujeito teria mais de uma explicação, no entanto, a que mais se aproxima, seria relacionada à origem do termo no árabe “[...] que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus [...]” (AGAMBEN, 2008, p. 52). Outra possibilidade para a adoção do referido termo era a associação com a posição corporal que estes homens assumiam na maior parte do tempo: geralmente ficavam agachados, se assemelhando a posição dos religiosos árabes, e da movimentação que faziam em suas preces. (AGAMBEN, 2008)

8 Utilizaremos a versão traduzida, publicada em 2010 pela Forense Universitária.

9 Para entendimento inicial, em nível de comunicação, todavia, tome-se, na relação entre movimento e ação a ideia de que o primeiro é relativo à natureza e interfere no segundo de maneira imediata. Na sua associação com o terror, Arendt escreverá: “O terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea.” (ARENDR, 2012, p. 618)

a eliminação do 'inimigo objetivo' da História ou da Natureza, da classe ou da raça. (ARENDR, 2012, p. 618)

É nessa fronteira que o terror como essência deste domínio, para além de tirânico, extrai o espaço entre os homens, não só a fim de dissolver a liberdade política, mas com o intuito de eliminar qualquer resquício de liberdade dos homens, como parte de seu processo vital. Consequentemente, segundo Arendt (2012, p. 621),

[...] o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são 'indignos de viver', ou que a História decretou contra as 'classes agonizantes', sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza.

No entanto, o sistema totalitário carece ainda de preparar suas vítimas às posições de carrascos e vítimas. Isso ocorre por meio da ideologia, por sua lógica inerente que, substituindo o princípio da ação, "[...] se dá mediante o emprego da força resultante da inflexível coerção a presidir o processo de dedução, a partir de premissas relacionadas à raça, às classes etc." (CORREIA, 2013, p. 202)

Segundo Arendt, a base dos governos tirânicos, que é o terror, é possibilitada pela geração do *isolamento* dos homens e entre os mesmos. Baseado no isolamento, que pode ser produzido por uma coerção violenta ou não, os homens pouco a pouco se retiram da política, dos assuntos públicos e comuns. Aqui, destaca-se o *homo faber*: homem que, decorrente de uma necessidade, afasta-se da vida pública para fabricar coisas no mundo (*poiesis*), como objetos de uso, ferramentas, etc. O estágio mais avançado do isolamento é a *solidão*. Na solidão (ou desamparo), o homem não é mais identificado como *homo faber*, sendo reconhecido, agora, como *animal laborans*, do qual fora extraída, inclusive, a capacidade criativa, característica que mantinha seu último elo de interação com o mundo¹⁰. (ARENDR, 2012) A autora pondera:

No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas transformaram-se em trabalhar. (ARENDR, 2012, p. 633-634)

10 "Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço por se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário 'metabolismo com a natureza' não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão." (ARENDR, 2012, p. 634)

O ultrajante ponto para o qual a autora chama atenção, é que essas características constituintes do governo totalitário, além disso, permanecem presentes na sociedade pós-totalitária. Em análise às teses de Arendt, Adriano Correia (2013, p. 203) escreve:

O desamparo (ou solidão) – experiência na qual está assentado o governo totalitário e que é o traço especificador de sua novidade com relação às tiranias – baseia-se [...] e encontra-se estreitamente conectado com o desarraigamento e a superfluidade das massas modernas.

Segundo André Duarte (2010), distante de uma apologia ao ócio, a preocupação da autora em seu diagnóstico sobre a ascensão moderna do *animal laborans*, como uma forma de vida (*ethos* em primeira instância que conduz a vida), versava:

O que lhe interessava demonstrar era, por um lado, a redução contemporânea do humano a um animal que trabalha, e, por outro, a transformação da política na gestão administrativa daqueles dois interesses privados privilegiados, produzir e consumir, fator que trouxe a violência para o cenário político de muitas e variadas formas. (DUARTE, 2010, p. 318)

Conclusão

Em ambos os filósofos (Agamben e Arendt), observa-se a pungência da questão da redução humana à mera sobrevivência, o que perpassa o terreno da ética. Nas palavras de André Duarte (2010, p. 308-309):

A noção de biopolítica permite entender que o elemento constitutivo da política no mundo contemporâneo se encontra na redução dos cidadãos ao estatuto de “vida nua”, como o afirma Agamben, operação que implica a politização da vida ao cindi-la em vida protegida e incentivada no interior da comunidade e vida excluída, abandonada e entregue ao assassinato. Tanto no totalitarismo quanto nas democracias liberais de massa e mercado, ainda que sob graus e modalidades totalmente distintos, o que vemos é a redução do homem como agente político à figura do *animal laborans* e do *homo sacer*.

O que ocorre é uma infração contra a potência da vida, separando-a de sua forma, neste movimento indiscernível, que a cada nova investida do poder a desloca à uma nova forma, seja vida nua, vida qualificada, *zoé* ou *bíos* (Agamben) ou *animal laborans*, cuja única ocupação no mundo se associa meramente ao trabalho, obstáculo para que ele aja no mundo (Arendt).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* I. Trad. Henrique Burigo. 2

ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

_____. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *O uso dos corpos*. Homo Sacer, IV, 2. Trad. Selvino J. Assmann. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Homo Sacer III. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CORREIA, Adriano. Quem é o animal laborans de Hannah Arendt?. *Revista de Filosofia Aurora*, [S.l.], v. 25, n. 37, p. 199-222, maio 2017. ISSN 1980-5934. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/679>>. Acesso em: 02 maio 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.7213/aurora.25.037.DS.09>.

DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

Fé na Imprensa: presença da Igreja Católica no espaço público por meio de notícias em veículos de comunicação não confessionais

Araripe Valderi Perez Castilho¹

RESUMO

Este trabalho é parte de projeto de pesquisa de mestrado² e analisa a presença da Igreja Católica no espaço público, mais precisamente, por meio de notícias jornalísticas sobre o papa Francisco publicadas em dois veículos não confessionais brasileiros: os sites do jornal Folha de S.Paulo e do G1, portal de notícias da emissora de Globo. A pesquisa incluirá levantamento de reportagens sobre o pontífice veiculadas nestes meios de comunicação e a análise dos materiais a partir de conceitos teóricos de esfera pública e campo religioso, além de teorias da área da comunicação, como critérios de noticiabilidade, entre outros. O objetivo é demonstrar como a atuação da igreja aparece nesses veículos de imprensa.

Palavras-chave: Espaço público. Imprensa. Igreja Católica. Papa Francisco.

Introdução

A presença de temas relacionados à religião no noticiário de veículos não confessionais, ou seja, sem vínculos oficiais e declarados com instituições religiosas, é bastante frequente. No caso da Igreja Católica Apostólica Romana, a ocupação desses espaços públicos tem ocorrido nos últimos anos principalmente por meio de conteúdos jornalísticos relacionados ao papa Francisco, atual chefe da instituição religiosa.

Nesse contexto, esta pesquisa, que tem como objetivo a elaboração de dissertação de mestrado, tem como tema central a presença da Igreja Católica no espaço público do mundo contemporâneo e sua ação política na atualidade. O trabalho será realizado por meio de análise das notícias sobre o pontífice católico publicadas em dois veículos de comunicação não confessionais do Brasil: o site do jornal *Folha de S.Paulo* e o portal de notícias *G1*.

As questões a serem respondidas por meio desta investigação é se o noticiário pode nos ajudar a caracterizar presença desta instituição religiosa na esfera pública enquanto ação política e, se sim, que atuação é essa e como ela ocorre cotidianamente. O papel político da Igreja Católica, atualmente, já de início deve ser compreendido de forma distinta daquele exercido no século passado, quando parte da Igreja figurou como frente de oposição a regimes autoritários (AZEVEDO, 2004, P. 109).

¹ Mestrando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Campinas, bolsista Capes/MEC, sob orientação do Prof. Dr. João Miguel Teixeira de Godoy; jornalista graduado pela Universidade Metodista de Piracicaba (Unimep).

² O Projeto foi apresentado à PUC Campinas, no primeiro semestre de 2018, como requisito para desenvolvimento de dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião.

1. Desenvolvimento e discussão

As fontes de informações que compõem o objeto deste trabalho são dois dos maiores veículos de imprensa do país. A *Folha* é atualmente o maior jornal brasileiro em tiragem e circulação impressa e digital, com 292.331 edições em novembro de 2017, segundo dados auditados pelo IVC (Instituto Verificador de Circulação). Já o *G1* é o site que reúne notícias de todos os veículos do Grupo Globo, proprietário da maior emissora de televisão do Brasil.

Ambos afirmam possuir, como princípios, condutas que buscam isenção e objetividade também no que diz respeito a instituições e concepções religiosas.

A *Folha* afirma em seu *Manual da Redação* o compromisso de manter uma atitude “desatrelada” de “doutrinas” ou qualquer outro grupo de pressão (GRUPO FOLHA, 2018, p.14). O *G1* é pertencente ao Grupo Globo, que declara nos seus princípios editoriais³ que é laico que não é “nem a favor nem contra governos, igrejas, clubes, grupos econômicos, partidos” (GRUPO GLOBO, 2018).

Folha de S.Paulo e *G1* publicam com frequência quase diária notícias a respeito do papa Francisco e sobre a Igreja Católica. Parte desses materiais são adquiridos de agências internacionais de notícia.

Consideramos que, ao sustentarem uma postura laica, *Folha* e *G1*, ao noticiarem fatos sobre Francisco, inserem a religião na esfera pública de maneira mais ampla e distinta do que fazem os meios de comunicação confessionais como TVs e rádios católicas ou evangélicas.

Isso porque, embora também pertençam de alguma forma à esfera pública, os veículos confessionais produzem conteúdos direcionados a uma audiência formada principalmente por seus fiéis e convertidos. Já as notícias publicadas na *Folha* e no *G1* têm a intenção de atingir a um público mais amplo.

Além destes dois veículos de comunicação não confessionais, compõem a pesquisa, cujos resultados serão apresentados em oportunidade futura, documentos que apontem os posicionamentos oficiais do Vaticano e do próprio papa Francisco em relação aos meios de comunicação social. Tal documentação com as orientações mais atuais da Igreja Católica sobre os veículos comunicacionais é fruto, principalmente, do Concílio Vaticano II (1962-1965), quando a instituição passa a encará-los mais como instrumentos auxiliares para evangelização e diálogo com os fiéis e a sociedade em geral.

Para compreensão da relação entre religião e espaço público, esta investigação lançará mão dos estudos realizados por Paula Montero (2006, 2009, 2012, 2016), além dos escritos de Habermas (2003) e Casanova (1994).

Bourdieu (1974) será base para entendimento e aplicação do conceito de campo re-

³ Disponível em: <<http://g1.globo.com/principios-editoriais-do-grupo-globo.pdf>> Acesso: 21 abr. 2018

ligioso e para compreensão da dinâmica da busca por ocupar espaço na esfera pública como de disputa por poder. No tocante aos critérios de noticiabilidade e análise das reportagens a base teórica será inspirada em autores como Maingueneau (2011)⁴ e na obra *Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências*, organizada por França, Hohlfeldt e Martino (2001).

2. Resultados esperados

Além da produção de uma dissertação para obtenção de título de mestrado, pretendemos com este trabalho afirmar que a presença da instituição religiosa no noticiário dos meios de comunicação não confessionais revela a forma como a religião atua na esfera pública.

Dessa forma, esperamos também entender se é possível aos agentes religiosos, participantes do campo religioso, ampliarem sua influência pública. Isso, pressupondo que as instituições precisam, de algum modo e em certa medida, serem capazes de apresentar seus discursos nos meios de comunicação.

A apresentação dos discursos, no entanto, deve ocorrer de modo que o próprio conteúdo religioso, por si mesmo e pelas práticas da instituição representada, tenham credibilidade para estarem nos veículos de comunicação seculares, sem que os representantes precisem realizar pagamentos para ocupar um determinado horário na TV ou ainda sem ter necessariamente que obter uma concessão governamental para controlar uma emissora onde poderá apresentar seu discurso a um público formado principalmente por crentes e já adeptos.

Conclusão

Ao percebermos que os discursos religiosos, ou de agentes religiosos, se fazem presentes em meios de comunicação que se declaram laicos e que, com isso, esses conteúdos se inserem nos debates sobre assuntos presentes na esfera pública, propomos analisar de que forma esses discursos são apresentados pelos veículos de imprensa que buscam atingir uma audiência não formada apenas ou principalmente por religiosos e o que esse noticiário pode indicar sobre a atuação política de uma religião, neste caso, a Igreja Católica. Sendo o presente texto produzido com o intuito de comunicar, durante o 31º Congresso Internacional da Soter: Religião, Ética e Política, o trabalho que se iniciou, os resultados propriamente ditos da pesquisa serão apresentados em oportunidade futura.

⁴ Não se pretende fazer análise de discurso propriamente dita, como metodologia consagrada, mas uma interpretação dos conteúdos levantados a partir de premissas apontadas pelo autor.

Referências

- AZEVEDO, Dermi, A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estudos Avançados* [online], v. (18), n. (52), p. (109-120), 2004.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 23 out. 2017.
- ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michael. Metodologia em Ciência da Religião. In: USARSKI, F.; PASSOS, J.D. (org). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- GRUPO FOLHA. *Manual da Redação: Folha de S.Paulo*. São Paulo: Publifolha, 2018.
- GRUPO GLOBO. *Princípios Editoriais do Grupo Globo*. Disponível em: <http://g1.globo.com/principios-editoriais-do-grupo-globo.pdf>. Acesso em: 21 abr., 2018
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HOHLFELDT, A.; MARTINO, L.C.; FRANÇA, V.V. (org). *Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de Textos de Comunicação*. São Paulo: Editora Cortez, 2011.
- MARTINO, Luíz Mauro Sá. *Mídia, religião e sociedade*. São Paulo: Paulus, 2016.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, Brasil, 74, 47-65, 2006.
- _____, Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32, 1, p. 167-183, 2012.
- _____, Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. *Novos Estudos Cebrap*, Brasil, 65, p. 34-44, 2003.
- _____, Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Revista Etnográfica*, vol. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.
- PASSOS, J.D.; USARSKI, F. (org). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

Laicidade e diversidade religiosa: possibilidades de coexistência no Ensino Religioso escolar

Taciana Brasil dos Santos¹

RESUMO

Este trabalho demonstra como a laicidade de Estado e a diversidade religiosa brasileira podem coexistir no Ensino Religioso escolar. Embora essa disciplina seja alvo de críticas recorrentes – sobretudo por aqueles que a consideram uma ofensa à laicidade, ela também pode se tornar uma celebração da diversidade religiosa e cultural brasileira. O texto foi construído através de pesquisa documental e argumentação teórica. Iniciamos conceituando laicidade e delimitando sua natureza no Brasil. Prosseguimos discorrendo acerca da diversidade religiosa no país, e de como a legislação protege os direitos dos grupos religiosos e de seus participantes. A seguir, são apresentadas perspectivas e possibilidades para que o Ensino Religioso escolar seja um espaço educativo que propicia a conscientização da diversidade brasileira e o respeito à diferença. Conclui-se, após esta pesquisa, que a presença desta disciplina na educação pública, além de não ferir a laicidade como é experimentada no Brasil, ainda colabora na formação cidadã e no respeito pela diferença.

Palavras-chave: Laicidade; Diversidade Religiosa; Ensino Religioso.

Introdução

O Ensino Religioso escolar no Brasil tem sido alvo de inúmeras críticas recorrentes. Para autores como Cunha (2013), sua presença na educação pública ofende o princípio da laicidade nacional. Para Cury (2004), a utilização da disciplina no passado como elemento político não lhe possibilitou um adequado desenvolvimento epistemológico. Enquanto isso, autores como Paiva (2006) defendem-no como elemento de grande importância na afirmação da cultura nacional e da diversidade.

Este trabalho é uma pesquisa documental, que tem por objetivo discutir sobre as possibilidades de utilização do Ensino Religioso escolar como instrumento de celebração da diversidade religiosa, enquanto faceta da diversidade cultural brasileira. Acreditamos que o reconhecimento e a representação das diversas matrizes religiosas nas práticas escolares pode ser um importante elemento em prol da inclusão social, posto que valoriza diferentes formas de crer, ser e estar no mundo.

Assim, iniciaremos conceituando laicidade, e determinando as possibilidades de

¹ Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC Minas. Bolsista CAPES. Contato: tacionabrasil@yahoo.com.br .

relação entre o Estado brasileiro e as religiões no âmbito público. A seguir, discorreremos acerca da diversidade religiosa, bem como da forma como é vivenciada neste país. Por fim, descreveremos como o Ensino Religioso não confessional pode ser utilizado em prol da formação cidadã e do respeito pela diferença.

1 Conceituação de laicidade e a experiência brasileira

Entendemos laicidade conforme descrita por Blancarte (2008), ou seja, uma posição de autonomia e neutralidade do Estado perante as confissões religiosas. Trata-se de um processo em que as instituições políticas tornam-se cada vez mais legitimadas pela soberania popular, e não por elementos sagrados ou religiosos. Essa posição de neutralidade, porém, está longe da antirreligiosidade. Cury (2004) descreve-a como uma equidistância entre o Estado e os cultos religiosos, em que nem o país está sob domínio religioso, nem as confissões sofrem intervenções governamentais sobre suas especificidades e crenças.

Atualmente, a maioria dos estados nacionais assume um caráter de laicidade, que se afirma através dos textos constitucionais, em decorrência de princípios neles contidos ou através de acordos internacionais dos quais o país é signatário (DINIZ; LIONÇO, 2010a). Ainda assim, conforme Blancarte (2008), nenhum sistema político deve ser considerado definitivamente laico. Mesmo nestes países que vivem um sistema de separação entre religião e Estado, percebe-se uma forte influência social e política dos grupos religiosos.

Ao contrário do que muitos acreditam, o Estado laico não é neutro: ele advoga uma visão de mundo determinada e defende um conjunto de valores em detrimento de outros (RANQUETAT JÚNIOR, 2016). Sendo assim, o Estado pode tomar uma posição que defenda o direito do indivíduo de usufruir sua liberdade religiosa sem qualquer imperativo externo, ou hostilizar e inviabilizar as manifestações religiosas.

Acerca da experiência brasileira, Diniz e Lionço (2010a) citam uma lista de fatores que, a seu ver, garantem a laicidade do Estado, tais como a separação entre a ordem secular e os valores religiosos nas instituições básicas do Estado, a ausência de uma religião oficial, as garantias constitucionais de liberdade de crença e consciência, a proibição de vinculação entre o Estado e organizações religiosas, e os acordos internacionais dos quais o Brasil é signatário e que possuem conteúdo laicizador.

Para Ganem (2008), o estado laico é um estado popular, e deve permitir a manifestação de diversas opiniões, quer sejam proferidas por religiosos de qualquer ramo, agnósticos, ateus ou qualquer corrente política e doutrinária. O Brasil, portanto, constitui-se como Estado laico não por impedir manifestações religiosas, mas por manter sua autonomia, não se vinculando a nenhuma delas.

2 Diversidade religiosa no Brasil

A diversidade religiosa pode ser considerada, de acordo com Silva (2004), apenas mais uma das facetas da diversidade humana, assim como suas variantes históricas, étnicas e linguísticas. Trata-se de uma questão complexa, que pode ser sentida de diferentes formas: entre ateus e religiosos, entre formas distintas de religião, entre ramos religiosos com um ponto em comum, entre expressões internas de uma mesma religião, e até mesmo dentro de uma única fé, que se manifesta através de expressões histórico-geográficas diferentes.

De acordo com Jacob et al (2003), a diversidade religiosa no Brasil pode ser atribuída à maneira que se formou a população do país, Inicialmente, o processo de colonização baseou-se na convivência entre brancos, negros e indígenas, com suas respectivas matrizes culturais e religiosas. Em um momento posterior, políticas de imigração trouxeram outros grupos étnicos, que introduziram no país o protestantismo europeu e as religiões orientais.

Embora o Censo de 2010 descreva que 87% da população se declara cristã, de matriz católica ou evangélica, ainda assim a diversidade religiosa no Brasil é consideravelmente grande: há 148 religiões diferentes cadastradas. As maiores cidades do país são as que possuem mais variedade de confissões: São Paulo e Rio de Janeiro são descritos como municípios que possuem entre 118 e 122 grupos religiosos; enquanto Belo Horizonte, Curitiba, Recife, Brasília e Salvador estão na categoria entre 92 e 103 grupos diferentes (ATLAS DO CENSO DEMOGRÁFICO BRASILEIRO 2010, 2013).

A Constituição de 1988 não se exime perante a realidade diversa da religiosidade no Brasil. Entre os direitos que a mesma garante aos cidadãos, encontra-se a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, o livre exercício dos cultos religiosos, a oferta de capelania no serviço militar e em instituições de internação coletiva, a possibilidade de colaboração com grupos religiosos em interesses públicos, a escusa de consciência mediante prestação de obrigação legal alternativa fixada em lei, isenção de impostos a templos religiosos, e a oferta de Ensino Religioso na escolarização pública, com matrícula facultativa (BRASIL, 2017).

3 O Ensino Religioso

Enquanto disciplina escolar, o Ensino Religioso faz parte de um conjunto de conteúdos, organizados sistematicamente com um propósito educativo. Embora ainda seja alvo de muita polêmica devido a seu passado proselitista e catequético, atualmente o Ensino Religioso, de acordo com Rodrigues (2017, p. 121), tem como missão ensinar “sobre as religiões,

os lugares, as funções e os sentidos que ocupam e cumprem na história da humanidade, de seu pensamento e da sua produção”.

Enquanto componente curricular, o Ensino Religioso reconhece a distinção entre o fato religioso, as instituições religiosas e o interesse clerical. Dessa forma, a religião é tratada não apenas como uma dimensão pessoal, mas também como um produto histórico, social e cultural. Todas as religiões são interpretadas sob este mesmo princípio, o que elimina qualquer pretensão de subvenção ou privilégio de um grupo sobre os demais (RODRIGUES, 2017).

O Ensino Religioso, enquanto disciplina escolar, assume o desafio de levar o aluno a reconhecer como a interpretação religiosa da realidade está presente em seu cotidiano, e como pode até mesmo estar afetando sua forma de existir e estar no mundo. É necessário, porém, estar atento à diversidade, pois os alunos e suas famílias podem estar vinculados a diferentes tradições religiosas (REBLIN, 2009).

Para que o Ensino Religioso cumpra os objetivos de um estado laico, crenças majoritárias e minoritárias entre a população devem ser tratadas com igualdade. Esta prática pode colaborar no resgate da pluralidade e liberdade de consciência, que são direitos fundamentais do ser humano. Assim, a disciplina pode colaborar para a justiça religiosa (DINIZ; LIONÇO, 2010b).

Conforme Santos (2017), o estudo científico da religião através do Ensino Religioso pode confrontar determinações religiosas equivocadas e alienantes, que privilegiam o interesse de algum grupo em detrimento da maioria da população. Torna-se necessário ao Estado, dessa forma, desconstruir essas imposições e assegurar a liberdade religiosa – o que pode ser feito de várias formas, inclusive através de uma educação escolar adequada e que privilegie a justiça religiosa, conforme pode ser lido em Diniz e Lionço (2010b).

Conclusão

O Ensino Religioso escolar tem sido alvo de polêmicas recorrentes quanto à sua pertinência em um Estado laico. Estes questionamentos podem se resolver com uma construção epistemológica adequada para a disciplina, que privilegie a justiça religiosa em detrimento do proselitismo.

É importante, porém, considerar que nem todas as pessoas possuem consciência dessa possibilidade epistemológica para a disciplina. Embora atualmente haja programas de formação docente para a disciplina, seu propósito e objetivos ainda não se popularizaram entre grande parte da população, que não tem consciência de sua efetiva função no processo

de escolarização. As expectativas sobre a disciplina por parte de alunos e familiares podem se constituir importante problema para pesquisas posteriores.

Referências

ATLAS do censo demográfico brasileiro 2010. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2013. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/>>. Acesso em: 12 maio 2018.

BLANCARTE, Roberto. Laicidad y laicismo em América Latina. **Estudios Sociológicos**, Distrito Federal/México, v. XXVI, n. 76, jan./abr 2008.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Supremo Tribunal Federal, Secretaria de Documentação, 2017. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/legislacaoConstituicao/anexo/CF.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2018.

CUNHA, Luiz Antônio. **Educação e religiões**: a descolonização religiosa da Escola Pública. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino Religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 27, p. 183-191, set./dez. 2004.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana. Educação e laicidade. In: DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. **Laicidade e Ensino Religioso no Brasil**. Brasília: UNESCO/Letras Livres, 2010a. p. 11-36.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana. Justiça religiosa: o principal desafio do ensino religioso. In: DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. **Laicidade e ensino religioso no Brasil**. Brasília: UNESCO/Letras Livres, 2010b. p. 97- 105.

GANEM, Cássia Maria Senna. Estado laico e direitos fundamentais. In: DANTAS, Pedro; CRUXÊN, Elaine; SANTOS, Fernando; LAGO, Gustavo Ponce de Leon (Orgs.). **Constituição de 1988 – O Brasil 20 anos depois**: os alicerces da redemocratização (vol 1). Brasília: Senado Federal, 2008. p. 234-254.

JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. **Atlas defiliação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC Rio/Loyola, 2003.

PAIVA, Geraldo José de. O Estado e a Educação Religiosa: observações a partir da Psicologia. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, vol. 22, n. 1, p. 63-68, jan./abr. 2006.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. **Laicidade à brasileira**: estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

REBLIN, Iuri Andreas. Ensino Religioso na escola: problematizações teóricas em torno da

(in)viabilidade de um componente curricular. **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 31, n. 2, p. 131-139, jul./dez. 2009. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/5931>> . Acesso em: 28 maio 2018.

RODRIGUES, Elisa. Ensino Religioso e área de conhecimento. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; BRANDENBURG, Laude Erandi; KLEIN, Remí (Orgs.). **Compêndio do Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017. p. 117-137.

SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. Movimento institucional das pessoas favoráveis e contrárias ao Ensino Religioso. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; BRANDENBURG, Laude Erandi; KLEIN, Remí (Orgs.). **Compêndio do Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017. p. 50-62.

SILVA, Eliane Moura da. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a cidadania. **Rever**, São Paulo, n. 2, p. 1-14, jul./dez. 2004.

TERAOKA, Thiago Massao Cortizo. **A liberdade religiosa no direito constitucional brasileiro**. (Tese). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

Liga católica Jesus, Maria e José: suas diretrizes e os reflexos na vida política de seus membros.

Rafael de Souza Bertante¹

RESUMO

Este trabalho pretende analisar as posturas políticas e morais assumidas por um grupo de católicos residentes em Juiz de Fora no início do século XX. Tal grupo é denominado “Liga Católica Jesus, Maria e José” – originalmente fundado na Bélgica no ano de 1844, pelo Capitão Henrique Belletable. Segundo consta no Manual da Liga Católica, o propósito de seu fundamento é poder proporcionar um instrumento de prática real e mais consistente da fé religiosa e, assim, atender ao bem das famílias. A chegada deste grupo ao Brasil aconteceu em 1902, através dos padres redentoristas instalados em Juiz de Fora. Durante a primeira reunião explicou-se que finalidade da Liga seria facilitar aos homens a prática da “verdadeira vida cristã”. Notamos que as ideias discutidas nas reuniões acabavam refletindo na vida social de seus membros, que algumas vezes chegavam a propor protestos contra atitudes tomadas pelo governo, as quais julgavam serem diversas de suas concepções de moral, atingindo assim, alguns meios públicos, como a prática política. Desta forma questionamos se a inserção de membros da Liga, com influência no espaço público juizforano da época, poderia sugerir a tentativa de preservar valores morais e políticos ligados a um ideal conservador de catolicismo, diante de uma sociedade em transformação, como no contexto recortado. Para compreender este caso, desenvolvemos leituras de atas da Liga, que se encontram na sede da instituição e a análise de jornais locais, como “O Pharol”, analisando os assuntos discutidos do grupo e como suas posturas eram refletidas nos meios públicos.

Palavra-chave: Liga Católica, Conservadorismo, Juiz de Fora.

Introdução

Este trabalho pretende analisar forma breve posturas tomadas por um grupo de católicos atuantes em Juiz de Fora no início do século XX. O grupo recebeu o nome de “Liga Católica Jesus, Maria e José” e durante sua apresentação, no ano de 1902, foi colocado que o intuito de formar a Liga Católica era para “facilitar a todos os homens a prática da verdadeira vida Cristã” (LEITE, s./d. p.21 e 31).

Neste momento de criação da Liga Católica, Juiz de Fora passava por uma série de transformações tanto no que diz respeito a questões de infraestruturas, quanto uma intensificação de seu comércio. Circunstâncias que funcionaram como atração para diversos imigrantes à Juiz de Fora, e junto a eles culturas e costumes diversos aos vividos pela maior parte do estado de Minas.

A circularidade de novas ideias, costumes e tradições também alcançou a rotina espiritual da cidade, despertando assim a atenção de autoridades religiosas, como por

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora, cursa atualmente Especialização em Ciência da Religião pela mesma instituição. E-mail: rbertante@gmail.com.br

exemplo, a do arcebispo de Mariana, Dom Silvério Gomes Pimenta, que desde o final do século XIX procurou adequar a Arquidiocese de Mariana – a qual Juiz de Fora fazia parte – segundo os moldes da Reforma Ultramontana e da Romanização.

Partindo das diversas mudanças ocorridas dentro deste recorte temporal e geográfico, optou-se por analisar a criação da Liga Católica Jesus, Maria e José, observando alguns de seus membros, algumas das ideias que se discutiam no interior do grupo para então perceber como as discussões trabalhadas poderiam refletir nas ações políticas de seus membros perante da sociedade.

1. Uma breve contextualização de Juiz de Fora.

Durante as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, a cidade de Juiz de Fora viveu um contexto de modernização e se constituiu como um dos principais núcleos urbano e industrial de Minas Gerais (PIRES, 2009. p.20). Essas mudanças ocorreram junto ao desenvolvimento de diversas obras de infraestruturas e uma intensificação cada vez maior do comércio e da indústria local. Circunstâncias que funcionaram como atração para diversos imigrantes à Juiz de Fora, e junto a eles culturas e costumes diversos aos vividos pela maior parte do estado (BERTANTE, 2017).

A alteração de comportamentos e da rotina espiritual da cidade logo chamou a atenção de autoridades religiosas, como a do arcebispo de Mariana, D. Silvério, que chegou a falar na existência de “certo pluralismo religioso em Juiz de Fora”, uma vez que se via luteranos, metodistas, espíritas e outros se espalhando pelos bairros da cidade (FERENZINI, 2010. p.65). Justamente, neste momento a Igreja Católica, em um contexto nacional, se reformulava, abandonando praticas devocionais do catolicismo luso-brasileiro e procurando se aproximar do catolicismo europeu (CASTRO, 2008. p.44 e 59).

2. As Reformas da Igreja Católica que vieram para o Brasil.

Por volta de meados do século XIX, até princípios do século XX, a Igreja Católica, em termos mundiais, passou por grandes Reformas. Tratando-se em específico do Brasil neste período, a Igreja Católica passava por condições precárias que poderiam ser entendidas do ponto de vista espiritual, uma vez que o clero católico brasileiro era apontado como ignorante ou heterodoxo, pois por inúmeras vezes, estava envolvido com a política e em alguns casos havia membros que violavam as regras do celibato. Outro problema que rondava a instituição no país era estar sob o controle do Estado, assim, os usos e os abusos do Direito do Padroado, por parte da Coroa, acabava por enfraquecer ainda mais a independência da Igreja (VIEIRA, 1980. p.27).

Percebendo todos esses problemas, algumas autoridades religiosas procuraram se aproximar de reformas, já implantadas fora do Brasil, como a Reforma Ultramontana e o

processo de Romanização, centralizada nas diretrizes da Santa Sé. Essas mudanças visavam, principalmente, substituir o catolicismo luso-brasileiro por um catolicismo mais de acordo com o modelo romano e suplantando assim, as características medievais, de cunho mais familiar e devocional (FERENZINI, 2010. p.41). Logo, estas reformas católicas se mostraram distantes de uma inspiração popular e bem próxima de um movimento hierárquico (AZZI, 2000. p.21).

O termo ultramontano é originado da França, tendo como ponto de partida o conflito que opôs Filipe IV e Bonifácio VIII, pelo fato de os papas residirem para além das montanhas em relação à França (FERENZINI, 2010. p.40). No século XIX, a chamada Reforma Ultramontana, grosso modo, apresenta uma proposta de colocar a Igreja Católica não apenas numa posição a favor de uma maior concentração do poder eclesiástico nas mãos do papado, mas também, contra uma série de instituições que eram consideradas erradas e perigosas para a Igreja, entre essas estavam o protestantismo, a maçonaria, o socialismo, o racionalismo e os demais tipos de liberalismo (VIEIRA, 1980. p.33).

A reforma da Igreja Católica no Brasil ainda contou com o processo de Romanização que preconizava o monopólio jurisdicional da Igreja Romana e do papado sobre as igrejas particulares, a reforma do clero, o incentivo pela atuação de congregações europeias, a substituição do tradicional catolicismo luso-brasileiro por um catolicismo romanizado, a subordinação dos leigos ao poder clerical, dentre outras (FERENZINI, 2010. p.21, 22 e 43).

Essas reformas tiveram um marco significativo na década de 1890, após ter ocorrido a Proclamação da República e a separação legal entre o Estado e a Igreja Católica. Assim, a instituição católica passa a usufruir de uma maior liberdade de ação. Cabe ressaltar que, apesar desta separação, o Estado Republicano manteve relações com a Igreja Católica, sobretudo no que diz respeito à direção intelectual e moral para a sociedade, tendo assim o intuito de formar bons cidadãos e bons católicos (FERENZINI, 2010. p.54 e 55). Para realizar o investimento intelectual, vê-se a chegada de diversas instituições religiosas para o país e um movimento de saída do clero brasileiro para se formar no exterior (VIEIRA, 1980. p.33).

3. As Reformas da Igreja Católica que chegaram a Juiz de Fora.

Este conjunto de medidas empreendidas a partir de fins do século XIX, também chegou a Juiz de Fora, procurando satisfazer, sobretudo, aos anseios de Dom Silvério Gomes Pimenta, que se mostrava preocupado com a diversidade religiosa vivida na cidade. Em uma breve observação, pode-se perceber a presença de católicos e luteranos na colônia alemã, bem como pela presença de metodistas norte-americanos, grupos de espíritas e da ação da Maçonaria espalhada por toda cidade (FERENZINI, 2010. p.16).

Para trabalhar ao lado das ideias de Dom Silvério, destacam-se na cidade três sacerdotes, sendo eles, Padre Dr. Venâncio de Aguiar Café, Padre Júlio Maria e Padre João Emílio Ferreira da Silva². Depois deles, também se vê a chegada de congregações religiosas

2 Em uma breve apresentação temos que o padre Venâncio Ribeiro de Aguiar Café teve sua formação junto aos padres lazaristas,

europeias, entre elas Congregação do Santíssimo Redentor em 1894, a Congregação do Verbo Divino em 1900, as Irmãs de Santa Catarina em 1898, Irmãs Servas do Espírito Santo em 1902, e as Irmãs do Bom Pastor em 1902 (FERENZINI, 2010. p.59 e 61).

Portanto, para o movimento de reforma, esperava-se o afastamento dos agentes que promoviam a religião oriunda das camadas populares, como por exemplo, os benzedores e os rezadores, os substituindo por clérigos europeus ou de formação baseada nas reformas da Igreja Católica europeia. No primeiro momento deste novo modelo eclesial fica perceptível, que as expressões religiosas se apresentam distantes das raízes culturais do país, as caracterizando com algo realmente importado. Os reformistas buscavam eliminar elementos que eram caracterizados como profanos no culto religioso, colocar o clero na total administração das manifestações de culto e também à frente das associações religiosas, de modo a poder utilizá-las como instrumento da catequese popular (AZZI, 2000. p.19), este último ponto, inclusive, se aproxima bastante do contexto de Criação da Liga Católica Jesus, Maria e José, como se verá a seguir.

4. A Liga Católica Jesus, Maria e José.

Várias frentes de trabalho foram conduzidas por Dom Viçoso, pelo clero local e pelas congregações religiosas para que as reformas da Igreja fossem implementadas em Juiz de Fora. Neste texto, optou-se por destacar a criação – a partir dos padres redentoristas – da Liga Católica Jesus, Maria e José. Ao possibilitar a formação desta associação, os redentoristas puderam se aproximar das atuações dos leigos, utilizá-la como um caminho para catequizar seus membros, e sendo os próprios sacerdotes figuras importantes para a Liga, assim como estava previsto nas reformas (AZZI, 2000. p. 146).

A Liga Católica Jesus, Maria, José foi fundada pelo Capitão Henrique Belletable no ano de 1844 na cidade de Liège, na Bélgica. Desde o princípio, estava próxima e orientada pelos padres redentoristas, que lá residiam. A ideia de formar esse grupo surgiu da própria vivência do Capitão Henrique Belletable, que durante boa parte do seu dia estava com os soldados e operário da fundição de canhões, da qual era supervisor. Ali, logo percebeu a necessidade de lutar contra as “blasfêmias” de seus comandados (LEITE, s/d. p.10).

Partindo da vivência com seus comandados, Belletable e alguns amigos decidiram organizar uma associação que se preocupasse com os operários que não seguiam uma religião, que normalmente estavam envolvidos com o consumo desenfreado do álcool e que não se importavam com o futuro de seus filhos. Deste modo, surgiu a “Arquiconfraria da

onde aprendeu sobre o espírito ultramontano. Ordenou-se sacerdote em 1873. Chegou a ser deputado provincial em 1880, pelo Partido Liberal, e em 1886 foi morar em Juiz de Fora, onde atuou junto ao magistério. Chegou ainda a morar em Roma, onde se doutorou em teologia e em direito canônico. O padre Júlio Maria, ou Júlio César de Moraes Carneiro formou-se em Direito, na Academia de Direito de São Paulo em 1875. Foi promotor público em Mar de Espanha. Ficou viúvo por duas vezes, quando se decidiu ingressar no seminário de Mariana. Ordenou-se sacerdote em 1891 e em 1892 foi residir em Juiz de Fora. Por fim, o padre João Emílio Ferreira da Silva estudou humanidades em Congonhas, e logo depois se matriculou no seminário de Mariana. Ordenou-se sacerdote em 1886, e em 1888 tornou-se capelão em Juiz de Fora. Escrevia no jornal “O Pharol” sobre instituições de caridade. Inclusive fundou a Associação Protetora da pobreza, na cidade (AZZI, 2000. p.101, 103 e 106).

Sagrada Família”³ (LEITE, s/d. p.10 e 11).

No Brasil, a formação deste grupo aconteceu no dia 31 de março de 1902, na capela da Glória, em Juiz de Fora. Na primeira reunião, havia a presença de 300 homens, de todas as idades, onde lhes foi explicado que à finalidade da Liga, seria “facilitar a todos os homens a prática da verdadeira vida Cristã”. A partir de então, as reuniões do grupo passariam a ser mensais, formando um movimento significativo entre os homens católico de Juiz de Fora (LEITE, s/d. p.21, 22 e 31).

A maior parte dos membros da Liga Católica de Juiz de Fora, era composta por operário, apesar disto, percebe-se a presença de algumas personalidades da cidade como o deputado Dr. João Penido Filho, que inclusive, parece ter sido um importante intermediador junto às autoridades civis. Por exemplo, para a primeira romaria da Liga Católica, que ocorreu no ano de 1909, João Penido conseguiu um trem especial da Central, partindo às 2 da manhã, para deslocar os liguistas⁴ até Congonhas. Nota-se assim, que o fato de haver pessoas influentes próximas ao grupo, poderia os ajudar na atuação da Liga Católica (LEITE, s/d. p.31).

Mas outro caso chamou mais a atenção, em agosto de 1912, os membros da Liga Católica, entregaram ao deputado federal João Penido um documento que deveria ser lido no plenário, o qual o grupo se posicionava contra a Lei do Divórcio que era discutida para ser aplicada no país. A justificativa do grupo era tal proposta poderia ser responsável por dissolver o vínculo da família e ir contra os sentimentos da maior parte da população brasileira, identificada como católica (O PHAROL, 07 ago 1912). Nota-se neste caso que as reivindicações do grupo eram pro do que acreditavam ser a doutrina e moral católica, por isto, elaboraram o protesto contra a iniciativa de alguns deputados que gostariam de introduzir oficialmente o divórcio no país. Além do mais, o grupo coloca que a o divórcio poderia ferir os sentimentos da maior parte dos brasileiros, entendidos como católicos, pois iria dissolver a família católica, símbolo de suma importância para grupo e a Igreja Católica. Deste modo, é possível perceber que ideias discutidas ao longo das reuniões acabavam se refletindo de alguma forma na vivência destes leigos e sendo refletidas nos meios públicos.

Conclusão

Esta pesquisa se encontra em fase inicial e dentre as várias questões que surgiram, procuramos tratar aqui como a Liga Católica poderia sugerir a tentativa de moldar valores morais e éticos em uma sociedade de grandes mudanças. De imediato, podemos concluir que a virada do século foi um momento de grandes transformações. Olhando para Juiz de Fora, é possível ver desenvolvimentos comerciais e financeiros, mas também a circularidade de ideias e culturas distintas. Enquanto isso, de outro lado, vê-se a Igreja Católica, também em um momento de transição de postura, porém em busca da manutenção de sua hegemonia, como instituição e na procura de manter-se como a responsável pela formação moral e

³ A Arquiconfraria da sagrada Família, no Brasil passou a se chamar Liga Católica Jesus, Maria e José.

⁴ Liguistas é o termo adotado para se referir aos membros da Liga Católica Jesus, Maria e José.

ética do país, em um pós-regime do Padroado.

Assim, parte dos bispos e padres, via no processo de romanização e na reforma ultramontana, caminhos para regulamentar o catolicismo brasileiro. Uma das saídas para aproximar o público destas mudanças, era a criação de grupos onde se pudessem trabalhar tais ideias em seu meio. A Liga Católica Jesus, Maria, José foi uma destas tentativas que, inclusive conseguiu ter espaço de fala de seus membros em meio público. O grupo funciona até os dias de hoje, porém, se comparado com décadas passadas, encontra-se com um número bem reduzido de membros, entretanto mantendo a defesa pela existência da família cristã.

Referências

AZZI, Riolando. Sob o Báculo Episcopal: a Igreja Católica em Juiz de Fora, 1850-1950. Juiz de Fora: Centro de Memória da Igreja em Juiz de Fora: 2000.

BERTANTE, Rafael de Souza. **Um olhar sobre a sociabilidade italiana em Juiz de Fora:** italianos maçons e a “Unione Italiana Benso di Cavour”. Dissertação (Mestrado em História). UFJF, Juiz de Fora, 2017.

CASTRO, Giane de Souza. **A Cruz e o Compasso:** O conflito entre Igreja Católica e Maçonaria no contexto da Reforma Católica Ultramontana em Juiz de Fora. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). UFJF, Juiz de Fora, 2008.

FERENZINI, Valéria Leão. **A “Questão São Roque”:** Devoção e conflito. Imigrantes italianos e a Igreja Católica em Juiz de Fora (1902 - 1920). São Paulo: Annablume; Juiz de Fora: Prefeitura da Cidade de Juiz de Fora, 2010.

LEITE, João Boaventura. **A liga católica Jesus, Maria e José no mundo e no Brasil.** Juiz de Fora: São José, [s.d.].

OLENDER, Marcos. Juiz de Fora e seu patrimônio arquitetônico. In: VISCARDI & OLIVEIRA (Org.). **Vivendo a história:** Novas pesquisas. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2011.

PIRES, Anderson. **Café, Finanças e Indústria:** Juiz de Fora 1889-1930. Juiz de Fora: FUNALFA, 2009.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

Modalidades da teologia-política: uma abordagem ao fenômeno da religião em contextos públicos.

*Douglas Ferreira Barros*¹

RESUMO

O trabalho tem por objetivo examinar definições de teologia política na contemporaneidade à luz da cada vez mais influente presença das religiões em contextos públicos. Gregory (2013) e Laustsen () argumentam que a teologia política é campo privilegiado da discussão sobre o lugar da religião no espaço público. Vincent-Lloyds defende que o teologia política é área privilegiada de saber acerca da religião, uma vez que congrega outras áreas: filosofia, psicologia, psicanálise, sociologia, entre outras, para avaliar o estatuto da religião e da teologia e suas dimensões várias em sua relação com o mundo secular. Taubes (1955) estabelece que a teologia política contemporânea exprime as similaridades entre as linguagens da filosofia política e da religião. Nesse sentido, para uma perspectiva cristã da teologia política as concepções de democracia, de pluralismo e de liberdade extrapolam a concepção de poder político concebido pela religião tradicional, que sempre esta identifica a figura do governante à do soberano detentor da autoridade máxima. Já a perspectiva mais comentada nos meios acadêmicos contemporâneos, a de Carl Schmitt (2005), entende a teologia política como um certo modo de se conceber o poder político e o soberano, entre outros aspectos, como reflexo, ou por analogia de sua estrutura concebida na Idade Média. Entretanto, quando se observam instituições do estado serem ocupadas por cidadãos que não distinguem um ato político de um ato religioso, ou não vêem problema em que sejam universalizados a todo o contexto político (instituições e poderes políticos) princípios e dogmas que concernem a sua orientação religiosa particular, cabe perguntar: qual concepção de teologia política está em jogo? Pretendemos apontar como o estudo de certa concepção da teologia política na contemporaneidade, que diz respeito ao modo como se entende o envolvimento e o engajamento, maior ou menor, da religião junto às instituições políticas e aos assuntos de interesse público, constitui um pressuposto para avaliação crítica da relação entre religião e espaço público.

Palavras-chave: teologia política, Schmitt, soberania, político, religião.

1. Modalidades da teologia Política

O debate sobre a teologia política na contemporaneidade há algum tempo deixou de ser a mera discussão sobre o lugar da religião no espaço público (Gregory, 2013). Tantas são as abordagens sobre o tema que não raro observam-se estudiosos da teologia incomodados

¹ Douglas Ferreira Barros (Faculty Member) é Professor de Filosofia e do PPG em Ciências da Religião na PUC-Campinas (Campinas-Brasil). Doutor e Pós-doc em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Participou de stage de doctorat: EHESS - Paris. Lattes: id=K4736867U1. Email: douglasfbarros@gmail.com

com a aproximação desse campo de saber com um domínio de saberes e práticas seculares, tal como a política. Incomoda a muitos não apenas que a teologia se envolva com temas exteriores à reflexão apologética, assim como que ela seja observada como saber que fundamenta atuações específicas, nada afeitas ao conhecimento do divino e à adoração do sagrado em contexto público.

O objetivo da comunicação é debater algumas dimensões da relação entre religião e política no espaço público e avaliar formulações e a própria definição sobre a teologia política. Pretendemos mostrar entre diferentes acepções de teologia política elementos para a formulação de uma perspectiva crítica dessa disciplina. Entendemos por acepção crítica aquela que denuncia e põe em questão princípios e fundamentos de uma teologia política que se afirmam no espaço público sob a condição da exclusão daquelas perspectivas religiosas e políticas, entre outras concepções, que lhe são distintas.

2. Modalidades da teologia política

A investigação acerca das modalidades da teologia política demanda que se explique como compreendemos a relação entre religião e política no espaço público. Não parece ser mais o caso de indagarmos se as religiões devem ou não assumir a atuação na esfera pública, ou se é um sintoma de esgotamento da modernidade o fato das religiões deslocarem seu lugar de influência da intimidade ou da esfera privada para o da esfera pública. Montero (2016) critica a tese que conclui da inadequação das religiões atuando na esfera pública e sustenta que se deve superar o modelo de separação das esferas público/privada e sugere que a presença dos religiosos como agentes na esfera pública nos autoriza a categoria de religiões públicas a partir das “diferentes formas de produção e de publicidade pelos atores religiosos por meio de variadas tecnologias/artefatos de visibilidade” (2016, p.129-30). Assim, as religiões são entendidas também como um elemento entre os vários que fazem o público, elas o constituem e ao mesmo tempo são constituídas por ele.

Uma abordagem sobre a teologia política requer que façamos distinções não apenas em relação ao modo como se compreende a relação entre religião e política, mas como a religião se apresenta em relação ao poder e ela própria como um lugar que encarna o poder político. A dificuldade com a qual os deparamos nesse momento é justamente saber como estabelecer a distinção entre uma teologia política em senso estrito daquela militância religiosa em contextos públicos

Laustsen (2013) apresenta quatro abordagens sobre a relação entre religião, política e espaço público e as toma como tipos ideais. O autor identifica certa confusão terminológica entre os estudiosos do tema. Uns a seu ver distinguem diferentes formas de religião civil (imane e transcendente; outros usam o conceito de teologia política para indicar as con-

tribuições dos pensadores religiosos para pensar o político (Jesus revolucionário na teologia da libertação), o que ele denomina apenas de religiosos políticos; outros, por fim, se valem do conceito de nacionalismo religioso, atrás do qual se posicionariam duas diferentes estratégias de análise: religião civil e religião política (p.433).

Kessler (2013) defende que a teologia política adquire diferentes e variadas acepções e pontos de vista. Em geral, ele afirma, trata-se de uma coleção de histórias ditas por nós mesmos “a respeito de nossa natureza como humanos, nossas aspirações por ordem e justiça à luz do sagrado e o que, além disso, constitui e limita a regra legítima sobre nossas vidas coletivas” (p.01). No entanto, quando nos referimos especificamente à teologia política o tema de que tratam é algo além e mais complexo do que uma simples abordagem sobre a relação entre religião e política.

Em outra vertente, o filósofo Vincent-Lloyds (2017) acusa o equívoco do mundo contemporâneo anglófono que tem separado as abordagens sobre temas e problemas que se sobrepõem, a saber, a discussão sobre a “era secular”, a retomada das religiões e dos fundamentalismos. Uma das abordagens desconexas do presente é sobre “teologia política como uma espécie do gênero teologia cristã (e, alguns poderiam reclamar, da “teologia judaica” ou “teologia islâmica”) que lida com questões de política”.² A título de nos fornecer um panorama, Lloyds argumenta que para além dos círculos teológicos, a conversa sobre a teologia política se estende por vários domínios

A outra conversa está acontecendo na área de humanidades críticas, isto é, entre alguns estudiosos de literatura, teóricos políticos, historiadores, antropólogos, teóricos sociais e estudos acadêmicos culturais que compartilham um interesse em questionar a ideologia, contestando as ideias reinantes no mundo contemporâneo que sustentam os interesses dos ricos e poderosos. Esses estudiosos observam a maneira com que o secularismo -a exclusão de ideias e práticas religiosas- apoia os interesses dos ricos e poderosos e eles acreditam que, voltando-se para ideias religiosas - uma volta, uma vez proibida por suas convenções disciplinares, mas agora muito na moda- vai-se fazer o bom trabalho político. Carl Schmitt serve como um modelo para estes estudiosos das humanidades críticos porque ambos mostraram a ligação entre o secularismo e da ideologia liberal, e ele voltou-se para os princípios religiosos para apresentar uma alternativa. Estudiosos das ciências humanas críticas têm claramente motivo para ouvir teólogos que falam sobre política, pois eles são os guardiões desses recursos religiosos excluídos pelo secularismo; teólogos têm razão para ouvir os estudiosos das ciências humanas críticas, para, em última instância, poder expandir os locais em que os teólogos podem ver Deus trabalhando no mundo e podem sensibilizar teólogos para os perigos de idolatrias promovidas pelo secularismo.³

Lloyds defende que a conversa que contribui para que se aprofundem os problemas centrais da teologia política contemporânea deve adotar outra postura que não aquela da “academia contemporânea” que separa dois mundos -o da religião e o das humanidades-, pondo à margem a conversa possível entre ambos. Avalia o crítico que

² Disponível em: <http://www.politicaltheology.com/blog/100-years-of-political-theology-vincent-lloyds-top-ten/> Acesso em: 25/09/2017.

³ Disponível em: <http://www.politicaltheology.com/blog/100-years-of-political-theology-vincent-lloyds-top-ten/> Acesso em: 25/09/2017

a pesquisa das humanidades sobre o nossa “era secular” que não são motivadas pela desconfiança ideológica, gostaria de afirmar, não é central para a teologia política. Estudos que simplesmente afirmam os princípios de uma comunidade religiosa e os aplicam sobre um problema político, em vez de descrever a política em termos teológicos, não é central para a teologia política. Ambos, teologia sistemática e “teoria” secular, enquanto pré-requisitos importantes para a teologia política dos dois tipos, não são eles próprios centrais para a teologia política (por isso nem Barth nem Balthasar, nem Althusser nem Foucault fazem parte da minha lista top ten).⁴

3. Recuo à tradição e as conexões possíveis entre religião e política

Taubes (1955) segue por trilha distinta e sustenta que a teologia política constitui a própria linguagem da filosofia política, razão pela qual uma não pode ser entendida desvinculada da outra. Sua tese é a de que as noções de: autoridade, soberania, onipotência, decisão como *deus ex machina* pertencem igualmente ao “vocabulário religioso assim como à linguagem política” (p.57). Apesar do que defendem a modernidade como divisor de águas entre a filosofia, o pensamento racional e a religião e a teologia, o autor prefere se perguntar se certas tensões no “cânon simbólico entre a linguagem religiosa e a retórica política não deve indicar um estado crítico na estrutura espiritual e temporal de nossa sociedade” (1955, p.57). A seu ver, as fricções entre esses campos simbólicos -da linguagem religiosa e da linguagem política- não são suficientes para criar uma cisão entre o que ele entende ser a interconexão entre estrutura temporal e estrutura espiritual.

Ao advogar em favor de uma consciência religiosa e não de instituições religiosas, Taubes observa que os termos do pensamento político moderno e contemporâneo mantêm mais acordo com os termos religiosos do que discordâncias. Há porém um aspecto que evidencia o desafio ainda presente na teologia política concebida pelo autor e, digamos assim, a forma da sociedade na qual se inserem os indivíduos para os quais a religião e Deus ainda importam. Tal desafio se desdobra em duas indagações: se no simbolismo religioso e político tradicional as religiões teístas são capazes de prover “um cânon simbólico para a sociedade democrática” (p.60); ou se a estrutura democrática das modernas sociedades não apenas afeta o simbolismo teísta, de modo que a mesma “nomenclatura dogmática” passa a recobrir diferentes “imagens da deidade”. A própria mudança na imagem do homem dá origem a uma nova compreensão da noção de igualdade no contexto de um postulado político.

A perspectiva da teologia política de Taubes aqui é a de estabelecer as linhas de conexão e pontos de ruptura entre o cânon do pensamento político moderno e o religioso tradicional. O empenho para uma leitura das sutilezas acerca das proximidades e distanciamentos evita os juízos apressados que concluem da ruptura completa entre essas duas matrizes de pensamento sobre o político e a política. Quando toma por exemplo o tema da seção a

⁴ Disponível em: <http://www.politicaltheology.com/blog/100-years-of-political-theology-vincent-lloyds-top-ten/> Acesso em: 25/09/2017

autoridade, diz Taubes, a estrutura simbólica da ordem democrática o simbolismo real da liturgia teísta não mantêm qualquer ponto de conexão. A democracia implica que o povo seja o soberano. A democracia supõe uma estrutura simbólica anti-hierárquica quando mantém o poder do povo como única condição de legitimidade do poder político. Ele conflui: “A autoridade do governo não é derivada ou ordenada a partir de ‘cima’ mas garantida na equação mística da *vox populi* com a *vox Dei*” (1955, p.61). Mesmo que se possam observar linhas de conexão entre certa noção de comum do cristianismo tradicional e a noção de igualdade da democracia são impossíveis a noção cristã de congregação, enquanto corpo místico, e a de vontade geral, como alma da soberania, tal como defendida por Rousseau.

Conclusão: em busca de uma abordagem crítica da teologia política

O aspecto a ser destacado da abordagem de Taubes sobre a teologia política é que ela se ampara no estudo das tradições religiosa e da filosofia política. A partir disso busca estabelecer pontos de conexão e de distanciamento, quando não os de ruptura explícita, entre essas duas dimensões da experiência humana. Seu intuito é escapar dos juízos que dão por inconciliáveis esses dois campos ou que identificam qualquer influência de um sobre outro, ou mesmo mútua, como a origem de efeitos maléficos para os homens e as civilizações na história, principalmente do ocidente. De fato, a preocupação dos estudiosos, como Taubes, de estabelecer um recuo temporal no estudo da teologia política reside em buscar elementos que possam iluminar e explicar a investida de grupos religiosos sobre as disputas políticas e seu envolvimento com os contextos e instituições públicas na contemporaneidade.

A proposta de uma crítica de certas perspectivas da teologia política se constrói ao investigarmos como certos posicionamentos políticos contemporâneos buscam reproduzir ou mimetizar práticas político-religiosas em consonância com noções e contextos de autoridade pré-modernos (Sá, 2012, p.70). Agentes públicos, religiosos ou não, mimetizam práticas e princípios políticos pré-modernos quando influem para que o Estado ou suas instituições legitimem seus atos pela evocação de uma “doutrina englobante”, que legitima e justifica a sua autoridade (Sá, 2012, p.91; 92). O poder que se reveste de doutrinas englobantes, um conteúdo de verdade único e imutável, se mantém pelos atos de exclusão daqueles não identificados à sua verdade. A crítica desse tipo de atuação teológico-política requer uma abordagem da teologia política para além de suas modalidades contemporâneas. Enfim, o retorno aos princípios da teologia política pré-moderna pode jogar luz sobre o fenômeno da atuação de grupos religiosos exclusivistas em democracias contemporâneas.

Referências

GREGORY, Eric. (2013). "Christianity and the rise of the Democratic State". In.: **Political Theology for a Plural Age**. New York: Oxford University Press, 2013.

LAUSTEN, Carsten Bagge. (2013). "Studying Politics and Religion: How to Distinguish Religious Politics, Civil Religion, Political Religion, and Political Theology". In.: **Journal of Religion in Europe**. N.6 . 2013. pp. 428–46.

MONTERO, Paula. (2016). "'Religiões Públicas' ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu". **Relig. soc.** [online]. 2016, vol.36, n.1, pp.128-150. ISSN 0100-8587. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872016v36n-1cap06>.

SÁ, Alexandre Franco de. (2012). **Poder, direito e ordem**: ensaios sobre Carl Schmitt. Rio de Janeiro: Viaverita.

TAUBES, Jacob. (1955). "On the Symbolic Order of Modern Democracy". Publicado em: <http://www.justice-in-the-city.com/wp-content/uploads/2012/01/TaubesSOMD.pdf>, publicado na revista **Confluence**, edited por Henry Kissinger enquanto era estudante de pós-graduação em Harvard. Acesso em: 17/06/2018.

Múltiplas crenças, múltiplos conflitos: notas sobre pluralismo de valor e convivência democrática

Jonathan Goudinho¹

RESUMO

A multiplicidade de valores que coexistem no espaço social conduz a um ambiente de constantes conflitos no seio das democracias contemporâneas, como confrontos entre grupos religiosos e não-religiosos no debate público. Tal cenário demanda a reflexão acerca do politeísmo de valores inerentes à vida social. O objetivo desta comunicação é tecer algumas notas sobre pluralismo de valor, religião em contextos públicos e os desafios da convivência democrática. Para tanto, usamos como referência o artigo *A convivência democrática como politeísmo de valores*, escrito pelo sociólogo uruguaio naturalizado brasileiro Bernardo Sorj, que dialoga com o pensamento de Max Weber (1864-1920) e Richard Rorty (1931-2007). Articulamos brevemente o argumento desenvolvido por Sorj com a noção do pluralismo de valor desenvolvida pelo filósofo russo-britânico de origem judaica Isaiah Berlin (1909-1997). Acompanhamos Sorj e Berlin na consideração de que a incompatibilidade entre diferentes crenças e valores – de maneira ampla, de cosmovisões – faz parte da vida democrática e que nisto reside parte de seu fulgor. A partir de tal panorama, religioso e secular voltam à mesa de debate para a disputa do convencimento público nas democracias contemporâneas.

Palavras-chave: Crenças. Democracia. Politeísmo de valores. Pluralismo de valor.

Introdução

A experiência democrática na contemporaneidade é tópico de constantes e necessárias reflexões acadêmicas. O espaço público contemporâneo apresenta variados desafios para a vida em sociedade, especialmente em virtude da diversidade de grupos e convicções que se articulam no neste espaço. Desse modo, os desafios a respeito da convivência e do bem comum ganham novos contornos. Este é o pano de fundo do artigo *A convivência democrática como politeísmo de valores*, escrito pelo sociólogo uruguaio naturalizado brasileiro Bernardo Sorj, que serve de ponto de partida para esta comunicação. No artigo, o autor retoma o conceito de politeísmo para desenvolver sua argumentação. Desde o princípio, porém,

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), com bolsa da CAPES. Graduado em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pelo Centro Universitário de Belo Horizonte (UniBH) e pós-graduado em Teologia Sistemática pela Faculdade Batista de Minas Gerais (FBMG). Integrante dos Grupos de Pesquisa “Religião, Tradição e Modernidade” (PUC Minas) e “Comunicação e Religião” (Intercom). Também é membro da International Association of Religion Journalists (IARJ), da Religion News Association & Foundation (RNA) e da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom). Entrevistador do Religious Studies Project. As reflexões presentes nesta comunicação são parte da atual pesquisa de mestrado desenvolvida no Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), Brasil. E-mail: jgoudinho@outlook.com.

ele deixa claro que não se trata do politeísmo religioso, isto é, da crença na existência de uma pluralidade de deuses e/ou divindades – esta é a acepção “original” da expressão. O interesse de Sorj (2016, p. 145) é sustentar que “a convivência democrática passa pela aceitação de que o politeísmo de valores é inerente à vida social”.

Em que pese “politeísmo” ser um termo empregado por vários autores, o sociólogo uruguaio retoma as formulações de Max Weber (1864-1920) e, principalmente, Richard Rorty (1931-2007). O sociólogo alemão é evocado por ter sido aquele que primeiro desenhou a definição do conceito, registrada para a posteridade em *A ciência como vocação*². Mas aquele que mais influencia o raciocínio de Sorj é o filósofo pragmatista americano Richard Rorty, para quem a noção de politeísmo de valor preconiza a não existência de um objeto de conhecimento real – ou possível – que permita a classificação e compatibilidade entre todas as necessidades humanas. Neste sentido, a tradição da tolerância religiosa se estende à tolerância moral, isto é, a dos valores. Como aponta Richard Rorty,

para ser um politeísta nesse sentido, você não precisa acreditar que existem pessoas não-humanas com poder para intervir nos assuntos humanos. Tudo o que você precisa fazer é abandonar a ideia de que devemos tentar encontrar uma maneira de fazer tudo se juntar, que dirá a todos os seres humanos o que fazer com suas vidas e dirá a todos eles a mesma coisa. (RORTY, 1998, p. 24, tradução nossa).

1 A convivência democrática como politeísmo de valores

O argumento central de Bernardo Sorj (2016, p. 143) é que o conflito de valores é parte inerente da vida social nas sociedades democráticas, que deve reconhecer o fato de que “os indivíduos convivem com vários sistemas de valores que podem apresentar em situações concretas características antinômicas e cabe a cada indivíduo negociar na sua subjetividade a ‘síntese’, que sempre será precária e contextual. Dessa forma, o desafio da sociedade é superar “os resquícios do monoteísmo cognitivo e emocional que se expressam na forma tanto de fundamentalismos religiosos como ideológicos” (SORJ, 2016, p. 134).

Para sustentar sua tese, o autor parte da pressuposição que o Ocidente liberal perdeu a hegemonia geopolítica, cujo resultado é um giro cultural (*cultural turn*) que afeta a visão de mundo que dominou as ciências sociais desde a sua origem até o fim do século XX, a saber, a suposição “que o trunfo da modernidade ocidental era inexorável” (SORJ, 2016, p. 134). O novo quadro político e cultural deflagrou uma crise da cultura ocidental, resultando na bifurcação das sociedades democráticas em dois sentidos. De acordo com Sorj (2016, p. 136), o primeiro diz respeito aos “setores sociais que se sentem órfãos de sentido e perdedores

2 Cf. WEBER, Max. *A ciência como vocação*. In: WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 12. ed. Brasília: Editora Cultrix, 2004. WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

no processo de globalização”, cujo movimento tem sido de um “fechamento cognitivo, que se expressa [...] no apoio a posturas nacionalistas e xenofóbicas, ou [...] associadas a posturas politicamente reacionárias, num retorno a fundamentalismos religiosos”.

A segunda direção, que o autor defende ser a predominante no mundo acadêmico, “trata-se de construir uma cultura cosmopolita, que reconheça e valorize a diversidade cultural”³. O novo panorama também conduziu a outras formulações metodológicas, como a noção de múltiplas modernidades (que reconhece que a modernidade não produziu um modelo único de sociedade)⁴ e pós-modernidade (que argumenta que toda versão da vida social é uma das infinitas narrativas possíveis, não existindo verdades universais)⁵.

A síntese feita por Sorj (2016, p. 138) é que “sustentar o respeito da diversidade cultural não exige abandonar os valores do iluminismo, mas aprofundá-los”⁶. Tal coisa significa assumir uma perspectiva politeísta dos valores, “superando componentes monoteístas (em relação a valores) que ainda permeiam a cultura ocidental”. O sociólogo ainda acrescenta o processo de secularização, indispensável para a formação do mundo moderno⁷. Bernardo Sorj argumenta que

essa passagem significou uma profunda transformação de valores que preza a dúvida e não a certeza, a curiosidade no lugar do dogma, a livre escolha no lugar da norma religiosa, a vontade individual no lugar da vontade de deus, a soberania do povo no lugar da legitimidade divina, o mundano no lugar do transcendental, a procura individual no lugar do conhecimento tradicional, substituindo a resignação pelo ativismo, a aceitação do sofrimento pela procura da felicidade, o destino pela responsabilidade pessoal, a recompensa que se obterá no mundo vindouro pela realização pessoal neste mundo. Sobretudo significou um processo em que a produção de ver-

3 A esse respeito, a proposição do sociólogo parece bastante inocente. O mundo acadêmico não é tão cosmopolita como quer se fazer crer, tampouco tão valorizador assim da diversidade cultural. Não são desconhecidos casos recentes de tentativa de cerceamento da liberdade de expressão nas universidades no Brasil e em outros países. No final de 2015, um grupo de professores universitários dos Estados Unidos preocupados com os rumos das universidades lançou um blog chamado *Heterodox Academy*, cuja missão era defender o aumento da diversidade de pontos de vista – particularmente a diversidade ideológica e política – nos *campi* universitários. O blog se tornou um movimento, liderado pelo Prof. Dr. Jonathan Haidt (*New York University*), que conta atualmente com a filiação de mais de 1700 professores e estudantes de pós-graduação dos Estados Unidos e da Europa. Para mais informações, cf. www.heterodoxacademy.org. Outro material interessante para aprofundar o debate sobre a temática é a conferência do então ministro das Universidades, Ciência, Pesquisa e Inovação do Reino Unido, Jo Johnson, proferida no final de 2017 em função do *Limmud Festival*, uma das maiores celebrações de aprendizagem e cultura judaica do mundo, realizada em Birmingham. O tema da palestra do ministro foi a liberdade de expressão na universidade. Para acesso à íntegra do texto, cf. JOHNSON, Jo. Free speech in the liberal university. **Gov.UK**, Londres, 26 dez. 2017. Disponível em: <<https://www.gov.uk/government/speeches/free-speech-in-the-liberal-university>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

4 Cf. EISENSTADT, S. N. Modernidades múltiplas. **Sociologia, problemas e práticas**, n. 35, 2001, pp. 139-163. Disponível em: <<http://sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/5/57.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

5 O pensamento pós-moderno parece supor que possui o melhor método para observar e compreender as diversas culturas. Nas palavras de Sorj (2016, p. 137), os pós-modernos “acreditam que uma interpretação do mundo onde ninguém possui uma verdade universal e absoluta é normativamente superior”. Talvez seja interessante, posto o cenário, a leitura do filósofo e poeta alemão do século XVIII Johann Gottfried Herder (1744-1803), formulador da importante teoria do pluralismo cultural. Herder proclamava que culturas diferentes dão respostas diferentes a suas questões centrais, uma vez que a humanidade não é única e, portanto, as respostas às questões eram várias, embora possa haver em todas alguma essência central que é exatamente a mesma. Para melhor compreensão da obra intelectual de Herder, cf. BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

6 Embora não seja explicitado pelo autor, é possível inferir que por “iluminismo” compreende-se sua versão francesa, aquela cujo ícone é a Revolução Francesa do fim do século XVIII, pautado por um projeto de “reinvenção” do homem e da sociedade a partir da razão e em desfavor da religião. Cf. HIMMELFARB, Gertrude. **Os caminhos para a modernidade**: os Iluminismos britânico, francês e americano. São Paulo: É Realizações, 2011.

7 Para uma leitura ampliada e analítica sobre o processo e os movimentos da secularização, cf. CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan (Ed). **Rethink Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011.

dades e sentido de vida deixou de ser o monopólio do clero, que tinha o poder direto ou indireto de penalizar qualquer pensamento que fosse considerado herético. A modernidade, tanto no nível artístico como no cognitivo, valoriza a criatividade que antes era chamada de heresia - o rompimento com a verdade estabelecida. (SORJ, 2016, p. 138).

Como fruto desse processo, tem-se que “a produção de verdades e sentido de vida deixou de ser o monopólio do clero” (SORJ, 2016, p. 138). O indivíduo, então, se torna o responsável pela definição do sentido da própria vida, “o que supõe incluir no panteão dos deuses um novo valor, o da liberdade sustentado nos direitos subjetivos” (SORJ, 2016, p. 138). A conclusão a que chega Sorj (2016, p. 142) é que “não existe argumento ‘objetivo’ sobre qual dos mundos [monoteísta ou politeísta] é preferível”. O que se sabe é que “como todo universo cultural, a modernidade se sustenta na crença no seu valor”, a saber, a existência de valores distintos e diversos e o inerente conflito entre eles no espaço social.

2 Pluralismo de valor como fundamento das sociedades democráticas

A leitura da realidade e a argumentação de Bernardo Sorj certamente não são inéditas. Ao contrário, estão amparadas no trabalho intelectual de outros autores, alguns dos quais citados ao longo do artigo. Curiosamente, o sociólogo não cita Isaiah Berlin (1909-1997), muito embora seja possível identificar com facilidade – e em vários momentos do texto⁸ – traços do pensamento deste filósofo e historiador das ideias russo-britânico de origem judaica, considerado um dos intelectuais mais influentes e profícuos do século XX.

Isaiah Berlin nasceu na cidade de Riga, em 1909, no então Império Russo (hoje capital da Letônia). Membro de uma família judia, emigrou com os pais para o Reino Unido em 1921 e lá fez todo seu percurso acadêmico, frequentando a *St. Paul's School* e a *Corpus Christi College*, na Universidade de Oxford, onde estudou línguas clássicas, história antiga e filosofia. Foi em Oxford que Berlin desenvolveu suas atividades intelectuais, iniciando a docência em 1932, quando foi nomeado professor de teoria social e política na *New College*. O filósofo foi um espectador privilegiado do mundo à sua época e profundo conhecedor das culturas russa, britânica e judaica – elementos fundamentais para suas formulações intelectuais.

Uma das importantes contribuições de Berlin à reflexão filosófica diz respeito ao plu-

⁸ Alguns exemplos dessa similaridade temática e argumentativa são encontrados nas abordagens a respeito do reconhecimento de que em sociedades democráticas não existe uma única crença irradiadora da base moral e prática das decisões e convivência (p. 133); da falta de argumentos objetivos que deem conta de dizer que “tipo” de vida é mais adequada (p. 142), perspectiva a que Berlin dá o nome de incomensurabilidade entre os valores; da contraditoriedade “interna” entre alguns valores que compõem a mentalidade da modernidade, como liberdade, igualdade e fraternidade (p. 143); de que é possível respeito entre sistemas de valores que não são necessariamente hostis uns aos outros, seguindo, portanto, a tolerância e as consequências liberais (p. 143); de que o monoteísmo de valor – monismo, na linguagem berliniana – abre caminho para os totalitarismos, religioso ou secular (p. 145). Para um panorama introdutório do pensamento de Berlin, cf. BERLIN, Isaiah. A busca do ideal. In: BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia**: capítulo da história das ideias. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 13-28.

ralismo de valor. Para ele, tal noção é um princípio da democracia que permite a coexistência pacífica de diferentes interesses, convicções e concessões do bem comum. A formulação do filósofo, situada na teoria social e política, propõe que os valores humanos existentes nas sociedades são diversificados, frequentemente conflitantes e não combináveis - não comparáveis por meio de nenhum critério puramente racional. Isso significa dizer que os valores morais podem ser incomensuravelmente válidos e, ainda assim, incompatíveis, o que resulta em conflitos que não admitem resolução sem referência a contextos particulares de decisão. Sobre como desenvolveu essa noção, Berlin comenta que

cheguei à conclusão de que há uma pluralidade de ideias, assim como há uma pluralidade de culturas e temperamentos. Não sou relativista; não digo "Gosto de meu café com leite, e você gosta do seu sem leite; sou a favor da bondade, e você prefere os campos de concentração" - cada um de nós com seus valores, que não podem ser subjugados ou integrados. Isso, acredito ser falso. Mas acredito que haja uma pluralidade de valores que os homens podem procurar e realmente procuram, e que esses valores diferem. Não há uma infinidade de valores: o número de valores humanos, de valores que posso buscar mantendo o meu semblante humano, o meu caráter humano, é finito - vamos dizer 74, ou talvez 122 ou 26, mas finito, qualquer que seja. E a diferença que isso acarreta é que se um homem busca um desses valores, eu, que não o busco, sou capaz de compreender por que ele o busca ou como seria, nas suas circunstâncias, ser induzido a buscá-lo. Daí a possibilidade da compreensão humana. (BERLIN, 2005, pp. 30-31).

A doutrina do pluralismo de valor defendida por Isaiah Berlin emerge da constatação de que a ideia romântica de uma sociedade perfeita, na qual todos os ideais genuínos sejam alcançados, é incoerente com o nosso tempo - essencialmente plural (BERLIN, 2016, pp. 59-60). Daí a sua formulação de que há uma série de valores que não podem ser reduzidos a nenhum princípio, porque são irreduzivelmente diversos (BERLIN, 2016, p. 61). Berlin apresenta sua doutrina como alternativa tanto ao monismo (no qual há apenas um conjunto de valores aceitável e correto) quanto ao relativismo (no qual qualquer conjunto de valores é aceitável e correto) (BERLIN, 2005, pp. 31-33). Depreende-se da sua doutrina características como: a impossibilidade de um grupo reivindicar o domínio sobre outro ou mesmo a hegemonia sobre a definição do que é o bem comum; a existência de dilemas éticos reais, em virtude de diferentes soluções morais, que não são facilmente solucionáveis; e a aceitação de diversos conjuntos de valores dentro de uma sociedade, o que certamente tem implicações no debate público, no exercício político e na elaboração de políticas públicas - já que não há apenas uma visão "oficial" do que constitui o bem comum.

Há pelo menos três níveis de aplicações da doutrina berliniana do pluralismo de valor (GRAY, 2000, pp. 57-59). O primeiro diz respeito aos conflitos entre os valores definitivos dentro de qualquer código de conduta social. Berlin defende em seus ensaios que essas colisões entre concepções distintas demonstram o caráter de rivalidade entre os valores e a impossibilidade de soluções a partir de padrões globalizantes e totalizantes. O segundo nível

aponta para uma espécie de subconflitos entre os próprios valores incomensuráveis. O clássico exemplo é a distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva – ou mesmo a disputa entre as “rivais” liberdades de informação e de privacidade, ambas situadas no espectro da liberdade negativa. Nesse plano, a argumentação de Berlin é que os valores – eles próprios – podem ser arenas de conflito e irreduzibilidade. O terceiro nível assinala que diferentes formas culturais vão gerar diferentes valores e moralidades, contendo diferentes acepções do bem comum. Aqui está o tipo de incomensurabilidade de valores que são elementos constitutivos em cosmovisões e modos de vida inteiros – como os engendrados pela religião.

Considerações

A partir da argumentação desenvolvida por Sorj (2016, p. 143), a convivência democrática deve assumir o politeísmo de valores “como crença constitutiva da convivência numa sociedade”, de tal maneira que o debate intelectual e político é posto em um patamar distinto do que a simples “afirmação de que toda crença é relativa propostas pelos pós-modernos ou da tolerância liberal”.

Vale considerar que o reconhecimento de uma pluralidade de valores que não podem ser reduzidos uns aos outros e, tampouco, conciliados em uma hierarquia harmoniosa possui uma longa tradição no pensamento ocidental. Como Sorj (2016) referencia em seu artigo, Max Weber é o autor que mais originalmente expôs esta maneira de pensar, por meio de conceitos como ética da convicção, ética da responsabilidade e politeísmo de valores. Não é difícil caminhar com Weber e Berlin na consideração de que uma das características do mundo contemporâneo “desencantado” é a existência de valores irreduzíveis.

É razoável, portanto, inferir a afirmação da existência de diferentes sistemas de valores, modos de compreensão da vida e do mundo, em uma situação de constante confronto e sem possibilidade puramente racional de superação. Essa é a realidade da vida humana: a incompatibilidade entre diferentes concepções de vida que orientam a experiência social. E nisto reside a beleza da convivência democrática. Eis aqui o ponto de partida para qualquer discussão contemporânea que envolva as tensões entre afetos religiosos e não-religiosos no debate público.

Referências

BERLIN, Isaiah. Meu caminho intelectual. In: BERLIN, Isaiah. **A força das ideias**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 17-46.

BERLIN, Isaiah. **Uma mensagem para o século XXI**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.

GRAY, John. **Isaiah Berlin**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

RORTY, Richard. Pragmatism as Romantic Polytheism. In: DICKSTEIN, Morris (Ed). **The revival of pragmatism: new essays on social thought, law and culture**. Durham e London: Duke University Press, 1998, pp. 21-36.

SORJ, Bernardo. A convivência democrática como politeísmo de valores. **Estudos Avançados**, 30 (86), 2016, p. 133-145. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v30n86/0103-4014-ea-30-86-00133.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

O bispo rebelde se interroga: Marcel Lefebvre contra a declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis humanae*

Rodrigo Coppe Caldeira¹

Resumo

O Concílio Vaticano II (1962-1965) pode ser considerado como o esforço reformador mais profundo colocado em marcha pela Igreja católica no século XX. Buscando distender as relações com o projeto de modernidade, a instituição religiosa encarou um dos temas mais desafiadores para sua autocompreensão: a questão da liberdade religiosa. Marcada por uma secular perspectiva de confronto com as outras tradições religiosas, o concílio assinalou uma ruptura ao defender na declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis humanae*. A discussão sobre o tema nas aulas conciliares, entretanto, foram marcados por inúmeras contendas e conflitos teóricos. O *Coetus Internationalis Patrum*, grupo da minoria encabeçado por Mons. Marcel Lefebvre, se moveu em vista de não aprovar o texto, já que o entendiam como uma perspectiva que se movia contra a tradição da Igreja. Esta proposta de comunicação visa apontar brevemente alguns pontos do documento escrito pelo maior opositor do concílio, Mons. Marcel Lefebvre, intitulado *Les 39 dubia sua la déclaration conciliare sur la liberté religieuse*.

Palavras-chave: Marcel Lefebvre. Liberdade religiosa. Declaração *Dignitatis Humanae*.

1 O Concílio Vaticano II: Alguns Significados

O Concílio Vaticano II (1962-1965) foi um evento fundamental da Igreja católica contemporânea e a dinâmica do catolicismo atual não pode ser compreendido sem situá-lo historicamente.

Pensando como evento “para fora”, o concílio está intimamente ligado com necessidades pragmáticas da instituição no que tange o convívio com a diversidade e sua maior plausibilidade na esfera pública ocidental. O movimento “para fora” está relacionado com uma perspectiva teológica interna que relê e interpreta as fontes patrísticas da Igreja.

O concílio pode ser considerado um movimento de despressurização entre a Igreja e os valores modernos. Nota-se que, ao mesmo tempo em que a instituição reafirma sua doutrina tradicional, ela desinflaciona sua linguagem monovalente, sem retomar de maneira evidente suas lutas, por exemplo, contro o comunismo e o liberalismo. Não se encontra entre os documentos proclamados nenhum zelotismo proselitista, suprematista ou exclusivista. O

¹ Professor e pesquisador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

tema do diálogo, da escuta e do encontro perpassa todo o evento e ampla hermenêutica no período posterior. Pode-se dizer que o Vaticano II faz parte de um processo de desradicalização, destensionamento e dessuprematização no que tange a perspectiva católica no cenário público.

A Igreja ingressa na época pós-imperial ou, como queria o teólogo dominicano francês do concílio Marie-Dominique Chenu, na era pós-constantiniana, e isso, nos parece, de maneira irreversível, restando apenas grupos sectários e radicais menores, saudosos de uma Idade de Ouro (Idade Média), que nunca existiu. Mas que, no entanto, conseguem se fazerem sentir no cenário religioso atual.

Estes grupos representam uma reação à perda da ideia de supremacia católica. Uma espécie de inflamação de um corpo que não apresenta mais os recursos imunológicos capazes de fazer frente às forças desestruturantes. Esta perda foi sentida duramente por eles, recalcitrantes buscadores de uma ontologia intransponível a partir de uma compreensão da tradição que tem o magistério do século XIX como ponto fundamental. O que levou à radical negação de uma Igreja mais “adaptada” aos tempos atuais. De máximos defensores da Igreja romana e seus ensinamentos, tornam-se os seus maiores críticos com o concílio e seus efeitos esperados e inesperados. Aquela Igreja, Romana, das pompas imperiais, da suntuosidade de um pleno poder inquestionável, da certeza da perdição para aqueles que não gozavam de sua comunhão, não poderia nunca deixar existir.

2 O *Coetus* Como Anti-Concílio Do Diálogo

Marcel Lefebvre, o bispo rebelde, como ficou conhecido, já que levou sua recusa do concílio ao limite da excomunhão em 1988 pelo então prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Joseph Ratzinger, é fruto de uma forte formação romana que se deu no início do século XX. Roma, entre os escombros do mundo cristão, se via como a única força capaz de conter o avanço do valores modernos que desagrega o Ocidente, principalmente aquele da liberdade religiosa tantas vezes condenada pelo Magistério ultramontano. Nada mais do que “liberdade para o erro”, como falava o papa Gregório XVI na primeira metade do século XIX.

O *Coetus Internationalis Patrum*, grupo de padres que compartilhavam tendências antimodernas, reuniu aqueles padres conciliares que se moviam na busca de conter o ímpeto reformista e progressista. Formava-se na esteira da lógica de grupos que se constituiu no desenrolar dos debates conciliares. A busca de influenciar a massa dos votantes nas congregações gerais (assembleias que aconteciam as discussões) era um imperativo que movia não só esses padres, mas todos os grupos que buscavam influenciar os trabalhos. O *Coetus* foi a

tentativa de construir uma espécie de muro frente às forças desagregadoras do catolicismo tridentino, nascido especialmente como reação à revolução de Lutero.

Os cabeças-pensantes do grupo foram, principalmente, além de Marcel Lefebvre, os brasileiros Antonio de Castro Mayer (bispo de Campos dos Goytacazes, RJ) e Geraldo de Proença Sigaud (arcebispo de Diamantina, MG). Em torno deles giravam 250 bispos, que ora com eles votavam, ora se afastavam. Muitos temas moviam o grupo: a questão litúrgica, ecumenismo, diálogo inter-religioso e, particularmente interessante para este GT, a questão da liberdade religiosa. Esse foi um dos temas mais candentes não só para o grupo, mas para todo o concílio, já que inseria uma clara cesura no magistério eclesiástico que se consolidou do século XIX até Pio XII.

3 O Debate Sobre A Liberdade Religiosa

As intervenções dos bispos antimodernos sobre a questão da liberdade religiosa tocavam sempre na mesma tecla: a impossibilidade da Igreja permitir o “direito ao erro” bem como entendido pelo *Syllabus errorum modernorum* e outros documentos da Igreja do século XIX. A intervenção de Ruffini, um dos padres do *Coetus*, resume bem a perspectiva do grupo em torno do tema:

“é necessário distinguir a liberdade física ou psicológica da liberdade moral. Só a última diz respeito à verdade. Como a verdade é uma só, também uma só é a verdadeira religião à qual unicamente compete por si o direito santo e inviolável à liberdade” (KLOP V, p. 20).

Ao tratar da relação do Estado e da Igreja, tendo essa como a “verdadeira-religião”, conclui: “As autoridades civis têm a obrigação de prestar o devido culto a Deus e, dentro dos limites permitidos pelas circunstâncias, têm o dever de defender, de ajudar e de favorecer a religião” (KLOP V, p. 20). O prefeito do Santo Ofício, o cardeal Alfredo Ottaviani, outro padre que tinha muitas posições semelhantes ao núcleo duro do *Coetus*, em 17 de setembro, também lança uma dura crítica ao esquema: “Não há igualdade entre verdadeiro e falso, entre consciência errônea e consciência reta [...] Deve-se distinguir a coação física da coação moral e da obrigação. Esta última é imposta por Deus e pela Igreja” (KLOP V, p. 34). Esse era o tom normalmente exarado das intervenções dos padres do *Coetus* e de seus simpatizantes concernentes ao tema da liberdade religiosa no concílio.

4 As Dubia Sobre A Declaração *Dignitatis Humanae* De Marcel Lefebvre

As perspectivas levadas à discussão pelos padres do *Coetus* no concílio, são repetidas e aprofundadas em documento escrito por Lefebvre no início de 1985. Enquanto a maioria dos bispos do núcleo duro do grupo aceitaram o concílio, mesmo a contragosto, realizando uma recepção seletiva de suas determinações, o bispo francês foi radicalizando sua posição nas décadas posteriores ao encerramento do concílio.

Assim, o documento importante sobre a compreensão de Lefebvre, e também de certa sensibilidade católica antimoderna e intransigente, é o intitulado *Les 39 dubie sur la déclaration conciliaire sur la liberte religieuse*, enviado pelo prelado à Congregação para a Doutrina da Fé em 1985.

O texto, de por volta 50 páginas, traz as principais questões de Lefebvre ao documento conciliar. Dividia-se em duas partes: a primeira tratando da “Doutrina tradicional sobre a liberdade religiosa” e a segunda trazendo as questões de Lefebvre sobre o documento. Lefebvre visa lançar uma ampla objeção ao decreto *Dignitatis humanae* a partir de posições conhecidas por aqueles com quem compartilhou suas preocupações. A perspectiva de complô² que lança sobre o concílio já aparece no início do texto. Segundo ele, o texto foi fruto do desejo de grupos anticatólicos, como a *B'nai-B'rith* de Nova York, que chama de “franco-maçônico judeu” e do Conselho de Igrejas de Genebra.

O ponto XVII, intitulado “La tolerance religieuse”, traz os elementos principais para se compreender a posição de Lefebvre. A ideia central é de que a Igreja poderia aceitar, no extremo, a ideia de tolerância, mas jamais, na esteira dos documentos magisteriais citados por Lefebvre (Pio IX, Leão XIII, Pio X, alguma coisa de Pio XII), a liberdade religiosa, ou seja, a “liberdade para o erro”.

Eis alguns dos pontos do trecho que devem ser analisados com mais cuidado a fim de delinear-mos a perspectiva de Lefebvre:

- A Igreja considera como estado “normal” de uma sociedade, a saber uma sociedade católica e um Estado católico. Mesmo esta doutrina não sendo aplicado às cidades pluralistas ou não-católicas, ela continua sendo a doutrina católica. Trata-se da tolerância do mal (mal moral ou erro religioso)
- O mal jamais deve ser tolerado, pois se opoa ao bem, tanto dos indivíduos, quando da sociedade e da Igreja. Não querer impedir o mal, toda vez que possível, é contra

² Em documento ainda inédito sobre a atuação da TFP no concílio em 1962, grupo católico conservador brasileiro que deu suporte logístico aos padres do *Coetus*, já é possível observar que a perspectiva do complô está presente. Falam algumas vezes sobre a atuação da maçonaria, da KGB

contra o plano do governo divino, tornando a vida mesma impossível.

- A tolerância se impõe ao homem pela natureza mesma das coisas: é um fato natural. Mas é preciso dizer que tolerar o mal não significa o aprovar.
- A tolerância é um fato da natureza; às vezes o mal não deve ser tolerado; às vezes o mal deve ser tolerado ³
- O dever de reprimir o mal não se impõe de maneira geral, mas somente em certas circunstâncias determinadas. O dever de tolerância também se impõe em circunstâncias precisas;
- Face ao mal moral (ou ao erro), a atitude que é sugerida “per se” é a repressão, ao passo que a tolerância é sugerida “per accidens” (por acidente);
- O mal resta sempre em si um mal, “per se”, a privação de um bem, sendo objeto de repressão; é apenas por acidente que o mal é um “mal menor” que deve ser tolerado. É por acidente que o mal é tolerado;
- Na Igreja, a não-tolerância se impõe cada vez que a fé ou a via da graça dos fieis estão ameaçadas;
- Na sociedade civil, a repressão do mal moral é um dever do Estado a fim de assegurar o bem comum. E a repressão do erro religioso se impõe ao Estado, seja em título do bem comum a garantir, seja em função ministerial da Igreja, para promover respectivamente o bem da cidade, o bem da igreja e das almas;
- Dever da tolerância, especialmente da tolerância religiosa: a) O princípio: o Estado pode e mesmo deve tolerar o mal ou o erro cada vez que a tolerância pode concorrer a um bem maior; ⁴
- Circunstâncias particulares justificam a tolerância. A tolerância se justifica no caso

³ Pie XII: “*Nous avons invoqué tantôt l'autorité de Dieu. Bien qu'il lui soit possible et facile de réprimer l'erreur et la déviation morale, Dieu peut-Il choisir dans certains cas de “ne pas empêcher” sans entrer en contradiction avec son infinie perfection? Peut-il se faire que, dans des circonstances déterminées, Il ne donne aux hommes aucun commandement, n'impose aucun devoir, ne donne même aucun droit d'empêcher et de réprimer ce qui est faux et erroné? Un regard sur la réalité autorise une réponse affirmative. Elle montre que l'erreur et le péché se rencontrent dans le monde dans une large mesure. Dieu les réprouve; cependant, il leur permet d'exister. D'où l'affirmation: l'erreur religieuse et morale doit toujours être empêchée quand c'est possible, parce que sa tolérance est en elle-même immorale, ne peut valoir dans un sens absolu et inconditionné. D'autre part, même à l'autorité humaine, Dieu n'a pas donné un tel précepte absolu et universel, ni dans le domaine de la foi ni dans celui de la morale. On ne le trouve ni dans la conviction commune des hommes, ni dans la conscience chrétienne, ni dans les sources de la révélation, ni dans la pratique de l'Eglise. Sans parler, ici, d'autres textes de la Sainte Ecriture qui se rapportent à cet argument, le Christ, dans la parabole de la zizanie, a donné l'avertissement suivant: “Dans le champ du monde laissez croître la zizanie avec la bonne semence, à cause du froment”. Le devoir de réprimer les déviations morales et religieuses ne peut donc être une norme ultime d'action”.* (Pie XII, Allocution “*Ci riesce*”, PIN. 3040)

⁴ *Le devoir de réprimer les déviations morales et religieuses ne peut donc être une norme ultime d'action. Il doit être subordonné à des normes plus hautes et plus générales qui, dans certaines circonstances, permettent et même font peut-être apparaître comme le parti le meilleur celui de ne pas empêcher l'erreur, pour promouvoir un plus grand bien”.* (Pie XII, *Ci riesce*, PIN. 3040).

aonde para se promover um bem maior ou evitar grande mal, tanto na Igreja como na sociedade civil – cooperação civil e coexistência pacífica dos cidadãos de religiões diferentes, por exemplo.

- Se a tolerância privada é suficiente, não há lugar para uma tolerância pública, nem liberdade de propaganda do mal moral ou erro religioso;
- Cita como bom exemplo o artigo 6 do “Fuero de los Espanoles” (8 leis fundamentais do *franquismo* – 1945): “a profissão e a prática da religião católica, que é a religião do Estado espanhol, goza de proteção oficial. Ninguém será perturbado no exercício provado de seu culto. Não serão permitidos cerimoniais nem manifestações exteriores que não sejam aqueles da religião oficial”
- A tolerância é um dever de prudência política em vistas do bem comum, e também um dever de caridade em direção aos dissidentes religiosos, mas em nenhum caso um dever de justiça para o mal (“A tolerância do mal, que pertence aos princípios da prudência política, deve ser rigorosamente circunscrita – *Libertas*, Leão XIII)
- A tolerância dos cultos errôneos pode ser um dever do estado não de maneira “per se”, nem de maneira geral, mas “per accidens” e em circunstâncias particulares. Tolerar uma cultura errônea não é jamais acordar um direito aos seus adeptos.

Breves considerações conclusivas

Observamos que as perspectivas de Lefebvre sobre a questão da liberdade religiosa nos oferece elementos importantes não apenas para compreender as posições do intransigentismo católico, mas também a visão do magistério do século XIX. Defende a tolerância religiosa no limite, quando a necessidade de um bem, como a convivência pacífica, é exigida. No entanto, recusa a ideia de liberdade religiosa, que está na gênese do pensamento liberal, condenado pela Igreja ultramontana. No desenvolvimento do estudo pretendemos aprofundar a sua análise e também as respostas a Lefebvre, dadas pelo então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, o cardeal Joseph Ratzinger.

Referências

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. **Concílio Vaticano II**. Quarta Sessão (Set.-Dez. 1965) v. V. Petrópolis: Vozes, 1966.

LEFEBVRE, MARCEL. **Les 39 dubia sua la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse**. Mimeo.

O cristão e a desobediência ao tirano: o caso Bonhoeffer

Carlos Campelo da Silva¹

RESUMO

O objetivo desta comunicação é refletir acerca da possibilidade e até mesmo do dever do cristão em resistir ao tirano. Falaremos aqui especialmente daquelas circunstâncias nas quais o respeito e o cuidado pelas vidas humanas são colocados de lado por interesses arbitrários. Para tanto, nos concentraremos em um dos momentos mais sombrios da história: o período do regime nazista, onde milhares de Judeus, além de ciganos e homossexuais foram perseguidos e executados. Momento em que muitos cristãos foram omissos, ou pior, associaram-se aos nazistas formando a Igreja Nacional do Reich. Diante de tal conjuntura houve reações por parte daqueles que percebiam os desvios dos “Cristãos Alemães” dos princípios Bíblicos e das confissões históricas do protestantismo. Assim, em 1934, houve um sínodo independente em Barmen, de onde surgiu uma confissão de fé que ficou conhecida como declaração de Barmen e também originou o movimento que ficou conhecido como: Igreja Confessante. Um dos líderes desse movimento foi o pastor Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Bonhoeffer se posicionou desde o início contra o regime nazista e foi além do movimento confessional, para ele não bastava apenas confessar, era preciso agir. Desse modo, o teólogo alemão participou ativamente na resistência contra o nazismo, sendo enforcado por alta traição em 09 de abril de 1945. Desse modo, essa comunicação visa contribuir para o pensamento acerca da legitimidade do cristão em agir contra o tirano e em favor daqueles que são espoliados de seus direitos: “Erga a voz em favor dos que não podem defender-se’ (Pv. 31.8). quem reconhece na igreja de hoje, que essa é a menor das exigências a nós feitas pela Bíblia nestes tempos?”.

Palavras Chave: Cristianismo. Nazismo. Resistência ao Tirano. Dietrich Bonhoeffer.

Introdução

O tema da desobediência civil ou resistência às autoridades, de acordo com Silvestre (2003, p. 13) vem sendo tratado desde a Grécia antiga, entretanto, essa comunicação pretende tratá-lo no âmbito da cristandade. E neste contexto tais expressões podem soar estranhas, “o assunto pode parecer explosivo, prejudicial e até proibido”. Alguns resistem até mesmo o termo resistir. Assim, duas posturas têm sido mais frequentes quando se trata da relação da igreja com o Estado. Na primeira observa-se uma adesão completa por parte da igreja ao poder estatal. A igreja subordina-se até no que tange as questões relacionadas a doutrina e fé. Na segunda a igreja opta pela invisibilidade temendo a perseguição e a coerção que o Estado exerce vez ou outra contra a igreja (CALDAS, 2015, p. 14). Desse modo, as opções geralmente

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

são ou pela submissão ou o silêncio.

É possível pensarmos em outra postura por parte da igreja em sua relação com o Estado? É legítimo o cristão desobedecer a autoridade constituída? A esta última pergunta muitos provavelmente responderiam com um retumbante não! Uma vez que à luz de Romanos 13, parece não existir outra possibilidade que não a obediência às autoridades, pois neste texto Paulo afirmou:

Toda pessoa esteja sujeita às autoridades superiores, pois não há autoridade que não venha de Deus. As autoridades que há foram ordenadas por Deus. Por isso quem resiste à autoridade resiste à ordenação de Deus, e os que resistem trarão sobre si mesmos condenação (Rm. 13:1-2).

Mas quando essa autoridade abusa de seu poder deve ainda o cristão submeter-se? O direito de resistir ao tirano é antigo. Osvaldo Hack (2003, p. 10), lembra-nos que na “época dos profetas bíblicos, os tiranos eram duramente criticados por extrapolar o princípio da autoridade constituída”. O autor é enfático ao afirmar que: “quando o governo civil proíbe aquilo que Deus exige ou exige aquilo que Deus proíbe os cristãos não devem submeter-se, e alguma forma de desobediência civil se torna inevitável”.

A fim de buscarmos subsídios para refletirmos acerca da possibilidade ou mesmo do dever do cristão em desobedecer ao tirano, concentraremos a nossa reflexão a partir de agora no regime nazista e na postura da igreja. Além disso, observaremos a postura do pastor Dietrich Bonhoeffer.

1 Ascensão de Hitler

Adolf Hitler se tornou o chanceler da Alemanha em 30 de Janeiro de 1933. “A terra de Goethe, Schiller e Bach seria agora liderada por alguém que vivia com loucos e criminosos e que muitas vezes era visto em público com um chicote nas mãos” (METAXAS, 2011, p. 152). Vale dizer que Hitler foi eleito de forma democrática, porém como salienta Metaxas (2011, p. 164), com as ferramentas democráticas a democracia seria assassinada, e a ilegalidade se tornaria “legal”. O poder bruto governava, e seu único objetivo real era destruir todos os outros poderes, com exceção de si mesmo.

Só para ter uma ideia, desde 1920, isto é, treze anos antes de Hitler chegar ao poder, a legenda de seu partido, o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães, tinha entre as principais teses de seu programa de governo: “o pangermanismo, o antissemitismo,

o não-cumprimento do tratado de Versalhes², a nacionalização da indústria e da cultura, e a reforma nacionalista da escola” (SILVEIRA, 2015, p.25). Ainda de acordo com Silveira (2015, p. 26):

O partido pregava a construção de um Estado-Nação totalitário, calcado na hierarquia racial, na disciplina coletiva e na lealdade a pátria, esta entendida como lealdade ao estado nazista, como valor supremo. O princípio elementar da ética nazista era o interesse público acima dos interesses particulares. As individualidades e os agrupamentos existiam apenas como células e tecidos de um organismo hierárquico maior do que eles. Por conseguinte só se legitimavam caso estivessem a serviço do corpo social. E só podiam estar se portassem o que os nazistas diziam ser o “sangue germânico”. Caso contrário, deveriam ser dominados ou, no caso dos judeus, aniquilados. O interesse público não era entendido como uma média ponderada dos interesses e agrupamentos sociais, culturais, econômicos e religiosos que formavam a nação alemã, e sim como vontade do Estado-nacional socialista, especialmente de seu Führer, Hitler.

E quando o partido chegou ao poder essas ideias não demoraram pra serem colocadas em prática. De fato, surpreende a velocidade e o alcance entre aquilo que os nazistas pretendiam e o que puseram em prática por toda a sociedade alemã. Sob o sistema chamado *Gleichaltung* (sincronização), o país seria totalmente reordenado de acordo com os intentos do nacional socialismo (METAXAS, 2011, p. 165). E isto também incluía a igreja. A seguir veremos como Hitler astutamente conseguiu que a igreja alemã deixasse de ser igreja de Cristo, para tornar-se igreja do Führer, isto é, a igreja do Anti-Cristo³.

2 Os “Cristãos Alemães”

Embora seja evidente que Hitler não era um cristão, isso não ficou de início muito claro para algumas pessoas na Alemanha, inclusive para alguns pastores. Segundo Metaxas (2011, p. 180), se Hitler não era cristão ele também não era abertamente anti-cristão, ele era, isto sim, um pragmático absoluto. Hitler aprovava o que o ajudava a engrandecer o poder e o que impedia recebia a sua reprovação. Desse modo, muitos pastores acreditavam que Hitler estava ao lado deles, especialmente pelas declarações pró-cristãs de seus primeiros dias na vida política. Em um discurso em 1922 ele chamou Jesus de “nosso maior herói ariano”. Uma

2 O documento formulado unilateralmente pelas potências vencedoras da Primeira Guerra Mundial, em 1919, no palácio de Versalhes, em Paris, e imposto a Alemanha, determinava, entre outros pontos, a dissolução do Estado-Maior, a redução do exército alemão para no máximo 100 mil homens, entre oficiais e soldados, a marinha para 15 mil, e que a nação alemã não poderia ter força aérea. Em termos geopolíticos determinava a entrega das colônias na África, Togo, Camarões e Sudeste Africano (atual Namíbia), de várias frações do território Alemão, e a proibição da união com a Áustria. A Alemanha perdeu cerca de 13,5% de seu território nacional e potencial econômico, e aproximadamente 10% de sua população (ALMEIDA; RIBEIRO-JUNIOR apud SILVEIRA, 2015, p. 26).

3 A referência ao Anticristo aqui, segue a compreensão desenvolvida por Ricardo Gouvêa em seu livro *O Anticristo na Bíblia e na História* (2011), onde o autor defende uma compreensão mais ampla do conceito de Anticristo a qual denominou: Anticristo Diático Trimodal. Segundo Gouvêa (2011, p. 21): “Falar de um anticristo diático trimodal significa falar do anticristo como uma realidade que envolve três modos de existência (ou de manifestação) e duas atitudes (ou modos de atuação efetiva)”. Desse modo, o autor considera em sua obra os diferentes aspectos Bíblicos do conceito, isto é, “o anticristo como uma entidade escatológica única e específica (1 João 2:18), o anticristo plural e social (1 João 2:22), o anticristo como um princípio abstrato e espiritual (1 João 4:3), o anticristo como tirano perverso (Daniel 7:12) e o anticristo como falso cristo (Mateus 24:24). Ao refletir sobre a expressão “O espírito do anticristo presente agora no mundo (1 João 4:3) desenvolve a seguinte conclusão: que nesta perspectiva o Anticristo: “Indica todo espírito de oposição a Cristo presente de forma abstrata na religião, política, cultura, filosofia, ciência e ética: um princípio maligno que está por trás de tudo que é anticristão, todas as obras das trevas (GOUVÊA, 2011, p. 429-430).

ideia absurda, é claro, entretanto, não foi percebida dessa forma por muitos líderes protestantes que nutriam grandes expectativas em relação a Hitler. Vale destacar algumas das mais entusiasmadas declarações de algumas lideranças:

Hermann Grüner proclamou: “o tempo se cumpriu para o povo alemão em Hitler. É por causa de Hitler que Cristo se tornou efetivo entre nós. Portanto o nacional-socialismo é o cristianismo positivo⁴ em ação”. O deão da catedral de Magdeburgo, referindo-se às bandeiras nazistas expostas em sua igreja, afirmou: “As suásticas em torno do altar irradiam esperança – esperança de que o dia finalmente está prestes a raiar”. O pastor Julius Leutheuser acrescentou que “Cristo veio até nós através de Adolf Hitler. Uma versão nazista do hino “noite feliz” dizia: “noite de paz, noite santa, tudo está calmo, tudo está luminoso, só o chanceler, tenaz na luta, vela pela Alemanha noite e dia, sempre a pensar em nós” (MATOS apud SILVEIRA, 2015, p. 53).

Mas se tais declarações são um disparate, o pior ainda está por vir. Entre os apoiadores e admiradores de Hitler constituiu-se um grupo chamado de “Os Cristãos Alemães”. O líder mais expressivo deste movimento era Ludwig Müller, que logo seria indicado por Hitler para ser o bispo da Igreja Nacional do Reich, isto é, as igrejas protestantes seriam institucionalmente unificadas e o bispo teria poderes semelhantes aos de Hitler. Desse modo, ficaria mais fácil para o Estado controlar e interferir no funcionamento do protestantismo majoritário (SILVEIRA, 2015, p. 65).

A historiadora Doris Bergen (apud Metaxas, 2011, p. 187), em seu livro: *A cruz distorcida: o movimento cristão alemão do Terceiro Reich*, afirma que: “os cristãos alemães pregavam o cristianismo como polo oposto do judaísmo, Jesus como líder anti-semita, e a cruz como símbolo de guerra contra os Judeus”. Os cristãos alemães queriam eliminar o antigo testamento da bíblia, pois o consideravam judaico em demasia. Em 1939 eles fundaram o “Instituto de Investigação sobre a eliminação da Influência Judaica na Vida Alemã”. Sua atitude foi a de “cortar e colar” em relação à bíblia, extirpando qualquer trecho aparentemente judeu ou não alemão. Um de seus líderes, George Schneider, chamou o Antigo Testamento de “astuta conspiração judaica”. Disse mais: “para o forno com a parte da Bíblia que glorifica os judeus; desse modo, chamas eternas consumirão a ameaça ao nosso povo”. De acordo com Metaxas os esforços dos Cristãos Alemães se tornavam cada vez mais ridículos:

Algumas vezes falavam do batismo não como batismo para o corpo de Cristo, mas para a comunidade do *Volk*, para a visão de mundo do Führer. A comunhão apresentava outras complicações. Um pastor explicou que o pão simbolizava “o corpo da terra que, firme e forte, mantém-se fiel ao solo alemão”, e o vinho representava o “sangue da terra”. Não enxergavam paganismo nenhum nisso (METAXAS, 2011, p. 189).

Um dos fatores que causou mais conflitos na igreja foi a complacência dos líderes religiosos em considerar o parágrafo ariano. O parágrafo Ariano consistia numa série de decretos de lei, que foram anunciadas cinicamente como a “restauração do Serviço Civil”, ele determinava que os funcionários do governo deveriam vir do “estoque ariano”; todo indivíduo de descendência judaica perderia o seu emprego (METAXAS, 2011, p. 165, 166). Desse modo, a aceitação dos Cristãos Alemães do parágrafo ariano impediria que pastores, mesmo os já ordenados, que possuíssem origem judaica de servirem como ministros (METAXAS, 2011, p. 202).

3 Dietrich Bonhoeffer E A Resistência Ao Tirano

Diante do caos e da catástrofe anunciada, mas que de início não era percebida por muitos dessa forma, um jovem teólogo já se posicionava contra o regime nazista e sentia cada dia mais fortemente o seu dever de alertar as pessoas a respeito do que se aproximava, seu nome era Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Nas palavras de Éric Metaxas (2011, p. 134) “Era como se, de um carvalho resistente, em cuja sombra famílias faziam piqueniques e em cujos galhos as crianças se balançavam, ele pudesse ver a sua podridão interna, prestes a cair e matar todos eles”.

Dois dias após Hitler ter se tornado o chanceler da Alemanha, Bonhoeffer então com 26 anos fez um discurso em uma estação de rádio com o seguinte título: “A geração mais jovem alterou o conceito de liderança”. Tratava do problema fundamental da liderança de um Führer, explicando como é inevitável que tal líder se transforme num ídolo, um falso messias. Antes que pudesse concluir, seu discurso foi interrompido no ar (METAXAS, 2011, p. 153).

Ao saber que o parágrafo ariano entraria em vigor a partir do dia 07 de abril, Bonhoeffer se apressou em agir, e sua primeira ação foi escrever um ensaio chamado: *A igreja e a questão judaica*. Nele, Bonhoeffer abordou a questão da atitude de igreja para com o Estado. O autor afirma que a igreja não tem divergências com o Estado, quando o Estado age como Estado, porém ele acrescenta que a igreja desempenha um papel vital para o Estado, que é o de questionar continuamente o Estado. De acordo com Bonhoeffer:

[A igreja deve] “questionar continuamente o Estado quanto a se sua ação pode ser justificada como uma legítima ação do Estado, ou seja, uma ação que produza a lei e a ordem, e não a ilegalidade e a desordem”. Em outras palavras, é o papel da igreja ajudar o Estado a ser Estado. Se o Estado não cria uma atmosfera de lei e ordem, como a Escritura diz ser preciso, é então o trabalho da igreja chamar a atenção do Estado para essa falha. E se, por outro lado, o Estado cria uma atmosfera de lei e ordem excessiva, é papel também da igreja chamar a atenção do Estado a esse respeito (METAXAS, 2011, p. 168).

As duas próximas teses desenvolvidas por Bonhoeffer foram ainda mais longe. Na

segunda ele afirmou que era dever da igreja ajudar as vítimas da ação do Estado, afirmou que a igreja “tem uma obrigação incondicional com as vítimas de qualquer ordem da sociedade, mesmo que elas não pertençam a comunidade cristã”. E aqui fica claro que ele se referia aos Judeus que naquele momento sofriam com a perseguição por parte do Estado (METAXAS, 2011, p. 169).

E a terceira maneira que a igreja deve agir em relação ao Estado, disse: “consiste em não apenas fazer um curativo nas vítimas da roda, mas colocar uma trava na roda em si”. Ainda que a tradução desse trecho seja imprecisa. O que ele quis dizer, é que às vezes não basta apenas ajudar os oprimidos pelas más ações do Estado; em alguns momentos a igreja deveria agir diretamente contra o Estado para impedi-lo de perpetrar o mal. Essa condição existe, disse: “se o Estado forçar a exclusão dos judeus batizados de nossas congregações”.

Resumindo, as três conclusões de Bonhoeffer são: que a igreja deve questionar o Estado, que a igreja deve ajudar as vítimas do Estado e se necessário, a Igreja deve trabalhar contra o Estado. Com o tempo ele mesmo cumpriria as três (METAXAS, 2011, p. 170). Encerramos essa comunicação com o fragmento de uma carta enviada por Bonhoeffer quando ele estava em Londres. Na carta ele cita o versículo de provérbios 31:8 “Erga a voz em favor dos que não podem defender-se”. E em seguida questiona: “quem reconhece, na igreja de hoje, que essa é a menor das exigências a nós feitas pela Bíblia nestes tempos?” (BONHOEFFER apud SLANE, 2007, p. 387).

Referências

BÍBLIA DE REFERÊNCIA THOMPSON. São Paulo: Vida, 2002.

CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. Prefácio. In: SILVEIRA, Julio César. **Igreja:** vocação para a desobediência – uma leitura da declaração de Barmen feita a partir da teologia de Karl Barth. Curitiba: Prismas, 2015.

HACK, Osvaldo Henrique. Prefácio. In: SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino e a resistência ao estado.** São Paulo: Mackenzie, 2003.

METAXAS, Eric. **Bonhoeffer:** pastor, mártir, profeta, espião. Tradução Daniel Faria. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

SILVEIRA, Julio César. **Igreja:** vocação para a desobediência – uma leitura da declaração de Barmen feita a partir da teologia de Karl Barth. Curitiba: Prismas, 2015.

SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino e a resistência ao estado.** São Paulo: Mackenzie, 2003.

SLANE, Craig. **Bonhoeffer, o mártir:** responsabilidade social e compromisso cristão moderno. Tradução Ermirson Justino. São Paulo: Vida, 2007.

O dispositivo da veste, entre a “peleja” e o linho branco.

Mariana Pfister¹

RESUMO

Na arqueogenealogia da *oikonomia*, Giorgio Agamben aponta como esse termo grego transformou-se em um dispositivo altamente promissor mediante a formatação da dogmática trinitária. O emprego da *oikonomia* amalgamou as discussões sobre as três pessoas da trindade, mas também permitiu a criação de uma dolorosa fratura: a dissociação entre o ser de Deus e sua práxis, sua ação governativa do mundo. Essa cesura entre ser e ação, essência e operação forjou toda a experiência histórica da qual somos tributários. Outro dispositivo teológico apresentado pelo pensador, é aquele que articula veste e nudez, em que o teólogo Erik Peterson por uma *Teologia das Vestes*, faz a relação imediata entre nudez e pecado. O dispositivo da veste como operante da rede da *oikonomia*, coloca em jogo a clara relação de dominação entre vestido e desvestido, garantindo práticas de soberania e precipitando a vida humana à condição de *bando*. Por outro lado, Agamben apresenta em *Altíssima Pobreza* o *habitus* do monge, o qual não remete simplesmente ao cuidado do corpo, mas é sobretudo a sua *morum formula*, “exemplo de um modo de vida”, ou seja, o paradigma monástico torna inoperoso o dispositivo da veste, além de findar a contraposição entre o ser e sua ação. Ao estabelecer relações entre as obras *O Reino e a Glória*, *Nudez e Altíssima Pobreza*, do filósofo hodierno, esta comunicação tem por finalidade contribuir nas reflexões acerca dos dispositivos de poder (*oikonomia*, *veste*) os quais, são apresentados como *assinaturas teológicas*, orientando, determinando opiniões e discursos nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Palavras – chave: *oikonomia*. dispositivo. nudez.

O pensador contemporâneo Giorgio Agamben investiga, na trilha de Michel Foucault, a forma e a finalidade em que o poder foi concebido no Ocidente. Ao realizar uma arqueologia terminológica, ele busca desvendar a própria genealogia do poder, construindo o que ele intitulou Projeto *Homo Sacer*. O pensador situa o paradigma do estado de exceção na soberania contemporânea com a tese central de que tanto o Estado moderno quanto o contemporâneo ergueram-se sobre a violência – o *bando soberano* – e que na formação dos Estados Constitucionais está a gênese do estado de exceção: uma liberalidade que, a partir mesmo da lei, transborda os seu próprios limites.

Em *O Reino e a Glória*, o pensador italiano resgata e investiga os primeiros séculos da teologia cristã, dando certa continuidade às evidências deixadas por Foucault quanto a relação originária entre as técnicas governamentais do pastoreio cristão, e o modelo de governo político configurado mais adiante. Para o pensador francês tanto o pastoreio cristão como o “governo dos homens” compartilham a ideia de uma *oikonomia*, em outras palavras,

¹ Mestranda em Ciências da Religião na PUC-Campinas. Bolsista FAPESP – processo número 2017/12524-5 (agradecimentos à FAPESP pelo financiamento a esta pesquisa). Email: marianapft@hotmail.com

o governo pastoral e a política são colocados dentro de um paradigma econômico. Seguindo esse diagnóstico, é que Agamben propõe trazer à luz as implicações teológicas do termo *oikonomia*, aparentemente ignoradas por Michel Foucault. Agamben se propõe a explicar melhor o que o pensador francês iniciou, expandindo os limites acerca da “governabilidade” ou o “governo dos homens” no ocidente, analisando, por esse motivo a Trindade. Na formulação do dogma trinitário reside a ideia de *oikonomia* dada, justamente, na forma de um governo pastoral.

Em sua pesquisa sobre o termo *oikonomia*, faz um resgate dos antigos textos apostólicos até sua consolidação como operador estratégico - permitindo uma provisória conciliação da trindade com a unidade divina. A construção desse paradigma resolve, por um lado, o problema da unidade do ser e pluralidade de ações, ontologia e história, organização interna da divindade e história da salvação. Mas, por outro lado, este paradigma permitirá pensar em um novo modo do entrecruzamento entre a teologia e a política, ou seja, a complexa relação entre reino (Deus) máxima dignidade, transcendente e sem ocupação – e o governo – a atividade imanente de um demiurgo ocupado com a administração das coisas mundanas. Essa cisão entre Reino e Governo está presente, segundo Agamben, no problema da *oikonomia* trinitária, o qual divide Deus entre seu ser e sua práxis.

O conceito de *oikonomia* é o operador estratégico que, antes da elaboração de um vocabulário filosófico apropriado, que só ocorrerá no decurso dos séculos IV e V, permite uma conciliação provisória da trindade com a unidade divina. Assim, a primeira articulação do problema trinitário acontece em termos “econômicos”, e não metafísico-teológicos, e, por esse motivo, quando a dogmática niceno-constantino-pla alcança sua forma definitiva, a *oikonomia* desaparece progressivamente do vocabulário trinitário para se conservar apenas no da história da salvação. (AGAMBEN, 2009, p. 37.)

Ao apontar a fratura existente na dogmática trinitária, o pensador afirma que na tentativa dos teólogos em estancar a cesura no ser de Deus (Deus uno e trino), formularam estrategicamente por meio do dispositivo *oikonomico*, a doutrina trinitária. Esse artifício deveria suturar tal separação, entretanto, eis que uma nova fratura reaparece - a cisão entre o ser de Deus e sua ação no mundo, sendo esse o grande legado que a teologia cristã deixou ao ocidente. Para o filósofo italiano, os Padres da Igreja ao formularem o dogma trinitário desejavam evitar a quebra do monoteísmo, afastando a ideia de “pluralidades de pessoas divinas”, o que resultaria claramente no politeísmo. Então, o termo *oikonomia* serviu, na história da Igreja, entre o segundo e o sexto século, para expressar uma certa pluralidade divina, mas não no plano do Ser de Deus, na ontologia, mas em sua práxis, no plano da *oikonomia*. Em outras palavras, essa cisão rendeu ao ocidente a clara separação entre o que se é e o que se faz (*opus operantum/opus operans; efetualidade/operatividade; reino/governo; política/economia*). Essa tensão resultante da duplicidade paradigmática, iniciada lá atrás com a teologia

cristã, é, justamente, a grande problemática de Agamben no projeto *Homo Sacer*, cuja saída vislumbrada é a desativação desses polos de tensões, profanando-os.

Na delicada construção da doutrina trinitária, Agamben argumenta que a cesura entre Deus e sua ação reafirmaram-se, resultando em duas grandes classes, ontologia das criaturas e a *oikonomia* dos dispositivos. *Oikonomia* como dispositivo, para o pensador, tem como significado um conjunto de práxis e saberes cujo objetivo é controlar, governar e orientar os gestos e os pensamentos dos homens para tudo aquilo que se supõe útil. Assim, no atual desenvolvimento do capitalismo, observa-se a proliferação dos dispositivos em igual medida ao aumento de processos de subjetivação, os quais cada vez mais mascaram a identidade pessoal. Para o pensador italiano, desde que apareceram os *homo sapiens*, já se pôde notar a existência dos dispositivos, mas não como hoje em que não se passa um só instante sequer sem que tais dispositivos não estejam em contato com os indivíduos, moldando-os, orientando suas ações. Desse modo, até mesmo o evento que produziu o homem na chancela *homo sapiens*, efetuou-se da fratura “que reproduz de algum modo a cisão que a *oikonomia* havia introduzido em Deus entre ser e ação. Esta cisão separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente[...]” (AGAMBEN, 2009, p. 43)

Outro conceito com o qual o pensador trabalha genealogicamente é a nudez. Nos ensaios que compõem a obra *Nudez* (2015) Agamben reflete sobre o tema afirmando que “a nudez, na nossa cultura, é inseparável de uma assinatura teológica” (AGAMBEN, 2015, p. 91), ou seja, é um conceito que assim como a *oikonomia* está enraizado na teologia cristã, remetendo-se sempre à esta marca originária.

A temática da nudez remonta-nos ao Paraíso edênico, no qual Adão e Eva, mesmo antes da queda, do pecado original, já estavam, segundo a teologia, cobertos por uma veste de graça – ela os envolvia como um traje glorioso, a chamada “veste de luz”. Agamben aponta o aparecimento da nudez em dois momentos marcantes: o primeiro na rápida entrecena da percepção da nudez e a confecção da tanga, e num segundo momento quando tiram as folhas de figueira para vestirem as túnicas. A “nudez só acontece por assim dizer, negativamente, como privação da veste de graça e como presságio da resplandecente veste de glória [...]” (AGAMBEN, 2015, p. 93). Nesse sentido, Agamben entende que a nudez de forma plena, só poderia acontecer, no inferno, “no corpo dos danados” e, é justamente por isso, que o cristianismo apresenta uma Teologia da Veste em detrimento à uma Teologia da Nudez.

Dialogando novamente com os escritos de Erik Peterson, Agamben o aponta como um dos “raros” teólogos modernos que ousou se debruçar sobre o tema nomeando-os de “Teologia da veste”. Ao fazer uma ligação direta entre nudez e pecado, Peterson afirma que antes da queda havia ausência de vestes, mas esta ainda não era a nudez. A nudez relaciona-se com o que a Escritura chama de “abertura dos olhos”, a qual ocorre imediatamente após o pecado. O homem existia para Deus, e seu corpo, mesmo sem veste, não estava nu; o homem estava envolto pela graça de Deus que agia, segundo Peterson, como uma veste. Na

ocorrência do pecado, o homem sai deste estado da graça divina, assumindo sua natureza, que agora está completamente visível: “o nu da pura corporeidade, o desnudamento da pura funcionalidade, um corpo ao qual falta toda nobreza, porque a dignidade última do corpo estava encerrada na glória divina perdida” (PETERSON *apud* AGAMBEN, 2015, p. 94). Nessa aparência feroz do corpo, da ‘nu corporeidade’, em que todos os signos sexuais se afluam, e, os olhos se abrem em decorrência do pecado, Agamben observa, que se antes do pecado já havia necessidade de cobrir o corpo humano com o véu da graça, então, isto significa que a ‘nua corporeidade’ existia junto da “inocente nudez paradisíaca [...] que o pecado, despindo a veste de graça, deixa impiedosamente aparecer”. Peterson elucida a conclusão de Agamben:

O homem foi criado desprovido de vestes – isso significa que ele possuía uma natureza particular, diferente da natureza divina – mas foi criado nessa ausência de vestes para ser coberto pelo traje sobrenatural da glória (PETERSON, *apud* AGAMBEN, 2015, p. 95)

Para Agamben, Peterson é bastante enfático ao deixar claro sua preposição de que a graça atuava como veste e a natureza humana como uma condição de nudez. Isto posto, toda problemática em torno da nudez revela-se num problema complexo, da relação entre natureza e graça. O que o pensador italiano deseja demonstrar, pelos próprios escritos petersonianos, é que na medida em que a teologia apresenta a natureza humana como uma antecedente necessitada de veste – a veste de graça, despida pelo pecado, “Isso significa que o pecado não introduziu o mal no mundo, mas simplesmente o revelou.” (AGAMBEN, 2015, p. 100). A nudez, ou a “nua corporeidade” é um resíduo imperfeito que constitui a criação, o qual veio à luz através do pecado, mas que já existia antes dele.

Na medida em que a teologia cristã prega o estado de graça vivido pelo homem antes do pecado, afirma-se em outras palavras, que o homem e a mulher tinham total controle sobre sua sexualidade e, após o pecado a nudez incontável dos órgãos genitais corrompeu a natureza, transmitindo essa mancha pela procriação. Com efeito, o sacramento do batismo existe para apagar o pecado original, daí o batizado usar a veste de linho branco em substituição a peliça, as vestes da vergonha. Essa pesada herança deixada pela cristandade aprisiona-se na oposição nudez-veste, a qual também atua como um verdadeiro dispositivo na contemporaneidade, para Agamben “A moda é a herdeira profana da teologia da veste, a secularização mercantil da condição edênica pré-lapsária.” (AGAMBEN, 2015, p. 116).

O dispositivo nudez-veste, trajado-nu, vestido-maltrapilho, reafirma-se cada vez mais nos dias de hoje numa intensa relação de poder. Ligado à rede da *oikonomia* que separa ser e práxis, o dispositivo nudez-veste continua separando o vivente de si mesmo, fazendo com que o traje seja mais importante que o ser já que, o traje não é apenas uma vestimenta, mas um instrumento de poder, em outras palavras o dispositivo nudez-veste carrega o aspecto

político, que se impõe como uma fronteira social: a toga, o terno e gravata, o jaleco, tecidos sofisticados, joias, estão em condições de autoridade frente aqueles cobertos por tecidos ralos. Dessa maneira, o estatuto soberano se mantém precipitando à vida humana na condição de bando soberano. “O traje, nesse contexto, é elemento fundamental ao deslocamento do trajado para dentro e para fora do estado de exceção.” (TEIXEIRA, 2017, p. 66).

Como a cesura entre o ser e sua práxis, existência e normatividade, representam o eixo fundamental das pesquisas de Agamben, o autor procura possíveis rotas de fuga contra o pesado jugo dos dispositivos sobre a vida no ocidente encontrando pistas na vida monástica. O agir dos monges está sempre em profunda ligação com a vida cenobítica, aqui obra e vida encontram-se numa zona de indistinção – a vida do monge releva-se nas suas próprias práticas. Nesse sentido Agamben afirma que “O hábito do monge não concerne, de fato, ao cuidado do corpo, mas é, sobretudo, *morum formula*, ‘exemplo de um modo de vida’” (AGAMBEN, 2014, p.26), ou seja, cada peça da veste monástica carrega um significado preciso, remetendo a própria vida monacal. O capuz, por exemplo, que os monges devem usar de dia e noite é um alerta para que se mantenha na inocência e simplicidade das crianças. E todas as demais peças, as mangas curtas da túnica, a sobreveste, as sandálias, o cinto, todos sem exceção, anunciam um significado destinado diretamente para a vida do monge. Ao lançar luz sobre a vida monástica em *Altíssima Pobreza*, Agamben parece ter encontrado uma outra saída a aquela sugerida pela *oikonomia* – o paradigma monástico integra por completo vida e forma, essência e operatividade pondo por terra a cisão original entre o ser e sua ação.

A imensa rede que compõe a *oikonomia* marca a cultura ocidental com uma pesada herança teológica, cujo resultado mais genuíno é a fabricação dos dispositivos de poder que, ao capturar a vida humana adequa seus comportamentos, pensamentos, emoções, sentimentos. A nudez-veste como uns dos tentáculos dessa rede precisa ser compreendida fora da assinatura teológica que a precede, para então, ser neutralizada enquanto dispositivo, algo que os monges parecem ter consigo realizar.

Analisar e contrapor os dispositivos de maneira a torna-los inoperosos permite que se veja tanto a “peleça” quanto o “linho branco” como “nada”, ou seja, há se fazer novos usos, que não estejam sentenciados pelo poder soberano gerador de violência e exclusão.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *O Reino e a Glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Nudez*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. O Dispositivo Da Veste E A Censura Entre Ser E Práxis: Pensando Um Poder Não Fazer. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 30, p. 52-74, 2017.

O sionismo cristão e sua influência na cultura protestante brasileira

André Daniel Reinke¹

RESUMO

O presente texto apresenta os pontos principais da pesquisa de mestrado que teve como objeto o desenvolvimento histórico do sionismo cristão, a sua influência na cultura protestante brasileira e desdobramentos no posicionamento político das igrejas em relação ao Estado de Israel. A primeira parte da pesquisa se deu em torno do surgimento do sionismo cristão na Grã-Bretanha do século XIX, a gênese do dispensacionalismo e seus fundamentos teóricos, e a atuação dos protestantes britânicos para a solução nacionalista do problema judaico do antissemitismo. A segunda parte da pesquisa procurou compreender o contexto para a chegada e desenvolvimento do dispensacionalismo nos Estados Unidos da América no século XX e o sucesso definitivo desta doutrina, bem como seu engajamento na causa sionista e apoio para a formação do Estado de Israel. A terceira parte da pesquisa tratou da influência do dispensacionalismo norte-americano entre os brasileiros, especialmente por meio das traduções de literatura e divulgação em televisão e mídias digitais, sendo então verificadas as ações sionistas cristãs concretas, por parte dos brasileiros, em viagens a Israel, organizações de apoio ao Estado israelense e em manifestações no cenário político nacional. O estudo demonstrou a predominância do dispensacionalismo como doutrina escatológica no contexto do protestantismo do Brasil, e seu produto político, o sionismo cristão, em processo de engajamento crescente pela Bancada Evangélica no Congresso Nacional.

Palavras-chave: Sionismo Cristão. Escatologia. Dispensacionalismo. Protestantismo Anglo-Saxão. Protestantismo Brasileiro. Teologia Política.

Introdução

O objeto da nossa pesquisa de mestrado² foi o desenvolvimento histórico do sionismo cristão, a influência na cultura protestante brasileira e seus desdobramentos no posicionamento político das igrejas em relação ao Estado de Israel. O objetivo foi fazer um resgate histórico do surgimento do sionismo cristão no contexto britânico do século XIX, seu desenvolvimento no meio norte-americano naquele século e no XX, bem como sua migração e influência entre os protestantes brasileiros.

¹ Bacharel em Desenho Industrial pela Universidade Federal de Santa Maria (1998), Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2013), Mestre em Teologia pela Faculdades EST (2018), Doutorando em Teologia pela Faculdades EST (São Leopoldo, RS). Email para contato: andre_reinke@yahoo.com.

² Pesquisa de mestrado realizada na Faculdades EST, sob orientação do Dr. Wilhelm Wachholz, com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O presente texto apresenta os principais resultados da dissertação de mestrado defendida em julho de 2018.

Antes, é necessário esclarecer conceitos: o **sionismo** é um movimento de cunho nacionalista judaico, que promove o retorno do povo judeu para a Palestina e a retomada de uma soberania israelense na forma de Estado, ocupando o espaço que foi a terra de Israel na Antiguidade (SIZER, 2004, p. 17); já o **sionismo cristão** é o apoio cristão ao sionismo, ou “um movimento de cristãos pré-milenistas, dispensacionalistas, fundamentalistas/evangélicos, que aderem e promovem as crenças e objetivos do sionismo político e religioso” (BUSH, 2009).³ Não tratamos da questão judaica em si; o escopo dessa pesquisa é apenas o segundo conceito, do sionismo cristão.

A polêmica é intensa no contexto norte-americano, onde reside hoje o grande centro dispensacionalista e sionista cristão. Pouco desse debate chega ao Brasil, ou, quando chega, é apresentado da ótica sionista cristã, não raro afirmando que os opositores estão “lutando do lado errado da história, da justiça e da Bíblia” (SCOTT) – e, por conseguinte, da batalha escatológica do tempo do fim. Tal acusação, em um contexto brasileiro no qual a posição de Israel não é severamente questionada – pelo contrário, é alvo de estima pela quase totalidade das publicações protestantes –, demanda uma pesquisa mais detalhada para equilibrar as fontes de informação. Ademais, a propagação indiscriminada da doutrina escatológica do dispensacionalismo como uma verdade praticamente incontestável no meio protestante brasileiro (especialmente o de missão e pentecostal) produziu um apoio incondicional e pouco questionador destes mesmos protestantes às ações do Estado de Israel e de seus aliados internacionais – não por motivos humanitários ou políticos, mas quase exclusivamente religiosos. Afinal, para boa parte dos defensores dessa doutrina, o *Estado de Israel* representa o *Povo de Deus* e a Palestina foi dada a ele em estatuto perpétuo.

1. A gênese do sionismo cristão na Grã-Bretanha do século XIX

O primeiro capítulo da dissertação foi baseado em pesquisa bibliográfica, verificando a origem do sionismo cristão na Grã-Bretanha do século XIX, durante o auge do imperialismo britânico, e engajado com o protestantismo altamente politizado de então. Foram pesquisados historiadores e teólogos que trataram da relação entre império e protestantismo, e de como esse intercâmbio de intencionalidades influenciou a política externa britânica relativa aos judeus, que enfrentavam àquela época um violento antissemitismo por toda a Europa. Alguns dos autores pesquisados foram: Eric Hobsbawm (1988), Shlomo Sand (2014), Alexandre Lissovsky (2009), David Bosch (2002), Clarence Bass (1960), e Paul Wilkinson (2007), entre outros.

Dividimos os resultados da pesquisa em três partes. A primeira, analisando o apoio mútuo entre Império Britânico e protestantismo, em um contexto no qual o colonialismo e as

3 Orig.: “For its part, Christian Zionism is a movement of premillennial, dispensational, fundamentalist/evangelical Christians who adhere to and promote the beliefs and goals of political and religious Zionism”.

missões se amalgamaram em um mesmo projeto civilizatório. A segunda, verificando o surgimento do dispensacionalismo⁴ a partir das ideias do pastor John Nelson Darby (1800-1882), embora ainda sem influenciar o sionismo cristão propriamente dito. A terceira, verificando como o movimento sionista judaico (criado como solução para o problema do antissemitismo europeu) encontrou apoio nos protestantes britânicos para a colonização da Palestina. O capítulo se encerra com o ápice desse apoio na Declaração Balfour (1917), na qual o governo britânico se mostrou favorável ao estabelecimento de um “Lar Nacional” para o povo judeu no território palestino então sob sua jurisdição (BALFOUR).

As conclusões desse capítulo podem ser resumidas na configuração histórica identificada pelo historiador Shlomo Sand, para quem três eixos estavam alinhados e influentes na declaração Balfour: a sensibilidade protestante entrelaçada com as metas coloniais do Império Britânico desde metade do século XIX; as privações sofridas por grandes massas de judeus orientais, vítimas do antissemitismo e das restrições à imigração na Europa Ocidental; e o surgimento de um ideal nacionalista em Sião como solução para a questão judaica (SAND, 2014, p. 217). A esperança escatológica do milenismo protestante, os interesses políticos e econômicos do imperialismo britânico e a produção de uma solução sionista para o problema do antissemitismo uniram religião, política e nacionalismo na passagem entre o século XIX e XX.

2. O desenvolvimento do sionismo cristão nos Estados Unidos da América nos séculos XIX e XX

O segundo capítulo também foi bibliográfico, demonstrando como o dispensacionalismo migrou para os Estados Unidos da América por meio de seu criador, John Nelson Darby, e veio a tornar-se a justificativa teológica fundamental do sionismo cristão norte-americano. A exemplo do que foi ressaltado no caso britânico, nos Estados Unidos da América também ocorreu uma união de interesses entre imperialismo e protestantismo. A revisão bibliográfica passou por autores como: Leandro Karnal (2007), Thomas Bender (2011), Justo González (2011), Nancy Ammerman (1994), Ernest Sandeen (1978) e Timothy Weber (2005), entre outros.

Os resultados da revisão bibliográfica foram divididos em três partes. A primeira,

⁴ A doutrina dispensacionalista clássica elabora sete dispensações, mas nesta pesquisa tratamos apenas das duas que nos interessam: a primeira, de Israel, cujas promessas estão estabelecidas no Antigo Testamento; e a segunda, da Igreja, com promessas registradas no Novo Testamento. Ambos os relacionamentos com Deus, segundo os dispensacionistas, não terminaram bem: Israel rejeitou o Messias e a Igreja abandonou as ordens de Cristo. Mas há promessas incondicionais de Deus a ambas, que demandam ser cumpridas – segundo a hermenêutica literalista radical dessa linha teológica. Como resolver essa dualidade? Darby a soluciona separando as esferas espiritual e física: a esperança da Igreja está na glória celestial de Cristo, enquanto a esperança de Israel está no reino messiânico e terrenal de Cristo em Jerusalém (BASS, 1960, 132). Mas fica aqui uma ressalva: o dispensacionalismo tratado na dissertação é o que se popularizou nos EUA e no Brasil e está estreitamente vinculado ao sionismo cristão, ou seja, o chamado “clássico” e sua versão mais radical, o “apocalíptico”.

tratando do relacionamento entre a elaboração do nacionalismo norte-americano – baseado na ideia bíblica de “povo escolhido” e no Destino Manifesto (princípios também impulso-nadores das missões protestantes) – com um protestantismo marcado pelos avivamentos e milenismos, além do fundamentalismo e pentecostalismo em desenvolvimento no início do século XX. A segunda, tratando de como John Darby trouxe o dispensacionalismo e influenciou a escatologia norte-americana, e da popularização da doutrina entre as massas de protestantes por meio de congressos proféticos, engajamento de lideranças eclesiásticas conservadoras e literatura sensacionalista. Essa parte ainda verificou a crescente ação política do dispensacionalismo, unido aos movimentos fundamentalistas do protestantismo norte-americano, tornando-se motor principal do sionismo cristão nos EUA. Essa união é clara para Paul Wilkinson, para quem apenas os que subscrevem todos os itens da agenda da doutrina dispensacionalista clássica podem ser chamados de verdadeiros sionistas cristãos (WILKINSON, 2007, p. 13). A terceira parte deste capítulo ainda listou as formas práticas pelas quais é exercida a influência dos sionistas cristãos: pelo lobby junto a políticos, pelas viagens bíblicas a Israel (importante geradoras de apoio político) e por meio de organizações para-eclesiásticas em prol da evangelização de judeus ou de apoio político ao Estado de Israel.

3. A influência do sionismo cristão na cultura protestante brasileira

O terceiro e último capítulo da dissertação foi construído com revisão bibliográfica, seguida de pesquisa empírica a respeito de como o sionismo cristão, entrelaçado ao dispensacionalismo, traçou o caminho dos EUA em direção ao Brasil, e como conquistou também boa parte da cultura protestante brasileira. Foram pesquisados historiadores do protestantismo no Brasil e na América Latina, como: Antonio Mendonça (1995), Velasques Filho (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990), Longuini Neto (2002), José Bonino (2002) e Ricardo Mariano (1999), entre outros. Em seguida, foi feita uma pesquisa empírica com coleta de dados.

O capítulo também foi dividido em três partes. A primeira traçou as características do protestantismo brasileiro, cuja pesquisa demonstrou que ele tem um rosto norte-americano claramente definido (dada a origem nos EUA da maioria das denominações protestantes do Brasil e a influência até hoje), além de um rosto sobrenaturalista (típico da mentalidade religiosa brasileira), o qual abriria as portas para doutrinas sensacionalistas como a dispensacionalista. A segunda parte apresentou o resultado da pesquisa empírica, listando a influência dispensacionalista na literatura brasileira, tendo sido identificados 261 livros dispensacionalistas e sionistas cristãos publicados no Brasil, sendo 60% deles tradução de autores norte-americanos. Também foram observadas as Bíblias de estudo dispensaciona-

listas à disposição no mercado editorial, e manifestações em mídias de televisão e Internet. A terceira e última parte apresentou a lista de empresas que promovem viagens bíblicas a Israel, sendo encontradas 21 empresas especializadas exclusivamente nesse tipo de turismo. Finalmente, verificamos o resultado político final dessa doutrina teológica, que tem se engajado de forma crescente no contexto político brasileiro. Isso foi observado nas ações da Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional, a qual tem buscado, de forma explicitamente manifesta, inclusive em discursos parlamentares e nos bastidores diplomáticos, influenciar a política externa brasileira em favor do Estado de Israel.

Conclusão

A dissertação concluiu com algumas percepções. A primeira é a íntima relação que o tema escatológico guarda com a ação política dos protestantes junto a seus governos no que se refere à política externa. Tanto na Grã-Bretanha como nos EUA ocorreram ações concretas dos protestantes buscando influenciar seus respectivos governos, cuja ação era claramente justificada em motivos religiosos. No caso brasileiro, essa influência ainda é pequena, mas tem aumentado na medida em que a atividade dos protestantes tem crescido no contexto político. A segunda percepção é que boas e sinceras intencionalidades podem levar ao radicalismo sensacionalista, o que tem sido explorado pelo dispensacionalismo e provocado reações fundamentalistas a favor do Estado de Israel no ambiente político nacional. A terceira conclusão é que as mesmas boas e sinceras intencionalidades podem levar a posições políticas unilaterais e até mesmo injustas – como ignorar intencionalmente a comunidade palestina nessa questão. Há um lado a tomar, e ele é inquestionável, pois é considerado o lado de Deus.

Tendo em vista essas conclusões, alguns propósitos da pesquisa parecem ter sido alcançados. O primeiro foi esclarecer a gênese histórica do dispensacionalismo e do sionismo cristão, os quais moldam boa parte do conhecimento teológico e do entendimento escatológico protestante brasileiro. O segundo propósito foi trazer para os protestantes brasileiros um pouco da discussão que ocorre em torno desses temas no contexto anglo-saxão, e não apenas a versão acabada de um dos lados do debate.

Referências

AMMERMAN, Nancy T. North American Protestant Fundamentalism. In: MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott. *Fundamentalisms observed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

BALFOUR Declaration. Disponível em: <https://knesset.gov.il/lexicon/eng/BalfourDeclaration_eng.htm>. Acesso em: 18 jul. 2017.

BASS, Clarence. *Backgrounds to dispensationalism: The historical genesis and ecclesiastical*

implications. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1960.

BENDER, Thomas. *Historia de los Estados Unidos: una nación entre naciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. 2. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

BUSH, Andrew F. The Implications of Christian Zionism for Mission. *International Bulletin of Missionary Research*, New Heaven, USA, v. 33, n. 3, p. 144-150, July 2009. Disponível em: <<http://www.internationalbulletin.org/issues/2009-03/>>. Acesso em: 18 jul. 2017.

GONZÁLEZ, Justo. *História ilustrada do cristianismo: a era dos reformadores até a era inconclusa*. São Paulo: Vida Nova, 2011.

HOBSBAWM, Eric. *A era dos impérios: 1875-1914*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

KARNAL, Leandro et. al. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. São Paulo: Contexto, 2007.

LISSOVSKY, Alexandre. *2000 anos depois: o renascimento de Israel* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/tfhj9>> Acesso em: 18 jul. 2017.

LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênicos e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Aste, São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

SAND, Shlomo. *A invenção da Terra de Israel: de Terra Santa a terra pátria*. São Paulo: Benvirá, 2014.

SANDEEN, Ernest. *The roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1978.

SIZER, Stephen. *Christian Zionism: Road-map to Armageddon?* Downers Grove, Illinois, EUA: InterVarsity Press, 2004.

SCOTT, Bruce. *Anti-Sionismo Cristão: do lado errado da história, da justiça e da Bíblia*. Disponível em: <http://www.chamada.com.br/mensagens/anti_sionismo_cristao.html>. Acesso em: 18 jul. 2017.

WEBER, Timothy P. *On the road to Armageddon: how evangelicals became Israel's best friend*. Grand Rapids, MI, EUA: Baker Academic, 2005.

WILKINSON, Paul Richard. *For Zion's sake: Christian Zionism and the role of John Nelson Darby*. Milton Keynes: Paternoster, 2007.

Religião e o bem. Como pensar a religião como um bem para sociedade segundo John Finnis

Laura Souza Pires do Rio¹

RESUMO

Diante de diversas situações de corrupção, violência, pobreza e tantas outras formas de violação à dignidade humana, não apenas em nosso Estado, mas em todo o mundo, se verifica o incessante e justificável questionamento acerca da definição de “bem” em nossas sociedades. Essa indagação é analisada desde Sócrates até os filósofos da Filosofia Moderna atual, de modo a buscarem uma melhor compreensão do conceito de “bem” e seus aspectos e efeitos. Trataremos nessa comunicação sobre a conceituação de “bem” para John Finnis, filósofo do Direito influenciado pela teoria analítica e por Aristóteles e Tomás de Aquino. Nesse sentido, iremos analisar os conceitos de “bem” para os três filósofos, identificando em suas obras os pontos que convergem entre suas definições, bem como os pontos de conflito entre elas. O caminho da análise nos permitirá pensar na classificação de religião como bem humano fundamental básico para John Finnis e os efeitos que dela decorrem para a sociedade.

Palavras-chaves: Bem; conceito; sociedade; religião; John Finnis.

introdução

A presente comunicação visa iniciar uma reflexão acerca da pertinência da religião no espaço público, partindo principalmente do pensamento do filósofo do Direito, John Finnis, que a considera em se um Bem Humano Fundamental Básico. Para isso, foi preciso primeiramente analisar o próprio conceito de “bem” para o autor, a fim de melhor compreender a sua classificação de bens humanos básicos.

Verifica-se que a religião insiste em permanecer na vida do ser humano no decorrer da história humana, por mais que possam existir aqueles que a neguem ou lhe são indiferentes e, tal permanência pode ser explicada pela Nova Teoria do Direito Natural. Isso ocorre pois, segundo compreende o seu autor, John Finnis, professor doutor de Filosofia do Direito de base analítica, foram por ele eleitos sete valores humanos os quais são considerados como bens humanos fundamentais básicos. Esses bens proporcionariam, na visão desse autor, a possibilidade a cada indivíduo atingir o ser florescimento humano, o bem comum, a plena

¹ Bacharel em Direito na Faculdade de Direito Milton Campos. Mestranda na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – Departamento de Ciências da Religião – Bolsista da FAPEMIG – laurapiresdorio@gmail.com

felicidade.

A obra em que o autor primeiramente apresenta a Nova Teoria do Direito Natural foi publicada em 1980, sob a orientação de seu mentor Herbert Lionel Adolphus Hart (1907-1992), sendo que esse lhe propôs o título da obra “Lei Natural e Direitos Naturais” (LNDN).

John Finnis é um jusfilósofo, nascido em 1940, na cidade de Adelaide na Austrália, e, desde 2004 possui cidadania britânica. Graduou-se em Direito na Adelaide University em 1962, recebendo uma bolsa de estudos para realizar o seu doutorado na Oxford University, concluído em 1965, sob a orientação de Hart.

No decorrer da década de 1970, a pedido de Hart, o autor dedicou-se à elaboração de sua obra-prima “Lei natural e direitos naturais” publicada em 1980, sendo publicada no Brasil em 2007 pela editora Unisinos. Nessa obra o autor busca realizar uma reconstrução da teoria naturalista tomista, sendo robustamente fundamentado nos pensamentos de Tomás de Aquino e Aristóteles, o jusfilósofo propõe ainda uma Teoria do Direito Natural revigorada. A metodologia de estudo apresentada pelo autor em sua obra esclareceu que há nessa teoria algo além de superstição e obscurantismo religioso, o que contrapõe à maneira como é entendida pela resistência moderna e positivista.

O pensamento do autor a ser estudado, embora de base tomista, dialoga com filósofos modernos como Kant e Hume, sendo assim possível criar uma interface entre direito (direitos humanos), filosofia moral e teologia.

1 Religião E Direitos Humanos

Entende-se primeiramente, que os Direitos Humanos são considerados como os direitos mais básicos da pessoa, os quais precisam ser assegurados e incentivados pela sociedade. Contudo, para que esses direitos sejam eficazmente protegidos, eles precisam, conseqüentemente, estar fundamentados em uma teoria substancial do direito, que trata da razão moral, e que, estruture bens necessários ao florescimento humano. Na sua obra-prima “Lei natural e Direitos naturais”, Finnis apresenta tal teoria, na qual são estruturados sete bens humanos básicos. Essa teoria do direito natural não pode estar atrelada às decisões de quaisquer autoridades políticas, sendo-lhe impedida de ignorar a possibilidade do Florescimento Humano, o qual será alcançado através dos bens humanos fundamentais básicos.

O Florescimento Humano segundo o entendimento do autor consiste na realização plena do bem estar do ser humano, *eudaimonia*, conforme anteriormente desenvolvido por Aristóteles (FINNIS,2011,p 102-103).

Contudo, para se atingir esse florescimento humano o Direito por meio do Estado

de Direito deverá preservar e proteger os bens humanos fundamentais básicos, segundo o entendimento do autor. Dessa forma, a conceituação de “Bem” se faz essencial na primeira etapa de estudo acerca dessa teoria, pois é necessário compreender o ponto de partida da pesquisa de Finnis, para que se possa ver a aplicabilidade de sua teoria na sociedade.

John Finnis reflete sobre a precariedade dos direitos humanos a serem protegidos pelo Estado de Direito, quando não fundamentados nos bens humanos fundamentais básicos, podendo ser ameaçados devido à uma má justificação de sua existência. Isso ocorre quando os direitos são considerados como humanos, sem qualquer fundamentação ética, somente porque pessoas interessadas o ditam como tal. Para evitar tais situações, Finnis demonstra que a fundamentação desses direitos deve recair sob a existência dos bens humanos fundamentais básicos, visando ao alcance do florescimento humano.

1.1 A Conceituação de Bem

Finnis discorre em suas obras sobre a existência de sete bens que ele mesmo os caracteriza como “fundamentais básicos”, quais sejam:

- vida;
- conhecimento;
- jogo;
- experiência estética;
- sociabilidade (amizade);
- religião; e
- razoabilidade prática.

Tais bens foram por ele minuciosamente estudados, conforme se verifica em sua obra *Lei Natural e Direitos Naturais*. Nessa obra, Finnis não apenas classifica os bens, mas utiliza-se de uma metodologia analítica, por meio da qual identifica individualmente cada bem e o conceitua, partindo de uma influência de Tomás de Aquino e Aristóteles, de maneira a justificar a referida classificação.

Tomás de Aquino anteriormente reconheceu e elegeu outros sete bens fundamentais diferentes desses. Contudo, da mesma forma, os bens eleitos pelo autor consistem em va-

lores inerentes ao ser humano, e por isso são essenciais para o “florescimento humano” de cada indivíduo.

Para melhor compreensão acerca dessa reelaboração realizada pelo autor, segue a identificação dos bens fundamentais básicos como anteriormente classificados por Tomás de Aquino, bem como a nova classificação de Finnis:

TOMÁS DE AQUINO	JOHN FINNIS
Vida	Vida
Reprodução	Conhecimento
Educação Dos Filhos	Jogo
Busca De Deus	Experiência Estética
Vida Em Sociedade	Sociabilidade (Amizade)
Evitar Ofensa	Razoabilidade Prática
Evitar Ignorância	Religião

Ao analisar a conceituação de “bem” no entendimento de John Finnis, se faz preciso entender a definição de “bem” para os autores que o influenciaram, quais sejam, Tomás de Aquino e Aristóteles. Mas, como neste caso, não estamos a estudar tão somente o “bem” isolado, mas sim o “Bem Humano Fundamental Básico”, estudamos primeiramente o que vem a ser humano para eles.

Ambos pensadores, assim como John Finnis, entendem que o termo “humano” corresponde àquilo que é substancialmente racional, no sentido de que “manifesta-se o particular e o individual nas substâncias racionais, que são senhoras dos próprios atos, e não somente levadas, como os outros, mas agem por si mesmas. Pois, os atos são de natureza singular.”(AQUINO, 2016, p. 224/225).

Assim, humano consiste naquilo que pode ser racionalmente escolhido, sendo que pressupõe uma escolha racional do ser que a toma. Dessa forma, o bem humano não pode ser considerado como mero prazer, mero sentimentalismo, uma vez que deve ser anteriormente escolhido pela razão.

O “fundamental” apresentado nessa denominação é entendido por Finnis como aquilo que remete à forma, que estrutura o ser a que se refere. Assim, o Bem Humano Fundamental é portanto o bem que concerne à estrutura racional do ser humano, que o forma como ser racional, que lhe é inerente.

Ainda, “básico”, segundo a definição de Tomás de Aquino e Aristóteles consiste no princípio primeiro do que se constitui, naquilo que faz algo aquilo que se é. Como por exemplo, identifica-se que o móvel X é uma mesa pois se tem uma compreensão primeira, básica

do que vem a ser uma mesa, portanto, é a base de algo.

Por fim, a expressão “bem”, no entendimento de John Finnis, tendo como influências Tomás de Aquino e Aristóteles, corresponde a algo que é desejável ao ser humano, que é o fim ao qual se almeja o ser humano. Todavia, como sua definição compreende não apenas bem como um termo genérico, mas sim, “Bem Humano Fundamental Básico, podemos entender ao estudar a sua obra aqui mencionada que o bem a que se refere compreende que àquilo vai além. Compreende àquilo que todos os indivíduos desejam racionalmente como algo que os estrutura, os forma como seres humanos que são. São, assim, bens inerentes a todas as pessoas, e auto evidentes, pois não se vê a necessidade de demonstrá-los, assim como são universais e não-instrumentais, ou seja, são desejáveis por si mesmos, não sendo preciso usá-lo para se alcançar outro bem.

Os bens humanos fundamentais básicos são universais no sentido de que todo ser humano é titular desses bens, mas são racionalmente escolhidos por cada indivíduo, ou seja, o bem existe e precisa ser exercido, mas a pessoa pode escolher racionalmente busca-lo ou não. Assim, ocorre com todos os bens e, assim como o bem humano da “religião”.

No que concerne à compreensão da “Religião” como bem humano básico, verifica-se que tal entendimento, muitas vezes, gera polêmicas, por exemplo, quando se discute qual “Religião” deveria ser preservada e incentivada. Contudo, Finnis não visa à proteção somente de uma Religião específica, mas entende por esse bem, algo inerente ao ser humano em sua essência, pois se presente em cada pessoa, independentemente de sua escolha acerca da instituição a que irá ou não aderir. Isso ocorre até mesmo nos casos em que essa pessoa decida por não crer, por não seguir uma religião determinada institucionalmente (caso dos ateus e agnósticos). Assim, pressupõe-se que tais indivíduos, antes de decidirem por não crerem, questionaram o transcendente e, ao fazê-lo, o aspecto religioso se manifesta. Dessa maneira, não acreditando em uma religião institucionalizada, passaram a acreditar em uma ordem de conduta para sua vida, livre de uma instituição religiosa, livre de qualquer norma apresentada por um ser transcendente.

Contudo, mesmo sem escolherem uma crença específica, essa ordem universal das coisas se faz presente em nossas vidas.

A Religião, no pensamento do autor corresponde a uma ordem universal das coisas de origem transcendente, da liberdade humana e da razão, sendo que mesmo que um indivíduo opte por não crer essa ordem não deixará de conduzir sua vida, pois ele ainda possuirá uma ordem de sentido que o instruirá sobre como agir (FINNIS, 2007, p. 95). Essa ordem de sentido é algo inerente a todas as pessoas, pois todos possuem em si uma necessidade intrínseca, universal de buscar uma condução para suas vidas, por isso se percebe a relevância e influência dessa ordem universal em sua existência.

Para melhor compreender esse entendimento, Finnis menciona Sartre, que “toma como seu *point de départ* que Deus não existe (e que, portanto, ‘tudo é permitido’), mesmo assim não julga ter a ‘responsabilidade’ –ser obrigado a agir com liberdade e autenticidade e a desejar a liberdade das outras pessoas da mesma forma que a sua – de escolher o que ele deve ser, e tudo isso porque, anteriormente a qualquer escolha sua, o ‘homem’ é e deve ser livre? E esse não é o reconhecimento (mesmo que residual) e uma preocupação com uma ordem das coisas ‘além’ de cada um? “

Ao percebermos a Religião como “bem”, precisamos compreender o seu papel no entendimento do autor, como sendo um dos sete bens humanos fundamentais e conseqüentemente fundamento para uma conduta ética, pautada na razoabilidade prática.

Dessa maneira, para que seja possível essa conduta ética, será pertinentes ao indivíduo que os sete bens humanos básicos a ele inerentes sejam preservados. Logo, para tanto, a sociedade, representada pelas suas instituições munidas de autoridade, deverá garantir que os mesmos sejam gozados por todos seus membros, sem exceção. Isso deverá ocorrer no sentido de fomentar a cada um o seu Florescimento Humano.

Verifica-se que a teoria do direito natural abordada por John Finnis poderá nos auxiliar a questionar, problematizar, o lugar da Religião no espaço público. Tal compreensão será possível ao verificarmos a classificação da Religião como bem humano fundamental básico. Por assim o ser, a Religião deverá consistir, segundo o autor, na estrutura ética para os Direitos Humanos, de forma a conduzir os seres humanos para uma conduta mais ética, mais humana. Isso ocorrerá segundo a metodologia desenvolvida pelo autor, que utiliza dos bens humanos fundamentais básicos para dirimir a conduta do indivíduo, almejando ao seu florescimento humano.

Conclusão

Diante da classificação de religião como bem humano básico fundamental, é possível analisar como a teoria do direito natural de John Finnis colabora para pensar o lugar da religião no espaço público. Isso ocorre sob a perspectiva de que por ser assim classificada, a religião também é considerada conseqüentemente como fundamento ético para a formação dos direitos humanos. A análise será realizada mediante a leitura das obras do autor acerca deste tema, principalmente “Natural Law & Natural Rights” e “Religion & PublicReasons”. Como resultado geral, indica-se a necessidade de se fundamentar eticamente os direitos humanos sob a base dos bens humanos fundamentais básicos conforme identificados por John Finnis, dentre eles a religião.

Como bem humano fundamental básico, a religião passa a ser entendida, segundo o

autor determina, como essencial bem para o florescimento humano, assim como, para o bem comum da sociedade como um todo (FINNIS,2011, p. 381). Essa plenitude (florescimento humano) somente será alcançada quando for respeitada a ordem natural abordada pelo autor, externa ao nosso próprio entendimento e, quando esses bens foram preservados.

Ressalta-se que em nenhum momento o autor a ser estudado irá defender uma religião específica, sendo que ele acredita na “liberdade religiosa”, pois cada indivíduo deve ter respeitada a sua liberdade. Essa liberdade permite a cada pessoa a possibilidade de escolher a religião que mais o aproxima da verdade a ser por ele conhecida, assim como não escolher religião alguma.

Não podemos nos esquecer de que, para que sejam garantidos os bens humanos, dentre eles a Religião, se faz necessária a ação das instituições humanas munidas de autoridade, como por exemplo, o Estado. Assim, cabe ressaltar que somente o Estado de Direito poderá efetivamente garantir a defesa dos Direitos Humanos. Contudo, destaca-se que ele deverá ser guiado pela defesa dos bens humanos básicos, para que seja realmente “de Direito”.

Por fim, entendendo a religião com bem humano inserido na sociedade, podemos assim pensar na importância desse estudo para a própria sociedade. A sociedade busca o bem comum, a paz social, mundial, como muitos dizem e desejam em diversos eventos públicos pelo mundo. Mas não basta apenas dizer e desejar essa paz, esse bem, sendo preciso ver meios para alcançá-lo. Finnis, em suas obras, demonstra uma metodologia analítica que possibilita ao ser humano agir eticamente e em prol do bem comum da sociedade e buscando sempre o florescimento humano.

Referências

FINNIS, John M. **Natural Law and Natural Rights**. Oxford University Press.1980, 2ª Ed. 2011.

FINNIS, John M..**Religion and Public Reasons: Collected Essays Volume V**.Oxford University Press. 2011.

FINNIS, John M. **Why Religious Liberty is a Special, Important and Limited Right**.

Disponível em: <https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1392278>. Acesso em 26 de junho de 2017.

FINNIS, John M. **Fundamentals of Ethics**. Ed. Georgetown University Press. Washington, D.C. 1983.

Santidade e canonizações: é possível falar de santidade no mundo contemporâneo?

Ismar Dias de Matos¹

RESUMO

Em um mundo secularizado ainda é válido falar em santidade e em canonização? O papa João Paulo II respondeu afirmativamente a questão e produziu mais santos do que os 36 papas que o antecederam, levando a religião católica a ocupar espaço nas mídias e nas conversas em geral. A Igreja Católica, desde seus primeiros anos até aos dias de hoje, nunca deixou de honrar e homenagear aqueles que nela viveram e morreram dando testemunho de sua heroicidade. Das “Acta sanctorum” aos autos processuais da Congregação dos Ritos, até chegar aos meticulosos autos da Congregação para as Causas dos Santos, há centenas, milhares de nomes de pessoas, de todas as classes sociais, de todos os continentes, ali discriminados no panteão da fé, para o engrandecimento de todos os fiéis. Declarar santos é prática ininterrupta da Igreja Católica. Não é nenhum anacronismo tratar do tema “santidade” ou “canonização” na contemporaneidade, mesmo porque se não o quisermos tratar como a Igreja Católica o trata, poderemos considerar o Santo como uma produção social que se insere em um determinado lugar, em determinada cultura e a marca de modo a não mais se poder pensar o lugar ou a cultura sem a presença de tal figura. O mundo inteiro, sobretudo aquelas pessoas que estão atentas à construção da realidade social, se interessou por esse fenômeno especial, daí também o nosso interesse em estudar essa relevante questão dos santos.

Palavras-chave: canonização – santos – santidade - João Paulo II – contemporaneidade.

Introdução

A presente comunicação decorre de nosso projeto de pesquisa – “Canonizações no pontificado de João Paulo II (1978-2005): da profusão de santos a um conceito wojtyliano de santidade”. Nosso interesse foi despertado pela constatação de que João Paulo II, em 27 anos, realizou mais canonizações do que todos os papas que governaram a Igreja entre 1588 a 1978. A primeira data marca a criação da Congregação dos Ritos², por Sisto V, para cuidar do culto divino e do culto dos santos. Enquanto os 23 papas que o sucederam canonizaram, juntos, 302 santos, João Paulo II, sozinho, canonizou 482. Isso, para nós, é, no mínimo, curioso, interessante, algo que chama a atenção sobre o assunto.

Verificamos que com o aprimoramento da organização dos textos legislativos a respeito das causas dos santos, o cardeal Prospero Lambertini, mais tarde papa Bento XIV, no

¹ Aluno do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas (2017-2020), Doutorando, matrícula 595251.

² As canonizações não começaram a ser feitas a partir da criação da Congregação dos Ritos, mas a partir daí passou a ter o “iter processualis” mais complexo e as canonizações passaram a ser mais formais. As canonizações, ou seja, as inscrições dos nomes de pessoas na lista dos santos sempre foram uma prática da Igreja.

ano 1745, sistematizou todas as determinações eclesíásticas referentes aos processos de canonização existentes até então, o que resultou uma obra de nove volumes: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*.

Outras mudanças na legislação referente às canonizações foram feitas, cerca de dois séculos depois, pelo Decreto de Pio X, de 26 de agosto de 1913, mais tarde inserido no *Codex Iuris Canonici* (1917), que pedia a reunião e o estudo de todos os documentos históricos relativos às causas, e pelo Motu Proprio *Já há algum tempo*, de 06 de fevereiro de 1930, de Pio XI, que instituiu na Congregação dos Ritos, a “Secção histórica”, ou seja, das causas que não contavam mais com testemunhas contemporâneas relativas às mesmas causas. O Concílio Vaticano II (1962-1965), ainda a respeito das canonizações e dos santos, na *Sacrossanctum Concilium*, pediu que uma “cuidadosa investigação histórica, teológica e pastoral” acompanhasse a proposta do culto dos santos (IGREJA CATÓLICA, 2002b, n. 23).

Ressaltamos que a maior mudança no processo de canonização foi feita pela Constituição Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*, de 25 de janeiro de 1983, de João Paulo II, das quais se destacam “[...] a redução de cinquenta para cinco anos o tempo mínimo entre a morte do candidato a santo e o início do processo de santificação oficial” (OLIVEIRA, 2008, p. 55). As novas regras também reduziram o número de milagres, como observa Soares (2015, p. 123): de dois para um, tanto no caso das beatificações como das canonizações. Dom José Saraiva Martins, Prefeito da Sagrada Congregação para as Causas dos Santos, sobre essas novas regras, publicou uma *Comunicação da Congregação para as Causas dos Santos sobre novos procedimentos nos ritos de beatificação* (MARTINS, 1983).

Em 2007 veio a lume a *Sanctorum Mater*, instrução para a realização dos inquiridos diocesanos ou das eparquias nas causas dos santos, de 17/05/2007, de Bento XVI.

1 Quem São Os Santos, Afinal?

Santo, no sentido amplo, é alguém que vive intensamente neste mundo, é solidário com todos, e não se deixa contaminar com o que é pecado. A santidade atribuída a uma pessoa deve acontecer durante a vida dela, não depois de sua morte. Entretanto, o dia comemorativo de um santo, no calendário litúrgico, é normalmente o dia de sua morte, o dia de sua partida para a Casa d’Aquele que é a fonte de toda a Santidade.

Na Bíblia, o termo “Santo” é utilizado para designar tudo o que está próximo de Deus ou lhe é consagrado, quer se trate de lugares ou de pessoas. Naquele contexto, “o termo pretendia designar a pureza ritual indispensável para obter através do culto efeitos benéficos, como indica a famosa Lei da Santidade do Levítico (17-26)” (EINAUDI, 1987, p. 287). Tal Lei diz: “Sede santos, porque eu, o Senhor, vosso Deus, sou santo”.

Nas duas últimas décadas do século XX foi beatificado e canonizado o maior número de servos de Deus que o mundo católico conheceu. O papa João Paulo II, o autor de tais realizações, nos diz na Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, que ele entregou à Igreja no encerramento do grande jubileu do ano 2000:

Nestes anos foram-se multiplicando as **canonizações e as beatificações**. Elas **manifestam a vivacidade das Igrejas locais**, muito mais numerosas hoje do que nos primeiros séculos e no primeiro milênio. A maior homenagem que todas as Igrejas prestarão a Cristo no limiar do terceiro milênio será a demonstração da presença onipotente do Redentor, mediante os frutos de fé, esperança e caridade em **homens e mulheres de tantas línguas e raças que seguiram Cristo nas várias formas da vocação cristã**. (NMI, 2000, n. 37, grifos nossos).

Também em sua mensagem para o Dia Mundial das Vocações, em 2002, João Paulo II focaliza o tema da santidade: “A primeira tarefa da Igreja é acompanhar os cristãos pelos caminhos da santidade [...] **A Igreja é a casa da santidade**, e a caridade de Cristo, derramada pelo Espírito Santo, constitui a sua alma” (João Paulo II, 2002, grifo nosso).

O cooperador do então Papa João Paulo II, Cardeal José Saraiva Martins, enquanto Prefeito da Sagrada Congregação para as Causas dos Santos, falando sobre o processo canônico, assim se dirigiu a seus colaboradores durante o Ano Santo que encerrava o segundo milênio cristão, e mencionou, embora rapidamente, a crítica que muitos teólogos faziam ao grande número de canonizações realizadas pelo pontífice polonês:

São conhecidas as inúmeras objeções que hoje se levantam contra o conceito de ‘santidade’ e de ‘santo’. Não poucas críticas são dirigidas à prática tradicional e ininterrupta da Igreja, de reconhecer e proclamar santos alguns de seus filhos mais exemplares [...] Há quem veja nas canonizações e no culto dos santos um resíduo anacrônico de triunfalismo religioso, alheio e até contrário ao espírito e à orientação do Concílio Vaticano II. (MARTINS, 2000, p. 69-70, grifo nosso).

Quando lemos o que João Paulo II esclarece em sua Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, podemos ver o profundo realce do tema da santidade. Parecendo ignorar as críticas feitas ao seu trabalho de beatificar e canonizar, o pontífice romano escreve:

No grande exército de santos e de mártires [...] que inclui Sumos Pontífices [...] figuras humildes de leigos e de religiosos, de um extremo ao outro da terra [...] a santidade pareceu mais do que nunca a dimensão que melhor exprime o mistério da Igreja [...] **Para compreender a Igreja, é necessário conhecer os santos, que são o seu sinal e o seu fruto mais amadurecido e eloquente [...] é preciso olhar para os santos que representam profundamente o rosto de Cristo**. (NMI, 2000, n. 7, grifo nosso).

Em suas homilias nas celebrações de canonizações o papa destacava sempre que a santidade é uma forma peculiar de viver Jesus Cristo e o seu evangelho. Citemos, mais uma vez, João Paulo II a explicitar o alcance da santidade:

Para conhecer em profundidade a Igreja, é para eles [os santos] que deveis olhar. Não só para os santos canonizados, mas também para todos os escondidos e anônimos que procuraram instilar o Evangelho na normalidade dos seus deveres cotidianos. Manifestam a Igreja na sua verdade mais íntima e, ao mesmo tempo, preservam a Igreja da mediocridade, reformam-na por dentro, estimulam-na a ser a esposa sem mancha e sem ruga. (JOÃO PAULO II, 1989).

Estudar, hoje, tal instituto de canonização pode nos ajudar a entender o significado religioso e social de a Igreja Católica sempre manter, em todas as épocas, homens e mulheres de todas as idades e de várias nacionalidades como exemplos de imitação para os demais fiéis, como verdadeiros heróis e heroínas a serem seguidos. Essa justificação pode transcender os limites eclesiais e alcançar toda a sociedade, pois nas últimas décadas o processo canônico tem sido acompanhado pelo público, e sua repercussão traz visibilidade para a Igreja e para a sociedade em geral. Consideramos que esse fenômeno religioso não pode ficar alheio às Ciências da Religião, pois elas têm como objeto o fenômeno religioso e as experiências religiosas existentes na sociedade. Dentro dessa experiência está a crença, e produzir um santo, ou seja, canonizar um servo de Deus é um ato social que transforma não só a comunidade eclesial, mas a sociedade como um todo (SOARES, 2007, p. 150).

Sabemos pela história que a humanidade sempre fez listas em que homenageava os heróis de determinada cultura: os gregos e os romanos possuíam seus panteões sagrados. Além desses, o panteão de Paris, uma obra do século XVIII, consagra pessoas como Diderot, René Descartes, Jean-Jacques Rousseau, Monnet, Victor Hugo, dentre outros. Com pouco mais de três décadas foi inaugurado também em Brasília, na Praça do Três Poderes, o nosso Panteão da Pátria, no qual dormem “em berço esplêndido” Zumbi, Tiradentes, José Bonifácio, Dom Pedro I, Duque de Caxias, Santos Dumont etc. Hollywood, com sua “Calçada da fama”, possui uma nova forma de immortalizar os heróis, modernamente chamados de astros ou estrelas que figuram no céu da fama e da glória. Quantos sonham com tal honraria? Mas cada época escolhe, separa, “santifica” os seus, pois o panteão não é para todos.

Isso que é feito no mundo civil, a Igreja o faz no seu universo institucional: canonizar alguém é colocar o seu nome numa lista, numa ordem, num “canon”, ou seja, num catálogo de notáveis para que seu nome e sua memória não sejam esquecidos pela posteridade (SOARES, 2015, p. 201). A Igreja Católica, desde seus primeiros tempos até aos dias de hoje, nunca deixou de honrar e homenagear aqueles e aquelas que nela viveram e morreram dando testemunho de sua heroicidade. Desde as *Acta sanctorum*, nas quais se anotavam, para a posteridade, os feitos principais e sumários de mártir homenageado, aos autos processuais

da Congregação dos Ritos, em 1588, até chegar aos complexos e meticulosos autos da Congregação para as Causas dos Santos, erigida no século passado, por Paulo VI, há centenas, milhares de nomes de homens e mulheres, de todas as classes sociais, de todos os continentes, ali discriminados no panteão da fé, para o engrandecimento de todos os fiéis. A Igreja Católica nunca, em tempo algum, deixou de cultuar e venerar seus santos, aliás, sempre os colocou em destaque construindo-lhes templos singelos, templos suntuosos, esplendorosas basílicas e catedrais. A Igreja fez isso na Antiguidade, no Medievo, na Modernidade, e o faz na Contemporaneidade sem nenhum constrangimento, sem nenhum anacronismo, pois declarar beatos e santos, portanto, é prática ininterrupta da Igreja Católica.

Não é, pois, nenhum anacronismo tratar do tema “santidade” ou “canonização” na contemporaneidade, mesmo porque se não o quisermos tratar como a Igreja Católica o trata, como um exemplo da santidade do próprio Jesus Cristo, o Santo dos Santos, poderemos considerar o Santo como uma produção social que se insere em um determinado lugar, em determinada cultura e a marca de modo a não mais se poder pensar o lugar ou a cultura sem a presença de tal figura. Exemplo disso é a figura de Padre Cícero Romão Batista para Juazeiro do Norte e para todo o Nordeste do Brasil. Falar de santidade na atualidade e, portanto, de um modelo heroico a ser seguido, como a Igreja o faz, é um desafio, pois há uma práxis na sociedade em que todas as pessoas buscam um nivelamento comportamental mínimo, através do qual todos buscam ser iguais, sem destaques heroicos.

Soares afirma que o caminho para a santidade é relativo, e varia de acordo com as condições socioculturais e a função de cada membro do povo de Deus. Há uma abertura para novos desdobramentos no sentido da santidade, uma ampliação dos modelos e tipos de santos, pois seu foco deixa de ser estritamente eclesiástico ou clerical (SOARES, 2015, p. 120).

Acreditamos que os santos mereceram e merecem ser estudados e conhecidos, pois constituem uma notável galeria de vultos que honram a humanidade e integram um rico patrimônio cultural da história da civilização. Essa santidade mais ampla, aberta a novas possibilidades, sobretudo aos leigos, está contemplada no documento *Lumen Gentium* (LG), do Concílio Vaticano II (1962-1965), bem como outros posicionamentos eclesiásticos também apresentados na LG, como, por exemplo, a valorização da função do leigo na economia religiosa do Catolicismo, o que sinaliza que os modelos tridentino e do Concílio Vaticano I (1870) estavam em acentuado declínio.

O ato de canonizar um servo de Deus é uma atividade de produção social constante na Igreja, pois a autoridade competente para a canonização, o Papa, modifica a realidade social com o seu ato, quando entrega aos fiéis uma pessoa que foi considerada digna da admiração de todos os católicos e, ao mesmo tempo, para todas as pessoas, pois os católicos estão inseridos em um mundo de pluralismo religioso.

O tema da santidade é tão premente na Igreja Católica e por isso mereceu do atual pontífice, o Papa Francisco (2018), uma exortação apostólica – *Gaudete et exultat* – na qual afirma que a santidade é uma prerrogativa do povo de Deus e, “por isso ninguém se salva

sozinho, como indivíduo isolado” (p.11). E afirma também que a santidade não é algo só para alguns privilegiados, mas está ao alcance de todos, e fala da “santidade ‘ao pé da porta’, daqueles que vivem perto de nós e são um reflexo da presença de Deus” (p. 11).

Por canonização (consignação no cânon ou no catálogo) entende-se a sentença definitiva pela qual o Sumo Pontífice declara estar algum servo de Deus na glória celeste e prescreve que lhe seja conseqüentemente prestada pública veneração.

O Romano Pontífice chega a essa decisão depois de ter escutado não uma voz, que em linguagem musical poderíamos chamar um solo, mas um coro de vozes: a) a voz do povo de Deus – do conjunto dos crentes – que atribui fama de santidade ou de martírio a esse candidato aos altares; b) a voz das provas, recolhidas num processo judicial, que demonstram seu heroísmo na prática das virtudes ou a sua aceitação do martírio pela fé; e c): a voz de Deus, que dá seu assentimento à canonização mediante um milagre realizado por intercessão de seu servo (MARTINS, 2002).

Como se vê, a Igreja Católica não fabrica um santo, mas apenas o declara a partir de sua fama de santidade, das provas de tal santidade sancionadas pela autoridade eclesiástica competente, que é o Sumo Pontífice.

Conclusão

“Não tenhas medo da santidade!” (Francisco, 2018, p.25): foram palavras ditas em março do corrente ano pelo papa Francisco, deixando-nos claro que o apelo à santidade é atual e válido, não está fora de contexto.

À pergunta inicial respondemos com um pleno “sim”. É possível falar de santidade na contemporaneidade, é legítimo falar de tal conceito. A Igreja Católica nunca deixou de falar sobre a realidade e a necessidade da santidade. Santidade não entendida como uma fuga do mundo, pelo contrário, compreendida como uma total integração ao mundo para o promover até os valores do Reino promulgado e vivido por Jesus Cristo, modelo e fonte de toda a santidade, como acima nos referimos.

Referências

CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS. **Tabela das beatificações ocorridas durante o pontificado do Papa João Paulo II.** Disponível em: <http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ELENCO_BEATI_GPII.htm>. Acesso em: 01 nov. 2016.

ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Mythos, logos, sagrado, profano. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, v. 12.

FRANCISCO, Papa. **Gaudete et exultate**: exortação apostólica sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018 (Coleção A voz do papa).

IGREJA CATÓLICA. **Constituição Sacrossanctum Concilium**: a sagrada Liturgia. Brasília: CNBB, 2002.

JOÃO PAULO II, papa. **Alocução aos jovens de Lucca**, 24 set. 1989. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/1989/documents/hf_jp-ii_ang_19890924.html> Acesso em: 21 set. 2016.

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: Loyola, 2000.

JOÃO PAULO II, papa. **Mensagem do Santo Padre para o XXXIX Dia Mundial de Oração pelas Vocações**. 21 abr. 2002. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/vocations/documents/hf_jp-ii_mes_20011123_xxxix-voc-2002.html> Acesso em: 02 nov.2016

MARTINS, José Saraiva, Cardeal. Significado dos santos hoje, num mundo em mudança, 2000. In: LIRA, José Luís (Org.). **Academia Brasileira de Hagiologia**: breve histórico. Sobral, CE: Ed. da Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA, 2005. p. 69-86.

MARTINS, José Saraiva, Cardeal. **Por que razão a Igreja continua a canonizar**. Discurso realizado em Sevilha, 2002. Disponível em: <<http://www.pt.josemariaescriva.info/artigo/por-que-a-igreja-continua-a-canonizar>>. Acesso em: 22 jun. 2017.

OLIVEIRA, Simone Geralda de. **Três santas do povo**: um estudo antropológico sobre santificações populares em Minas Gerais. Univ. Fed. de Juiz de Fora, Juiz de Fora – MG. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (Tese, 2008)

SOARES, Hugo R. **A produção social do santo**: um estudo do processo de beatificação do Pe. Rodolfo Komórek. Univ. Est. de Campinas, Campinas, 2007 (Dissertação).

SOARES, Hugo R. **Devoção, causa e processo canônico do Pe. Rodolfo Komórek**: um estudo sobre a produção da santidade no catolicismo. Univ. Est. de Campinas: Campinas, 2015 (Tese).

Fóruns Temáticos (FTs)



**FT 1 - CONFERÊNCIA DE MEDELLÍN
(1968-2018): TEOLOGIA, ÉTICA E
POLÍTICA**



Coordenadores:

Prof. Dr. Wagner Lopes Sanchez (SOTER/PUC-SP)

Prof. Dr. Mauro Passos (CEHILA-Brasil/ Centro de Estudos da Religião “Pierre San-
chis” – UFMG)

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Coutinho (CEHILA-Brasil/Faculdades Integradas UPIS-
-DF)

A IIª Conferência Geral do Episcopado Latino Americano foi convocada em 1968, em Medellín, na Colômbia, e teve por objetivo fazer uma releitura dos documentos do Concílio Vaticano II a partir da realidade da América Latina. Medellín é fruto da liberdade com que o Concílio concedeu aos episcopados do continente de aplicar e adaptar as suas conclusões aos contextos nacionais. No entanto, essa liberdade resultou em uma recepção mais radical do que aquelas sugeridas nos documentos conciliares.

A Conferência de Medellín nos remete também a criação da Teologia latino-americana da Libertação. Os(as) teólogos(as) desse período, católicos(as) e protestantes, assumiram a “libertação” como paradigma de todo fazer teológico. O quadro de opressão apresentado na América Latina era o fundamento gerador do conceito de libertação. A libertação, então, era toda uma “ação que visa criar espaço para a liberdade” (L. Boff).

Diante disso, este Fórum Temático quer reunir trabalhos de pesquisadores da área de Ciências Humanas e da Religião sobre um olhar crítico para as diferentes práticas pastorais que se desdobraram de Medellín, particularmente aquelas voltadas para a luta ética e política em favor dos mais empobrecidos e dos Direitos Humanos, nos últimos 50 anos (1968-2018) em nosso continente latino-americano.

Considerações sobre a conferência de Medellín: o documento do padre Comblin e as percepções de dom Helder Camara.

*Newton Darwin de Andrade Cabral¹
Cícero Williams da Silva²*

RESUMO

A realização da II Conferência Geral do Episcopado da América Latina ensejou a realização de estudos preparatórios em muitas dioceses. À frente da Arquidiocese de Olinda e Recife desde 1964, Dom Helder Camara – eleito pela CNBB como um dos bispos componentes da delegação brasileira – encomendou ao teólogo belga Joseph Comblin, professor do Instituto de Teologia do Recife e seu assessor, a elaboração de uma contribuição escrita, a ser enviada à Conferência, baseada no documento básico de trabalho que os bispos haviam recebido do CELAM. Tal documento vazou para a imprensa e fez parte de campanha difamatória que era, então, orquestrada contra o ex-arcebispo. Uma síntese feita pelo Dom acerca da Conferência, o conteúdo do documento de estudos mencionado, as explicações do seu autor, além das repercussões – que culminaram em convocação feita a Dom Helder, pela presidência da CNBB, sobre acusações que lhe eram feitas – são abordadas neste trabalho. Para tanto, optamos por uma metodologia que implicou pesquisas e análises bibliográfica e documental, com o objetivo de trazer para a discussão aspectos nem sempre conhecidos, embora importantes no dimensionamento de uma assembleia eclesial fortemente marcada por um caráter conflitivo existente antes, durante e depois de sua realização, sobretudo pelo fato de ela basear-se e refletir-se em perspectivas teológicas que comportam forte incidência nas dimensões da ética e da política.

Palavras-chave: Igreja Católica. Modelos eclesiais. Poder. América Latina.

Introdução

Na Arquidiocese de Olinda e Recife, equipes de especialistas foram incumbidas de estudar o Documento de Base preparatório à II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Dentre elas, a principal era a do Instituto de Teologia do Recife (inaugurado naquele ano de 1968), liderada por um de seus professores: o teólogo belga, Pe. José Comblin. Embora pretendesse ser um trabalho lido, discutido e emendado por uma equipe de docentes, não restam dúvidas acerca da principal autoria, uma vez que o Pe. Comblin, em documento

¹ Doutor em História, pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). É professor da Graduação em História e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: newtondeandradecabral@gmail.com

² Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: cicerowilliams.brasil@gmail.com

explicativo posterior – do qual transcreveremos trecho –, autodenominou-se autor daquele estudo.

Antes de ser oficialmente dado a público, houve vazamento para a imprensa, cuja responsabilidade ainda não está esclarecida, embora existam conjecturas acerca de quem o teria feito. Após o vazamento, passou-se a dizer que ele era destinado à circulação interna. Porém, no final de março de 1968, Dom Helder Camara cogitara, na 381ª Circular Pós-conciliar (27/28.03.1968), a possibilidade de talvez valer a pena enviá-lo a Editorial ZYX, de Madri: “vi o primeiro esboço de comentários do ITER... **Forte. Fortíssimo.** Mas como está carregado de verdades terríveis sobre a América Latina!” (CAMARA, 2014, p. 58). (Grifo dos autores).

Corroborando a tese de que havia grupos reunidos para discutir o documento do Pe. Comblin, Dom Helder registrou, na 387ª Circular Pós-conciliar (04/05.05.1968), acerca de encontro com intelectuais que ele, reiteradas vezes, reunia no Palácio de São José dos Manginhos:

Houve noitada, ontem, em Manginhos: reuniu-se o Grupo de Estudos Políticos. [...] Ali estavam as esquerdas católicas de todos os quadrantes. Já é o terceiro encontro. Em torno do estudo do documento de base para Medellín (**um bocado radical**), a turma se soltou. Boas cabeças. Gente sincera. Quase todos ressentidos e ressabiados com a Igreja (CAMARA, 2014, p. 91). (Grifo dos autores).

1. O Documento do Padre Comblin

Os limites desta publicação impedem que façamos longa discussão acerca do conteúdo do Documento do Pe. Comblin. Assim, limitamo-nos a tecer alguns poucos comentários, após citarmos a sua estrutura: a. situação histórica latino-americana; b. a igreja e suas responsabilidades; c. o problema do poder ou problema político; d. o problema da mentalidade de desenvolvimento; e. o problema da socialização; f. a esperança de um futuro melhor; g. situação internacional; h. perspectivas pastorais.

Uma vez que algumas das críticas publicadas contra o documento fazem frequentes alusões a trechos da parte que trata da igreja e de suas responsabilidades, visando apenas a estimular que se busque efetuar sua leitura integral, destacamos aspectos abordados com maior veemência pelo autor, que dividiu a parte supramencionada nas seguintes constatações sobre a igreja. Ela, a seu ver: 1. presta atendimento carente às massas de camponeses e marginais, pois, à semelhança dos grandes proprietários, desconhece o caráter humano daqueles grupos e pouco faz para promovê-los; 2. é solidária com o grupo dominante, e o clero, pela cultura que recebe, é assimilado àquele grupo; 3. não é organizada de forma eficiente, uma vez que a estrutura das dioceses autônomas impede a adoção de planos de conjunto; 4. é colonialista ao adotar instituições que apenas subsistem por contarem com ajudas es-

trangeiras e, em decorrência, dificilmente pregará o nacionalismo; 5. administra mal os seus bens, que, improdutivos, não fomentam promoção econômica ou social; 6. é assistencialista; 7. promove um ensino classista tornando-se corresponsável pela perpetuação dos traços e caracteres da tradicional aristocracia que encontra, na cultura que lhe é perpassada, sua condensação enquanto classe; 8. trata mal seus empregados, paga-lhes injustos salários de subsistência e não reconhece suas necessidades culturais e de promoção humana; 9. mantém um funcionalismo cartorial, uma vez que são mal recrutados e despreparados os ocupantes das burocracias eclesiásticas; 10. não reage à fuga de técnicos, pois, a exemplo da sociedade civil, muitos sacerdotes de melhor formação, a partir de variados pretextos, fogem para a Europa, onde criam raízes com muito mais facilidade que entre seu povo; 11. ensina ao povo uma religião primitiva e medieval, sem relação com o desenvolvimento; 12. permanece com as estruturas eclesiásticas fechadas aos leigos, notadamente aos da classe baixa. Conclui, então, exortando a imperiosa necessidade de os pontos acima sinteticamente elencados serem levados em consideração, sob pena de a Igreja continuar prejudicada, de forma permanente, em sua missão (SEDOC, v. 1, Set 1968, p. 455-458).

Nas outras partes do documento, a crítica do Pe. Comblin continua acerba sobre aspectos que julgava merecedores de redimensionamento. Assim, comenta questões da formação histórica da América Latina que considera ausentes do Documento de Base enviado pelo Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM), pois pensar o continente apenas pelo viés do subdesenvolvimento lhe parecia genérico e impreciso (SEDOC, v. 1, Set 1968, p. 453). Igualmente tece considerações acerca da questão política no continente.

É instigante a constatação de que o seu estudo, causador de tantas polêmicas, intra e extraeclesiais, não se propõe apontar métodos: “a Igreja não deve impor o caminho, caso o conhecesse melhor do que os especialistas. (...) Acontece que o pensamento latino-americano católico não foi acostumado a abordar problemas de urgência, com uma moral de urgência” (SEDOC, v. 1, 1968, p. 458). Todavia, em sua análise, destaca condições requeridas para que mudanças pudessem ser efetuadas:

Os entendidos definem uma série de condições subjetivas e objetivas. Entre as condições objetivas a principal é a existência de um poder capaz de promover as reformas, e notadamente a revolução social indispensável, capaz de implantar o trabalho, de forçar a socialização e de juntar todas as energias.

As condições subjetivas são uma mentalidade técnica e científica de invenção e de trabalho, uma vontade de associação e uma esperança comum (SEDOC, v. 1, Set 1968, p. 458).

2. Reações ao Documento

O fascículo especial da revista Serviço de Documentação (SEDOC, v. 1, Set 1968), que estamos citando, elenca três, dentre as principais reações no âmbito da Igreja institucional: primeiro, o “Manifesto ao Povo Brasileiro”, uma acusação assinada por Dom Antonio de Almeida Moraes Júnior, arcebispo de Niterói - RJ, Dom Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina - MG e Dom Antonio de Castro Mayer, bispo de Campos - RJ (p. 449-451); segundo, a explicação do autor, sob o título “A Propósito de um Documento que se Torna Fantasma” (p. 451-452); e, por último, uma defesa chamada de “Valor de um Documento”, assinada por Dom José de Medeiros Delgado, arcebispo de Fortaleza - CE (p. 466-468).

Os prelados acusadores manifestaram-se por ocasião da IX Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, com o intuito de alertar os brasileiros sobre “manobras subversivas” realizadas nos meios católicos por um grupo minoritário de eclesiásticos e leigos. Indicando a origem do documento, no início citam o nome do Pe. Comblin, que, na sequência, é, inúmeras vezes, substituído por “o sacerdote belga”. No manifesto, criticam algumas questões pontuais e denotam, em alguns pontos, a pouca profundidade de suas análises, como, por exemplo, quando refutam a interpretação de que o clero é formado por pessoas assimiladas às classes altas. O contra-argumento apresentado se baseia na origem humilde de grande parte das famílias das quais os seus membros são provenientes... Eximimo-nos de maiores comentários!

Em sua explicação acerca do que escrevera, após percorrer a história do estudo, Comblin afirmou:

Afinal de contas, que diz o famoso documento? Simplesmente sugere algumas reformas de certas instituições eclesiais – por sinal sugestões feitas há tempo por várias pessoas muito mais ilustres do que o autor. No que se refere à filosofia política, o documento denuncia alguns dos mitos da juventude atual: mitos da ação violenta, mito de Cuba e Guevara, mito do socialismo, mito da agitação estudantil. Mas ao mesmo tempo, o documento denuncia os mitos mais antigos da democracia liberal, do regime pseudo-representativo, o mito da vontade da maioria, o mito das eleições democráticas, etc. Trata-se da necessidade de estimular a procura de novas formas – aliás novas dessa novidade de aparência de muitas realidades esquecidas do passado – de ação política. Trata-se de evitar a tentação dos fanatismos dos jovens e a tentação das rotinas dos velhos (SEDOC, v. 1, Set 1968, p. 452).

Dom José Delgado, em defesa do documento, depois de tecer elogios e referir-se às leituras tergiversadas que, a seu ver, haviam sido disseminadas, enfatizou:

A Igreja nada perde com a interpretação arbitrária dada ao trabalho consciencioso do Pe. Comblin por pessoas sem nenhuma competência, até mesmo por indivíduos marginalizados na inteligência, na religiosidade e na posição político-bajulatória. No Brasil pode-se dizer que estamos de parabéns. A divulgação do documento de estudo de Comblin trouxe colaborações valiosas de várias fronteiras que o enriquecerão na certa (SEDOC, v. 1, Set 1968, p. 467).

3. Reações de Dom Helder Camara

No Recife, ainda antes dos preparativos para Medellín, o então vereador Wandenkolk Wanderley (que era também jornalista, da equipe dirigente do DOPS e membro da TFP) orquestrava campanha de difamação do arcebispo local, reforçada pelo fato de ele ter tomado conhecimento do documento do Pe. Comblin. Aquele anunciou que apresentaria o documento à imprensa, no dia seguinte, o que, achava, levaria à prisão de Dom Helder Camara. Conhecedor do fato, o Padre Marcelo Carvalheira instigou Dom Helder a antecipar-se e distribuir o documento à imprensa. Na ocasião, o arcebispo expressou na 399ª Circular Pós-conciliar (11/12.06.1968) que, para ele, José Comblin é teólogo acatado nos grandes centros culturais do mundo e sociólogo bastante discutido e discutível (CAMARA, 2014, p. 130).

Em meio ao imbróglio e antes do vazamento mencionado, Dom Helder se dispôs atender ao convite da Câmara Municipal do Recife para ir defender-se de acusações, interpelações, insultos, injúrias e provocações que lhe eram feitos, havia semanas, por Wandenkolk Wanderley, conforme a 376ª Circular Pós-conciliar (14/15.03.1968):

Resolvi aceitar e ir. Apenas aguardo a indicação de data. Apanharei todas as acusações do Vereador. E as numerarei. Não temam: com a graça de Deus, não me afastarei da posição de Pastor. Resposta alta e firme de acusação em acusação. Vai ser divertido. Os adversários da Igreja não sabem como lhe fazem a propaganda com medidas ininteligentes como esta. Vai ser um show preparado por eles (CAMARA, 2014, p. 42).

A questão arrastou-se, como se pode constatar na 402ª Circular Pós-conciliar (17/18.06.1968): “ontem à noite soube que os colegas do Wandenkolk votaram moção me aplaudindo, mas condenando Comblin” (CAMARA, 2014, p. 140). É fato que a ida à Câmara de Vereadores não se concretizou, mas a campanha resultou em estardalhaços frutos do antagonismo do vereador para com o arcebispo que, em alguns círculos, expunham a fragilidade do edil; além disso, depois que foi incluído na mais ampla contenda, ela manteve acesos os questionamentos acerca do estudo do Pe. Comblin.

Na 412ª Circular Pós-conciliar (05/06/07.1968), Dom Helder narra visita que recebeu do General Alfredo Souto Malan, responsável pela segurança nacional do Norte e Nordeste do país, que, a seu ver, é também um católico coerente que procura viver o cristianismo com sinceridade. E o paradoxo das condições assinaladas é acentuada pela perplexidade geradora de confusão – sobretudo para os pouco afeitos aos jogos de poder na Igreja –, pois o documento do Pe. Comblin recebeu apoio do bispo de Crateús (CE) e do arcebispo de Fortaleza, mas foi arrasado pelo bispo de Campos e pelos arcebispos de Diamantina e Porto Alegre (CAMARA, 2014, p. 174).

Prossegue o arcebispo anotando considerações em Circulares Pós-conciliares: na 413ª (06/07.07.1968), “o incidente provocado pelo documento Comblin está sendo explorado, ao

máximo, entre os Bispos aqui e em Roma” (CAMARA 2014, p. 177); na 405ª (24/25.06.1968), ele já havia afirmado que “em Roma, o meu cartaz deve andar muito comprometido com o incidente Comblin” (CAMARA, 2014, p. 154); em outra, a 409ª (02/03.07.1968): “D. Sigaud e D. Mayer escrevem a todos os Bispos, aparentemente combatendo o Pe. Comblin; de fato, combatendo o Responsável pelo Secretariado Nacional de Ação Social, da CNBB [ele mesmo], que dá cobertura a Comblin...” (CAMARA, 2014, p. 167).

4. Percepções de Dom Helder sobre a Assembleia de Medellín

Ainda em Medellín, na [[430ª] Circular Pós-conciliar (06/07.09.1968), destacou, em primeiro lugar, a oficialidade da Conferência,

convocada e aberta, pessoalmente, por Paulo VI; presidida por três Legados seus (os cardeais Landázuri e Samoré, e D. Avelar) que agiam, em nome e com a autoridade do Papa; teve como Membros: Bispos e Sacerdotes eleitos pelas Conferências Episcopais de todo o Continente ou indicados diretamente por Sua Santidade; contou com Peritos, eclesiais e leigos, de grande valor, e com a presença de Observadores, de várias denominações evangélicas (CAMARA, 2014, p. 236).

Em seguida, destacou outros fatores por ele também considerados altamente favoráveis, como a circunstância de todos “ficarmos, juntos, em um conjunto de prédios, com conforto quase excessivo; a marca que um serviço litúrgico perfeito (...), deixava em todos nós; o fato de quase todos nos havermos encontrado no Concílio e de vários serem companheiros, das origens do Celam” (CAMARA, 2014, p. 236).

Ao seu olhar de arguto observador, não escaparam os fatores que ameaçavam perigosamente, dentre os quais destacamos:

O Santo Padre, em sua vinda a Bogotá (para o Congresso Eucarístico Internacional e a abertura oficial da 2ª Conferência), nas suas 20 e tantas alocações, mais freou do que abriu...

(...) dos três legados do Papa, os dois Cardeais eram sabidamente conservadores e extremamente prudentes;

o Cardeal Samoré fez-se cercar de vários colaboradores, Bispos e Sacerdotes, que levavam as várias Comissões sua palavra de... recomendação e advertência;

os primeiros avisos, as primeiras medidas deixavam entrever completo controle da Conferência pela CAL - Pontifícia Comissão para a América Latina (CAMARA, 2014, p. 237).

Na sequência da Circular, deu ênfase a novos dados que favoreceram, inclusive enquanto formas de contraposição, como quando Dom Avelar, no discurso de abertura que proferiu, “apoiado pelos técnicos, teve a inspiração salvadora de dar uma interpretação in-

teiramente positiva das Alocuções do Papa (o que foi coragem: a seu lado, o Cardeal Samoré não escondia a desaprovação e o descontentamento)”. Afirmou que os textos da Conferência apoiarão “o que há de urgente a empreender na América Latina”, e registrou uma conclusão de caráter pessoal: “tornou-se impossível, honestamente, chamar-me de subversivo e comunista, sem, ao mesmo tempo, taxar de subversão e comunismo, toda a Hierarquia Latino-americana” (CAMARA, 2014, p. 237-238).

Ao voltar ao Recife, escreveu na 427ª Circular Pós-conciliar (09/10.09.1968):

Apesar do cansaço, o coração me pede uma Vigília de Ação de Graças pelo prodígio que se operou em Medellín! Não há explicação humana. Sem dúvida, houve fatores positivos, devidamente aproveitados. Mas os resultados, como no caso do Concílio, superaram, ultrapassam as previsões mais otimistas...

O problema agora, é chegar à prática. Não ficar no papel (CAMARA, 2014, p. 239). Grifo dos autores.

O júbilo pelo êxito de Medellín não serenou os ânimos. Desde a imediata publicação do Documento Comblin, falava-se de sua expulsão (Dom Helder Camara chegou a cogitar a possibilidade). Ela aconteceu, de fato; porém, em 1972, quando, ao regressar de viagem à Bélgica, foi impedida sua entrada no país.

O Pe. Comblin, aliás, foi considerado o cérebro pensante de muitas iniciativas pastorais vivenciadas na Arquidiocese de Olinda e Recife (CABRAL, 2008, p. 66).

Em fevereiro de 1969, DHC foi convocado a fornecer algumas explicações à presidência da CNBB sobre acusações que lhe eram feitas. Primeira, que o Pe. Comblin era o seu mentor – usou-se a expressão eminência parda. Dom Helder respondeu que distinguia o teólogo, a quem admirava, do sociólogo, de quem discordava. Exemplificou afirmando que não concordara com o estudo preparatório a Medellín. Acrescentou que era seu amigo pessoal; entretanto, todos os que o conheciam sabiam que não se podia ter outra reação senão o riso face à acusação de ele ser o seu mentor e sua eminência parda (CABRAL, 2008, p. 66).

Conclusão

Dom Helder afirmou na 462ª Circular Pós-conciliar (23/24.12.1968): “o homem chegando a lua e ainda tanta confusão na Terra. **Depois do Vaticano II e de Medellín**, ainda tantos cristãos confusos, medrosos ou excessivos e extremados... Tudo me parece tão claro e fácil de interpretar e de viver” (CAMARA, 2014, p. 358). Grifo dos autores.

Passados 50 anos da Conferência, se o Vaticano II e Medellín apresentam diretrizes claras, fáceis de interpretar e de viver, por que podemos afirmar que, em muitos aspectos, não foi possível chegar à prática e os documentos resultantes daquelas grandes assembleias ficaram no papel?

Provavelmente devido ao fato de não terem sido considerados os pontos comentados

no estudo do Pe. Comblin acerca da Igreja e de suas responsabilidades no continente latino-americano. Se não é possível a isso imputar toda a responsabilidade, também não é fora de propósito ignorá-lo.

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: FASA, 2008.

CAMARA, Helder. **Circulares pós-conciliares:** de 25/26 de fevereiro de 1968 a 30/31 de dezembro de 1968. Recife: CEPE, 2014. (Obras Completas de Dom Helder. V. 4, T. 2). Orgs.: Zildo Rocha e Daniel Sigal.

SEDOC, vol. 1, Set. 1968. Fascículo Especial. p. 449-468.

Medellín como alicerce na prática pastoral de diversas Comunidades eclesiais hoje

Sueli da Cruz Pereira¹

RESUMO

Medellín foi um dos alicerces para as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). O início dessas Comunidades se deu na década de 60 e foi respaldado e reconhecido pela Conferência como “primeiro e fundamental núcleo eclesial” (Medellín 15,10). As CEBs foram uma das principais promotoras de transformação da sociedade a partir da participação nas lutas sociais a favor dos pobres. Procuraremos nesta comunicação apresentar alguns elementos fundamentais vivenciados pelas Comunidades Eclesiais de base que ainda hoje estão presentes nas Comunidades sustentadas por Medellín e que receberam como herança uma visão de Igreja mais comprometida com o Reino, mais participativa em sua organização, mais circular do que piramidal, mais responsável pela promoção humana. Muitas dessas Comunidades vivenciaram nas últimas décadas um processo de descaracterização por diversos fatores e algumas não se reconhecem mais como CEB, porém desde Medellín encontra-se em seus alicerces um legado que dificilmente qualquer tentativa de mudança de visão eclesiológica conseguirá demolir. Alguns elementos basilares são uma forma de organização participativa que leva ao comprometimento com as causas sociais e com os empobrecidos, a formação de lideranças, os diversos projetos sociais, a presença nos órgãos públicos como os conselhos paritários, a contribuição da inserção da Vida Religiosa no mundo dos pobres.

Palavras-Chave: Medellín. CEBs. Prática pastoral. Pobres.

Introdução

O papa Paulo VI no discurso de abertura da Conferência de Medellín afirmou que a partir desta se inicia para a Igreja da América Latina um novo período na história do Continente latino-americano. Hoje, cinquenta anos após sua realização, somos testemunhas de uma Igreja que foi profética nesta história de corrupção, dominação e de injustiças sociais. Muitas pessoas, radicadas no seguimento de Cristo, deram sua vida pelo Reino; foi uma época de perseguição, de acusações, de torturas e de morte.

Esta eclesiologia profética deu os alicerces para que as comunidades eclesiais de base fossem solidificadas e exercessem o seu papel enquanto Igreja na sociedade. Além disso, as CEBs proporcionaram um novo modelo de ser Igreja, através de uma maior participação dos

1 Doutoranda em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, bolsista da Capes. Email: irscruz@yahoo.com.br

leigos, da sua presença nos vários setores da sociedade. O que as CEBS vivenciaram de forma mais intensa nas décadas passadas encontra-se hoje na prática pastoral de diversas comunidades que nasceram deste modelo eclesiológico.

1. A eclesiologia de Medellín

A II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano foi realizada em Medellín, na Colômbia no período de 24 de agosto a 6 de setembro de 1968. Para a América Latina esta Conferência foi um dos primeiros frutos do Concílio Vaticano II, realizado de 1962 a 1965. Os bispos da América Latina participantes do Concílio sentiram a necessidade de reunir a Igreja para que as decisões do Concílio fossem concretizadas à luz das novas situações sociais, econômicas e religiosas latino-americanas.

O tema da Conferência foi “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio”. Na introdução do documento essa transformação é elucidada:

“A América Latina está evidentemente sob o signo da transformação e do desenvolvimento. Transformação que, além de produzir-se com uma rapidez extraordinária, atinge e afeta todos os níveis do homem, desde o econômico até o religioso. Isto indica que estamos no umbral de uma nova época da história do nosso Continente. Época plena de um desejo de emancipação total, de libertação diante de qualquer servidão, de maturidade pessoal e de integração coletiva. Notamos aqui os prenúncios do parto doloroso de uma nova civilização” (Medellín, Introdução, 4).

O Concílio Vaticano II insere a Igreja nas discussões e realidades trazidas pelas transformações do mundo moderno e Medellín destaca dentro do mundo moderno o “mundo dos pobres”. Um das grandes preocupações de Medellín era com a situação de miséria, opressão, dependência econômica, política e cultural vivenciadas. Era preciso responder como ser Igreja diante desta realidade.

A Conferência foi inspirada pela *Lumen Gentium* e pela *Gaudium et Spes*. A visão de uma Igreja povo de Deus, mais circular e mais próxima da realidade, através de um sério compromisso com os pobres e com a justiça a partir da centralidade em Cristo foram muito acentuadas (LG 8). Neste sentido as Conclusões de Medellín são mais do que um documento de reflexão da realidade, são um texto que aponta para o agir tão necessário no momento.

Com o seu agir a partir da denúncia de estruturas contrárias ao projeto de Deus e do anúncio da justiça e da paz tão necessárias num contexto de opressão e geração de pobres e oprimidos Medellín apresenta uma eclesiologia profética, libertadora e centrada nos pobres. É esta eclesiologia que respaldará um “novo jeito de ser Igreja” vivenciado pelas comuni-

dades eclesiais de base (CEBs), que no documento aparece como “comunidades cristãs de base”.

2. Medellín como alicerce para as CEBs

Quando acontece Medellín muitas comunidades de base estavam florescendo dentro da Igreja e como Igreja. “Elas foram adotadas com entusiasmo pelos bispos. Estes não procuraram aprofundar-lhes o significado teológico. Tiveram a intuição de que as comunidades de base estavam ligadas ao povo como ator histórico, aos leigos como forças de participação ativa na Igreja” (Beozzo, 1988, pp. 812-813). Estas comunidades nascem principalmente nas periferias e no meio dos pobres que assumem o Evangelho como vida da sua vida, força na caminhada rumo à libertação.

Muitas foram as críticas a estas comunidades por ser considerado que em sua estrutura tinha a infiltração do marxismo, que sua preocupação era apenas social, que era contra a hierarquia etc. Porém, dentro da temática da Pastoral de conjunto, Medellín reconhece estas comunidades como autênticas:

A comunidade cristã de base é, assim, o primeiro e fundamental núcleo eclesial, que deve em seu próprio nível responsabilizar-se pela riqueza e expansão da fé, como também do culto que é sua expressão. Ela é, pois, célula inicial da estrutura eclesial e foco de evangelização e, atualmente, fator primordial da promoção humana e do desenvolvimento (Medellín 15,10).

As CEBs são pequenas comunidades com um novo estilo de vida e missão eclesial, que surgem a partir da força do Espírito Santo, numa vivência da partilha da Palavra e do Pão como alimento para um agir transformador e libertador, para a realização do Reino. Nelas as pessoas se conhecem e têm relações interpessoais. Celebram a fé, a vivência dos sacramentos, e buscam juntas soluções para os desafios e formas de opressão impostos pela sociedade.

São comunidades, porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma Igreja e moram na mesma região... São eclesiais, porque congregadas na Igreja, como núcleos básicos de comunidade de fé. São de base, porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (BETTO, 1985, p. 16).

3. O legado de Medellín para as CEBs

Medellín deixa para as CEBs, em primeiro lugar, o seu reconhecimento que depois será também verificado nas Conferências posteriores, inclusive a de Aparecida. Porém hoje parece não mais estar em alta falar de CEBs. Para alguns é um modelo que já passou. Muitas CEBs se “paroquializaram” e ganharam estruturas pesadas ou burocracia invadiu sua forma de organização. Apesar disso, o legado deixado por Medellín para vivência de uma Igreja mais comprometida com o Reino, com os pobres, na valorização dos leigos, colhe hoje os seus frutos.

O agir proposto por Medellín encontrou muita ressonância nas CEBs. Elas conseguiram atingir diversas situações e locais que nem sempre a Paróquia, vista como uma única comunidade, conseguia estar presente. Com isso as CEBs possibilitaram uma descentralização e um maior alcance na missão evangelizadora da Igreja.

A questão dos pobres foi uma das preocupações de Medellín, pois apesar de aparecer nos bastidores do Concílio, a temática não foi eixo dos documentos. Já em Medellín os pobres ganham centralidade e são vistos como sujeitos da própria história. A Igreja que ajudava os pobres de modo assistencialista agora o faz de modo diferente: “A Igreja reconheceu que a pobreza tem as suas raízes na injustiça. Não se resolve o problema dando esmolas, mas praticando a justiça” (COMBLIN, 1988, p. 811). Nas CEBs há uma participação numerosa de pessoas pobres que encontram na Palavra de Deus o alimento para lutar por sua dignidade e direitos.

Com uma visão eclesiológica diferente muitos bispos e padres em diversos lugares conseguiram descaracterizar as CEBs, de uma forma superficial, a partir da centralidade na hierarquia e no culto, e com a valorização da participação de “massa” e não de pequenos grupos. Além disso, nas pregações não são tão valorizadas a dimensão da libertação que nasce da categoria bíblica do Êxodo e da prática de Jesus. É mais acentuada a dimensão da glória de Jesus e da ação do Espírito Santo que torna a pessoa mais próxima de Deus.

Outros fatores que levaram ao “escondimento” das CEBs hoje foram os resultados da mudança de época trazidos pela globalização e pelo neoliberalismo. O consumismo, o individualismo, as novas formas de se relacionar através dos meios de comunicação e novas mídias, o encurtamento do tempo e das distâncias que as novas tecnologias proporcionaram, uma nova forma de se relacionar com o tempo, as facilidades na locomoção a partir de novos meios de transporte, a urbanização e a forma de viver do mundo urbano que penetra nos meios rurais etc. Todos esses fatores também prejudicaram uma forma organizacional onde as relações eram corpo a corpo. Hoje eu não preciso mais participar da comunidade mais próxima da minha casa, pois os meios de transporte me levam na comunidade em que quero. O critério de escolha e pertença à comunidade mudou: vou onde me sinto bem ou onde é mais fácil o acesso.

Apesar de todos esses desafios permanece nas comunidades e paróquias a herança

de uma visão de Igreja mais comprometida com o Reino, mais participativa em sua organização, mais circular do que piramidal, mais responsável pela promoção humana e pela vida. A formação de diversas lideranças leigas, sacerdotes e religiosos conduziram o processo de organização mais participativa que leva ao comprometimento com as causas sociais e com os empobrecidos. Uma presença significativa da Igreja está nos diversos projetos sociais, na presença nos órgãos públicos como os conselhos paritários, na contribuição da inserção da Vida Religiosa no mundo dos pobres. Muitas CEBS nasceram a partir dos círculos bíblicos nas casas. Com isso obteve uma desde seu início uma participação das mulheres e muitas se tornaram lideranças.

Outro elemento desse legado foi a CNBB ter assumido a paróquia como “comunidade de Comunidades” (Documento 100). Ela considera a paróquia como um conjunto de comunidades. As CEBs por natureza já são uma rede comunidades. Isto pode ser verificado pelos intereclesiais que são realizados para refletir e celebrar a caminhada. Apesar de aparecer no documento uma diferença na compreensão de pequenas comunidades e de CEBs elas são valorizadas e incentivadas a exercerem o seu papel na paróquia.

Por fim, diversos religiosos e religiosas se sentiram atraídos pelo jeito de ser Igreja das CEBs e deixando as seguranças dos conventos muito contribuíram para a solidificação das mesmas. E ao mesmo tempo, as CEBs contribuíram para que a Vida Religiosa Consagrada assumisse um novo modelo de comunidades inseridas no meio povo, para viver com o povo pobre e humilde e na animação da vida das comunidades.

Conclusão

Apesar de não ser uma expressão tão utilizada hoje em âmbito eclesial, as CEBS constituem um paradigma para a vivência em comunidade e para a presença na sociedade. Muitas comunidades nasceram como CEBs, mas hoje já não se reconhecem ou não são reconhecidas como tais. Apesar desse não reconhecimento em suas estruturas encontra-se o projeto de Medellín para uma Igreja mais viva e inserida no mundo atual, para a partir da fé lutar por uma sociedade mais justa e fraterna. Assim, resgatar Medellín após seus cinquenta anos é uma urgência, pois muitas de suas propostas ainda são atuais e o fazer memória pode contribuir para o resgate de uma Igreja profética.

Referências

BETTO, Fr. **O que é comunidade eclesial de base**. São Paulo: Abril Cultural / Editora Brasiliense: 1985.

CELAM. **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio.** II CELAM: Medellín. Petrópolis: Ed. Vozes, 1980.

CNBB. **Comunidade de Comunidade: uma nova paróquia.** Documento 100. São Paulo: Paulinas: 2014.

COMBLIN, J. **Medellín: vinte anos depois. Balanço temático.** Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 48, fasc. 192, pp. 806-829, dezembro de 1988.

Medellín e a “revelação escandalosa de Deus”, segundo a Cristologia de J. Sobrino

Matheus da Silva Bernardes¹

RESUMO

A II Conferência do Episcopado Latino-americano, realizada em Medellín no ano de 1968, significou um grande impulso para a Teologia latino-americana da Libertação. Dentro do grande esforço de contextualizar a Teologia no subcontinente, se encontra o trabalho de J. Sobrino, jesuíta espanhol, radicado em El Salvador. Autor de vários artigos e livros, ele pretende mostrar a nova imagem de Jesus Cristo nascida na América Latina: Jesus Cristo libertador. O ponto de partida de sua reflexão é a práxis libertadora de Jesus de Nazaré que não aponta somente para a salvação escatológica, mas se encontra dentro de um processo de libertação histórica. Dentro dessa práxis, se destaca o anúncio do Reino de Deus e a parcialidade de Deus; o amor parcial de Deus manifestado em Jesus de Nazaré é escandaloso porque escolhe o pobre, o desprezado, aquele que ninguém ama. O escândalo é ainda maior na morte de Jesus na cruz, condenado não a causa de um “pecado genérico”, mas pela injustiça histórica com a qual o Filho de Deus encarnado viveu. Ao assumir a injustiça concreta de seu tempo e ser vítima fatal desse pecado, Jesus abre o ser humano à libertação. O objetivo deste trabalho é explorar essa “imagem escandalosa” de Deus revelada por Jesus de Nazaré trabalhada por J. Sobrino e presente no documento conclusivo de Medellín. Mesmo tendo completado 50 anos, as conclusões de Medellín não perdem sua vigência e sua força profética, sobretudo por ter se dedicado a problemas sociais concretos da América Latina, especialmente a libertação dos mais pobres de toda forma de opressão (Justiça, n. 05).

Palavras-chave: Medellín. J. Sobrino. Cristologia. Soteriologia.

Introdução

A história da vida e da morte de Jesus Nazaré é marcada pela proximidade do Reino (cf. Mc 1,15). A centralidade do Reino recebeu um amplo tratamento de teólogos europeus, mas encontrou na Teologia latino-americana da Libertação um especial eco, tornando-se o núcleo central da reflexão cristológica no subcontinente (SOBRINO, 1996, p. 183-201)². Porém, não só os teólogos, mas o próprio magistério eclesial do subcontinente apresentou uma nova imagem de Jesus a partir do anúncio do Reino (SOBRINO, 1982, p. 18-21)³. Isso se deve ao fato de que a iminência do Reino de Deus, como está presente em Jesus de Nazaré, é men-

¹ Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo (2008); atualmente, aluno do programa de doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte. E-mail: pe.matheusbernardes@gmail.com

² SOBRINO, Jon. Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1996. 2ª edição. Ainda que o texto original espanhol tenha sido publicado em 1991 pela UCA, no presente texto, seguir-se-á a edição citada.

³ SOBRINO, Jon. Jesús en América Latina. Santander: Editorial Sal Terrae, 1982. 1ª edición.

sagem salvífica e libertadora para as maiorias dos povos latino-americanos que viviam, e ainda vivem, sob o jugo da opressão e da injustiça (Justiça, n.03, Educação, n. 09)⁴.

Tanto o magistério eclesial, como os teólogos latino-americanos da Libertação evitaram a teologização ahistórica da vida de Jesus. O círculo hermenêutico *historizar para teologizar e teologizar para historizar* se converteu em linha mestre para a reflexão (*Idem*, 1996, p. 101). Entretanto, a Cristologia latino-americano pressupõe um passo metodológico prévio e fundamental para sua elaboração: a práxis de Jesus de Nazaré (*Idem*, 1982, p. 29-35); o retorno a essa práxis permite estabelecer a relação entre o próprio Jesus (mediador) e o Reino de Deus (mediação), a relação entre o Reino e seus destinatários, os pobres (lugar teológico primordial da Cristologia), e a relação entre os pobres e a Igreja (continuadora da missão histórica de Jesus no mundo). Esse é um momento constitutivo da Cristologia latino-americana.

1. A predileção de Deus pelos pobres: a parcialidade de Deus

Jesus de Nazaré se encontrou com um escândalo, que ainda se prolonga na história da humanidade: as vítimas feitas pela injustiça e pelo pecado histórico. São as vítimas do anti-Reino presente na história, que condena à miséria e à morte lenta. No caso da América Latina, a presença do anti-Reino é escandalosamente visível nas maiorias oprimidas e injustiçadas.

A proximidade do Reino de Deus anunciado por Jesus, todavia, não é simplesmente eliminação do escândalo causado pelo anti-Reino, mas um escândalo ainda maior. Trata-se de um Reino libertador, que não aponta somente para o fim da história, mas que procura a salvação dentro da história. Mas o escândalo maior está no fato de que o Deus do Reino revelado por Jesus de Nazaré é o Deus da vida, o Deus que é pura misericórdia e bondade.

Em sua prática, Jesus revela a predileção de Deus pelos pobres o que se converte em esperança para a história humana mergulhada nos horrores da injustiça e da opressão. Ele está a serviço do Reino de Deus e desmascara as razões encobridoras do pecado histórico e, portanto, entra em conflito com os poderosos de seu tempo (*Ibidem*, p. 31).

Pecado histórico, injustiça e opressão são os valores do anti-Reino; logo, o Reino se apresentará como Reino libertador daqueles que sofrem sob o peso desses valores, ou mais precisamente, desses anti-valores. Mas não se trata somente do anúncio de uma esperança de uma realidade que está por vir, mas de uma certeza salvífica e libertadora: o Reino de Deus está próximo. Logo, se converte em utopia que orienta o rumo da história: a opressão não triunfará sobre a libertação, o anti-Reino não se imporá sobre o Reino.

Quando se fala do Reino de Deus do que está se falando? Jesus recolhe as expectati-

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

vas de seu povo, porém em uma perspectiva única e decisiva: o serviço ao Reino. A tradição veterotestamentária apresenta o *Reinado de Deus* como o poder do Senhor Deus de Israel de intervir na história do povo; trata-se de um movimento descendente de Deus que sai ao encontro de seu povo. Na “descida” de Deus para o encontro com seu povo, especialmente para o encontro dos mais pobres, se manifesta a justiça e o amor eficaz de Deus, que visam a reconciliação histórica: a superação do pecado e um mundo sem opressão. O *Reinado de Deus* também é compreendido como a implantação do direito dos pobres, compreende a reconciliação da humanidade pecadora com Deus, mas também a reconciliação dos seres humanos entre si e, portanto, a superação da miséria histórica (*Ibidem*, p. 137-143).

Por outro lado, quem são os pobres para Jesus? São aqueles que sofrem uma opressão real e perderam toda perspectiva de salvação. A proximidade do Reino para os pobres é razão de escândalo, porque quebra a harmonia entre justiça e lei; a justiça do Reino é superior à lei. No anúncio de Jesus, o Reino de Deus aparece como pura gratuidade que suscita a conversão do coração humano, não por imposição, mas por sua oferta libérrima (*Idem*, 1996, p. 131-134).

A notícia de vida mínima trazida pela iminência do Reino de Deus se converte em boa notícia para aquele que só pode colocar sua esperança na gratuidade já que vive historicamente sob dominação. Porém, como já se insistiu, essa esperança não se realiza fora da história: é a esperança em uma libertação histórica. Os destinatários dessa boa nova, portanto, são e somente podem ser os pobres (*Ibidem*, p. 118-123).

Essa é a revelação da parcialidade de Deus, que sai à defesa dos mais pobres e se solidariza com eles. Existe a tentação de saltar imediatamente para a descontinuidade entre Jesus Cristo e a humanidade – ele é o Senhor –, porém, ao se refletir sobre a solidariedade de Deus com a humanidade pobre, há de se afirmar a continuidade entre Jesus e a humanidade – ele é primeiro a solidarizar com seus muitos irmãos. A parcialidade de Deus, isto é o partido que ele toma pelos pobres, é a causa do escândalo ainda maior, já que o amor de Deus, em Jesus de Nazaré, se revela também parcial. Além do mais, esse amor parcial será a causa da morte do próprio Jesus. Pode-se dizer que a afirmação do amor parcial de Deus, assim como é entendido pela Cristologia latino-americana, seria contrária à vontade salvífica universal de Deus. Mas já é possível encontrar na teologia dos Padres a afirmação “*voluntate tamen inquali*”, isto é, vontade desigual que no lugar de negar, afirma a universalidade de vontade salvífica de Deus porque se realiza concretamente em um grupo, se realiza nos pobres (*Ibidem*, p. 123).

2. O Deus de Jesus: mistério absoluto e Pai misericordioso

Ainda que o anúncio do Reino aos pobres possa ter causado escândalo nos ouvintes e nos opositores de Jesus, o maior escândalo acontece quando ele revela quem Deus é. O Deus de Jesus Cristo, por ter prediletos, tem os que são rejeitados. Esses são os opressores, os que tornam real por seu pecado a injustiça na história. A esses é exigida a conversão à vida do empobrecido, como o caso de Zaqueu (cf. Lc 19,1-10).

Contudo, há “algo mais” que não pode ser extraído somente como mera conclusão lógica dos relatos evangélicos. Para se conhecer esse “algo mais”, o caminho epistemológico é novamente a contemplação e a reflexão acerca da práxis de Jesus de Nazaré. O que é último para Jesus? Evidentemente Jesus não é último para si mesmo, mas também não é possível afirmar que o último para Jesus seja simplesmente Deus. O centro e estrutura de toda a pregação de Jesus foi o Reino de Deus, portanto o último para Jesus é o Reino entendido como relação concreta de Deus com a história da humanidade (*Idem*, 1982, p. 133).

Ao superar a linguagem genérica salvação, também é mister superar a linguagem genérica acerca de Deus. Quem é Deus para Jesus de Nazaré? Na vida de Jesus, não é possível identificar uma doutrina sobre Deus, porém mediante sua práxis se pode afirmar que seu Deus é o Deus da vida, o Deus que dá a vida. Se por um lado é possível conhecer o Deus de Jesus Cristo como o Deus da vida por sua transcendência em relação ao mundo, por outro lado é possível conhecê-lo pela sua proximidade histórica, especialmente dando a vida para os mais pobres – ele é o Deus bom e misericordioso (*Idem*, 1996, p. 203-207).

Essa noção fundamental para Jesus deixa claro que Deus um mistério no sentido mais estrito. Ainda que seja quem se aproxima e dá a vida ao empobrecido, permanece sendo o mistério insondável, até para o próprio Jesus – o que é um escândalo! Ele encontra o sentido de sua vida em ser total disponibilidade para esse mistério e para realizar sua vontade, por mais obscura que possa ser (*Idem*, 1996, p. 211).

Seu compromisso, portanto, foi contra os ídolos criados pela humanidade pecadora, que podem ser chamados de ídolos da morte. O culto ao Deus da vida produz vida; o culto aos ídolos da morte produz morte. Aqui já se apresenta uma possível compreensão para a morte violenta de Jesus: com o afã de defender os ídolos da morte, seus contemporâneos o condenaram à morte em um culto; quem defende o Deus da vida passa pela morte.

A noção de Deus de Jesus de Nazaré está intimamente ligada à própria experiência que ele faz de Deus. Trata-se de uma experiência concreta, que se realiza em mediações históricas e o abre à transcendência de Deus. A principal mediação histórica – a mediação de Nazaré – feita por Jesus é a do amor que se converte em serviço; amor que se torna doação. Logo, a existência de Jesus se converte em uma constante doação de si mesmo. Dar vida é dar a própria vida em favor dos demais (*Idem*, 1982, p. 200-202).

O mistério do amor que se converte em doação de vida e doação da vida se realiza historicamente em Jesus de Nazaré, especialmente como superação de toda forma de injustiça e

opressão. A fidelidade histórica de Jesus na prática do amor aos seres humanos é fidelidade ao mistério de Deus. A forma correspondente desse mistério último, o mistério de Deus, é a filiação: o Deus da vida e que dá a vida é o Pai de Jesus.

Essa fidelidade histórica de Jesus ao mistério de Deus parte de seu convencimento de que Deus é bom. Se é bom, é digno de confiança. À fidelidade total ao mistério de Deus corresponde a confiança plena no Pai que é bom. Essa bondade, especialmente da forma como ela foi vivida e anunciada por Jesus Cristo, se torna escândalo para seus ouvintes, mas sobretudo seus opositores que estabeleciam uma relação de contraposição entre Deus e a humanidade: Deus não tem ciúmes dos seres humanos, pelo contrário, os seres humanos são o mais importante para Deus.

Nada do que foi criado pode ser usado contra os seres humanos, logo nenhum ser humano pode usar da criação contra seus semelhantes. Isso pode ser visto na práxis de Jesus de Nazaré que passou pela vida fazendo o bem (cf. At 10,38). Ele se converte no protossacramento do Deus bom – ele mesmo sempre esteve a favor dos seres humanos. Essa práxis também se torna um escândalo, porque impõe que os seguidores de Jesus Cristo vivam a radicalidade da bondade de Deus em suas vidas. Não basta afirmar que Deus é bom, é preciso ser bom como ele é (*Idem*, 1996, p. 212-213).

Ainda mais, Jesus não só vivencia e testemunha a bondade de Deus, como também seu amor, suas entranhas de misericórdia. O amor de Deus pode ser definido como aquele que quer o bem do outro e só por causa do bem do outro. Em sua confiança plena em Deus, Jesus o chama de *abbá*; uma expressão cheia de carinho e familiaridade (*Ibidem*, 1996, p. 213) que se aproxima de expressões referidas à ternura de Deus no AT (cf. Is 49,15).

Nessa tensão entre total disponibilidade ao mistério e confiança plena na bondade, se relaciona Jesus com Deus. O maior escândalo está justamente no fato de que em Jesus é possível – e necessário! – afirmar “Deus é assim”; sua experiência teologal supera toda e qualquer compreensão até então conhecida.

Conclusão: o seguimento histórico de Jesus

J. Sobrino segue e reflete sobre a nova imagem de Jesus que nasceu na América Latina: Jesus Cristo libertador (Justiça, n. 02, Educação, n. 08). As exigências impostas pelas circunstâncias concretas do subcontinente exigiram da Igreja a resposta à pergunta que o próprio Jesus fez a seus discípulos: “*E vós, quem dizeis que eu sou?*” (Mc 8,29).

Para isso, o retorno a Jesus de Nazaré e sua práxis libertadora se provou como o caminho mais seguro para a resposta a ser dada. Jesus não realizou somente a salvação da humanidade, mas também “salvações” de situações de opressão e injustiça, como pode ser

comprovado pelo testemunho dado pelos escritos do NT, especialmente dos evangelhos. O retorno a Jesus de Nazaré significa a teologização do próprio Jesus mediante sua historização e, a historização mediante sua teologização. Teologia e práxis histórica caminham de mãos dadas na Teologia latino-americana da Libertação, afinal de contas não se trata de anunciar somente uma salvação ahistórica, mas a possibilidade de libertação na história.

Entretanto, a práxis de Jesus de Nazaré – o anúncio do Reino de Deus – não acontece sem tensões. A proximidade do Reino acontece em uma situação marcada pela presença do anti-Reino; Jesus não realiza seu anúncio sobre uma *tabula rasa*, mas sobre circunstâncias históricas concretas de pecado, especialmente de pecado contra os pobres e pequenos deste mundo. A presença do anti-Reino é um escândalo, porém sua superação, em Jesus de Nazaré, acontece mediante um escândalo maior ainda, que culmina em sua morte de cruz.

Diante desse escândalo, é necessário se perguntar pela atitude fundamental do cristão. A referência última da vida de Jesus de Nazaré é o cumprimento da vontade de Deus manifestada no Reino que está próximo; a relação entre o cristão e Jesus também deve estar perpassada por essa ultimidade. O cristão se torna verdadeiramente cristão no seguimento de Jesus de Nazaré. Por se tratar do cumprimento da vontade de Deus, o cristão procura mediações históricas e concretas para tal (Movimento leigos, n. 10). A primazia, portanto, tem a práxis cristã que supera a simples compreensão ética do Cristianismo (Introdução, n. 01).

Entretanto, o seguimento exige do cristão discernimento porque não é mera imitação. Por outro lado, a estrutura do discernimento do cristão deve ter a mesma estrutura do discernimento do próprio Jesus. Qual seria o principal critério de discernimento para Jesus de Nazaré? Para discernir, uma vez que sua referência última é o cumprimento da vontade de Deus, ele teve que esclarecer para si mesmo quem Deus é. O Deus de Jesus de Nazaré é o Deus do Reino, o Deus sempre maior. Sua experiência de Deus exigiu que ele sempre se colocasse novamente diante de sua vontade.

Essa vontade se manifesta amor parcial pelo ser humano, concretamente pelo pobre. Ao mesmo tempo, que Jesus faz a experiência do Deus sempre maior, também experimenta o Deus menor que se manifesta a ele nos pequeninos. Trata-se de mediações naturais e históricas que exigem como resposta não o amor genérico a Deus, mas o amor ao próximo como expressão desse amor.

A estrutura de discernimento de Jesus o tornou o fiel por excelência (cf. Hb 12,2) e, portanto, também se torna a estrutura de discernimento para todo fiel, para todo cristão. Ao discernir Jesus é posto entre um não e um sim: não à injustiça que desumaniza o ser humano e sim ao amor ao próximo, disponibilidade radical mantida pela práxis e pela superação do pecado. Assim, a utopia da história é mantida em Jesus de Nazaré porque ele se converte no “lugar da história” que encaminha todos à totalidade de Deus. Parcialidade e totalidade se conjugam dentro da práxis do amor concreto.

Seguir Jesus significa para o cristão, além de assumir sua estrutura de discernimento, entrar na dinâmica própria de sua práxis do amor. Logo, a utopia não se mantém somente em Jesus de Nazaré, mas também na vida de seus discípulos e discipulas, na vida da Igreja na medida em que ela manifesta sua solidariedade para com a maioria da humanidade que vive em situação de pobreza e miséria (Introdução, n.02.04-05).

O Reino de Deus é para os pobres, para aqueles que não pertencem a nenhuma classe. A boa notícia é trazer vida para aqueles que secularmente não possuem vida. Dando continuidade à reflexão de Medellín, J. Sobrino mostra que o empobrecimento voluntário se torna virtude para que o Reino de Deus chegue a ser, assim como Jesus de Nazaré se viu privado de suas seguranças, de sua dignidade e até de sua vida – morte na cruz. A relação com os mais pobres, segundo esses moldes, é uma exigência a partir da relação *in actu* com Jesus (Pobreza da Igreja, n. 07).

Acolhendo o escândalo maior que significa a revelação da bondade incondicional de Deus, a Igreja prolongará a ação história de Jesus de Nazaré sendo ela mesma escândalo para o mundo, não escândalo porque se alia ao poder, seja religioso ou político, mas porque se faz impotente ante os horrores que a opressão e a injustiça causam no mundo, se faz solidária com os oprimidos e injustiçados, como seu Senhor o realizou na cruz. Esse despojamento da Igreja tornará crível sua pregação da Boa nova de Jesus no meio dos povos (Pobreza da Igreja, n. 17).

Por uma Antropologia Cristã da Educação em Medellín

Júlio César da Costa Santa Bárbara¹

RESUMO

Com o tema “A Igreja na atual transformação da América Latina, à luz do Concílio Vaticano II”, a Conferência de Medellín recebeu a Antropologia da *Gaudium et Spes*, com um olhar voltado para o ser humano concreto do Continente. Desse modo, entre outros lugares de promoção humana, destacou a realidade da educação. A antropologia teológica se preocupa com o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus. À luz da fé cristã, baseando-se na Revelação, esta área da teologia procura aprofundar a identidade do ser humano, situado historicamente, com seus desafios. O objetivo desta comunicação é aprofundar o tema da educação no documento de Medellín e perguntar pelas principais características do ser humano pressupostas e/ou explicitadas neste referido texto, especificamente, aquelas que constituem dimensões da antropologia na perspectiva cristã, como a relação da pessoa humana com Deus e seu consequente desenvolvimento.

Palavras-chave: Medellín; Educação; Educação libertadora; Antropologia teológica.

A segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano se realizou no período de 26 de agosto a 06 de setembro de 1968, em Medellín, na Colômbia. Esta Conferência foi aberta pelo Papa Paulo VI, na cidade de Bogotá, em 24 de agosto. Aquela ocasião foi marcada também pelo 39º Congresso Eucarístico Internacional. Muitas vezes concordam que Medellín foi o maior evento eclesial do século XX, no que se refere à América Latina.

Com o tema “A Igreja na atual transformação da América Latina, à luz do Concílio Vaticano II”, a Conferência de Medellín inaugurou um processo de recepção criativa do Concílio no próprio Continente, com um olhar voltado para o ser humano concreto (FELLER, 2006, p. 60). Desse modo, entre outros lugares de promoção humana, marcada também por uma leitura teológica do ser humano, o episcopado latino-americano destacou a realidade da educação.

A Antropologia Teológica se preocupa com o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus. Como área da teologia, ela se volta para pensar o ser humano à luz da fé

¹ O autor é bacharel em teologia pela Faculdade católica de Fortaleza; Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio e doutorando em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia; é presbítero diocesano. E-mail: julioteopuc@gmail.com

cristã, baseando-se na Revelação, isto é, na autocomunicação de Deus ao seu povo. A Antropologia Cristã possui também um princípio hermenêutico, por meio do qual a própria ciência teológica procura encontrar o significado da Revelação de Deus para o ser humano nos tempos atuais.

O objetivo desta comunicação, portanto, é aprofundar o tema da educação no documento de Medellin e perguntar pelas principais características do ser humano pressupostas e/ou explicitadas neste referido texto, especificamente, aquelas que constituem dimensões da antropologia na perspectiva cristã, como a relação da pessoa humana com Deus e seu consequente desenvolvimento.

1. Antropologia Teológica e suas dimensões

A Antropologia Teológica, como mencionado, é o campo do saber teológico, que leva em consideração a relação do ser humano com Deus. Contudo, não tem a pretensão de esgotar a compreensão sobre o ser humano. Aliás, nenhuma ciência pode advogar para si tal intenção e objetivo. O grande mérito desta área teológica é de esforçar-se para pensar a natureza humana, na sua totalidade, a partir da contribuição da Antropologia Filosófica (SILVA, 2017, p. 16).

À luz da fé e dos dados revelados nas Sagradas Escrituras, a Antropologia Teológica se volta para a investigação do ser humano e da história humana. Nisto consiste a natureza desta ciência teológica. Seu objeto é, conforme a Palavra Sagrada, o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus. O método desta disciplina também está ligado à Revelação e a sua interpretação, para uma maior compreensão do humano.

Para o ser humano, conhecer a Deus é possibilidade de conhecer a si mesmo também. Por isso, no caminho da Revelação de Deus, o ser humano se torna objeto e destinatário da própria Revelação. "... destinatário porque é dado a ele as possibilidades de conhecer a Deus, seu mistério de salvação, e a si mesmo, vocação e fim último; objeto porque ele é o centro de estudo dessa revelação (criação) e, por isso, procura conhecer-se (SILVA, 2017, p. 19).

1.1 Dimensões da Antropologia Teológica

A preocupação constante da Antropologia Teológica é com a compreensão do ser humano na sua integralidade. Na perspectiva cristã, três são as dimensões fundamentais que colaboram nesta tarefa: a relação entre o ser humano e Deus, a condição criatural de liberdade e a fraqueza humana.

1.1.1 A relação de Deus com ser humano

Criado por Deus por amor, o ser humano é chamado a dialogar com o próprio Deus. Este chamado livre à comunhão com Deus marca, de modo sublime, a vocação da pessoa humana. Já no Antigo Testamento, vemos diversos relatos que confirmam esta verdade. No Novo Testamento, com Jesus Cristo, Filho Unigênito do Pai, esta aliança é selada definitivamente. Jesus Cristo, o Novo Adão, revela plenamente os desígnios de Deus a despeito do ser humano, a saber: o chamado à filiação divina, à comunhão de vida e de amor (GS 22/ SILVA, 2017, p. 20).

1.1.2 Condição criatural de liberdade:

O diálogo de Deus com o ser humano é diálogo de “liberdades”, isto é, Deus convida o ser humano livremente e este, também com liberdade, responde a Deus. O chamado divino significa um apelo ao ser humano para que se realize como pessoa, decidindo-se pela prática do bem, no seguimento a Jesus Cristo. Ser livre reflete a imagem divina presente no ser humano. Embora não seja causa de si mesmo, mas causado, o ser humano guarda uma consistência própria. Isto nos permite dizer que com suas faculdades naturais pode criar e transformar as coisas e o mundo (SILVA, 2017, p. 21).

1.1.3 Fraqueza humana

O ser humano, ao ser criado por Deus, recebeu o chamado à santidade. No uso de sua liberdade, afastou-se de seu Criador, seu fim último, para buscar em outros caminhos o seu próprio fim. Nesta aventura, ele se percebeu inclinado para o mal também, sujeito a muitos perigos, distante de Deus, dividido em si mesmo. A natureza originária do ser humano, que tende para a plena realização, ficou comprometida com a condição de pecador. Contudo, em Cristo Salvador, esta natureza fragilizada é potencializada e fortalecida na sua inclinação para o bem. No mistério de Cristo, o ser humano é libertado e recebe a graça da comunhão com o Criador (SILVA, 2017, p. 22).

A antropologia Teológica, ao abordar as três dimensões fundamentais do ser humano, para a sua maior compreensão e autoconhecimento, indica que a pessoa se entende na integralidade que lhe é própria, a partir da relação com Deus, consigo mesma e com os outros. Com Deus a pessoa toma o caminho da sociabilidade; pela liberdade, em consciência, responde por seus atos e suas respectivas consequências, enveredando pelo caminho do respeito

a si e aos outros; por meio da fraqueza, abre-se para a solidariedade, pois se percebe com desejo de reconciliação e paz. Por conta da condição criatural perene, estas dimensões são constantes no ser humano (SILVA, 2017, p. 23).

2. Educação em Medellín

A Conferência de Medellín volta a sua atenção para o tema e a realidade da educação na América Latina, tendo consciência de que se trata de uma tarefa necessária e decisiva para o crescimento da pessoa humana e a transformação do Continente. E faz isto obedecendo a sua metodologia geral, de modo que observa a situação da educação, destaca o seu fundamento teológico e cristológico e enumera diversas orientações pastorais.

2.1 Características

A educação na América Latina, segundo o documento de Medellín, apresenta-se de maneira dramática e desafiadora, pois traz sérias deficiências e inadequações, tendo em vista o desenvolvimento integral do ser humano e de todos os latino-americanos.

Há muitas pessoas marginalizadas pela cultura por conta do analfabetismo, especialmente os indígenas. Observa-se que educar os índios não significa submetê-los as nossas estruturas, impondo-os a nossa cultura, a nossa educação (MEDELLÍN, 2010, p. 85).

Consiste em capacitá-los para que, eles próprios, como autores de seu próprio progresso, desenvolvam de uma maneira criadora e original, um mundo cultural, em acordo com sua própria riqueza e que seja fruto de seus próprios esforços, especialmente no caso dos indígenas, devem-se respeitar os valores próprios de sua cultura, sem excluir o diálogo criador com outras culturas (MEDELLÍN, 2010, p. 86).

Nota-se também que há oferta crescente da educação formal ou sistemática, mas ainda há muita gente fora da escola e a metodologia é bastante questionável. O conteúdo programático é abstrato e formal. Os métodos didáticos não tendem para a transformação com o respectivo incentivo para a criticidade, mas volta-se demasiadamente para a transmissão de conhecimento e manutenção das estruturas sociais (MEDELLÍN, 2010, p. 86).

A educação latino-americana se mostra em descompasso com o clamor de transformação que tem crescido no Continente. Revela-se uniforme, passiva e está orientada para a economia do “ter mais” em prejuízo do “ser mais”, que muitos jovens já descobrem na busca

de autorrealização, através do serviço e do amor (MEDELLÍN, 2010, p. 87).

Em obediência à dinâmica do ser humano a serviço da economia, verifica-se que o ensino médio e superior não investem em profundidade humana por conta do pragmatismo e imediatismo do mercado de trabalho. Ao lado disso, cresce também o interesse pela educação informal popular, com destaque para os meios de comunicação social e os movimentos juvenis, a fim de aumentar o desejo de mudança na sociedade.

O ideal de democratização da educação é um ideal que parece longe do mundo universitário, pois os centros universitários ficam preocupados em aplicar um modelo de universidade europeia, com pouca atenção à realidade da América Latina. Medellín destaca que não houve oferta de curso de duração intermediária, de acordo com a situação socioeconômica. Em muitos lugares faltou abertura à investigação e ao diálogo interdisciplinar, elementos importantes para o desenvolvimento das culturas e crescimento integral da sociedade (MEDELLÍN, 2010, p. 87).

No que toca à universidade católica, revelou-se um lento diálogo da teologia com outras áreas do saber. Diálogo necessário, pois denota respeito à autonomia das ciências e importante para “trazer a luz do Evangelho para a convergência dos valores humanos em Cristo” (MEDELLÍN, 2010, p. 87). Desse modo, a Conferência de Medellín entendeu que a educação é um caminho de libertação de tudo aquilo que vai de encontro ao desenvolvimento humano e social. De fato, a educação “será capaz de libertar nossos homens das servidões culturais, sociais, econômicas e políticas que se opõem ao nosso desenvolvimento [...]” (MEDELLÍN, 2010, p. 88).

2.2 Fundamentação teológica e cristológica

Diante do panorama educacional visto, o Documento de Medellín propõe uma “educação libertadora”, a qual coloca o educando como sujeito do seu processo, do seu desenvolvimento. “A educação é efetivamente o meio-chave para libertar os povos de toda servidão e para fazê-los ascender ‘de condições de vida menos humanas para condições mais humanas’, tendo-se em conta que o homem é o responsável e ‘o artífice principal de seu êxito e de seu fracasso’” (MEDELLÍN, 2010, p. 88).

A educação, para seguir o caminho da transformação, precisa ser criadora e deve oportunizar a personalização das novas gerações, a partir da consciência da dignidade humana, da liberdade e do sentido comunitário da vida.

A educação libertadora deve tender ao diálogo para descobrir os valores que a juventude traz e, ao mesmo tempo, provocar os nossos jovens para que não deixem de recolher o

melhor da tradição, dos ensinamentos dos seus progenitores e mestres. A educação necessita afirmar e promover a cultura local e nacional, integrando-a no Continente e no mundo. Além disso, deve preparar as novas gerações para as permanentes mudanças exigidas pelo desenvolvimento. Por meio desta educação libertadora a América Latina pode se livrar das servidões injustas e do próprio egoísmo (MEDELLÍN, 2010, p. 89).

A Conferência de Medellin assume que toda autêntica libertação antecipa a plena rendição de Cristo. Por isso, a Igreja se solidariza com todo esforço educativo em vista da libertação dos povos. Esta convicção se baseia numa sólida cristologia soteriológica:

Cristo pascal, “imagem do Deus invisível”, é a meta que o desígnio de Deus estabelece para o desenvolvimento do homem, para que “alcancemos todos a estatura do homem perfeito” (Ef 1,4-13). Por isso, todo “crescimento em humanidade” capacita-nos a «reproduzir a imagem do Filho, para que ele seja o primogênito entre muitos irmãos” Rm 8,29 (MEDELLÍN, 2010, p. 89-90)

A Igreja tem plena consciência da sua missão, no que se refere a sua obra educadora. Por conta disso, entende que deve promover e fomentar a educação cristã dos batizados. E, de modo mais amplo, tem clareza de que está e deve estar ainda mais empenhada na promoção cultural humana, para o bem da sociedade. O compromisso da Igreja vem do mandato missionário de Cristo e da atenção aos desafios do nosso Continente (MEDELLÍN, 2010, p. 90).

2.3 Orientações pastorais

Quanto às orientações do Documento de Medellin, entre várias enumeradas, destacaremos duas de cada setor da educação que julgamos mais relevantes:

Em linhas gerais, a Conferência de Medellin aponta vários critérios e orientações, tais como (MEDELLÍN, 2010, p. 90-93): a) Reconhecer a transcendência da educação sistemática para a promoção do ser humano; b) Levar em consideração a problemática dos educandos. Os jovens querem ser ouvidos e tendem para o seu auto aperfeiçoamento.

Quanto à escola, a Conferência de Medellin destaca (MEDELLÍN, 2010, p. 93-94): a) Incentivar os educadores católicos e congregações docentes na função apostólica da educação e exorta-os a sua renovação e atualização; a) A escola católica deve formar uma verdadeira comunidade constituída por todos e integrar-se com a comunidade local, nacional e latino americana. C) Deve estar aberta ao diálogo ecumênico

Quanto à universidade católica (MEDELLÍN, 2010, p. 94-95): a) As universidades ca-

tólicas devem estar consagradas à pesquisa e ao ensino, alimentando a procura da verdade; b) Estabelecer o diálogo entre as disciplinas humanas e o saber teológico, em íntima conexão com as exigências mais profundas do ser humano.

Quanto ao planejamento, Medellín sublinha (MEDELLÍN, 2010, p. 95-97): a) A pastoral da educação deve resultar de um verdadeiro planejamento e não de uma série de atividades desconexas; b) Aproximar o plano divino da salvação com iniciativas no campo educacional e da cultura.

Conclusão

A Igreja se envolve na obra de educação por força do mistério salvífico de Cristo, que ilumina a realidade educacional da América Latina e o seu conseqüente processo de libertação do ser humano.

O mistério de Cristo aprofunda e esclarece o mistério do ser humano. Desse modo, afirmamos, com a *Gaudium et Spes* e Medellín, que Cristo, Imagem visível do Deus Invisível, a nossa referência maior de humanidade se constitui também a maior referência para uma antropologia cristã da educação. Com Medellín, estamos reafirmando para o Continente Latino Americano que quando se educa para os autênticos valores humanos, a educação encontra em Cristo a sua fundamentação.

Medellín, na sua abordagem sobre a educação, leva em consideração as dimensões fundamentais da antropologia cristã. Tal proposição nos ajuda a dizer que crescer numa educação libertadora humanizada é um sinal legítimo do chamado à comunhão com Deus, que a pessoa humana recebe, na condição criatural de liberdade, tendo consciência dos seus limites e potencialidades. Desse modo, a pessoa toma o caminho do crescimento humano, aberto, dialógico, em solidariedade e reconciliação consigo mesmo, com os outros e com Deus.

Referências

BEOZZO, José Oscar. *Medellín: seu contexto em 1968 e sua relevância 50 anos depois*. JÚNIOR, Francisco de Aquino; GODOY, Manoel (Org.). *50 anos de Medellín. Revisitando os textos, retomando o caminho*. São Paulo: Paulinas, 2017.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Medellín, 1968: Trinta anos depois, Medellín ainda é atual?* 3ª Edição. São Paulo: Paulinas, 2010.

FELLER, Vitor Galdino. *A Antropologia Cristã no Magistério Episcopal Latino-Americano*.

Encontros Teológicos, Florianópolis, ano 21, n. 45, p. 55-68, novembro, 2006.

GAUDIUM ET SPES: Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 1966.

JÚNIOR, Fernando Altemeyer. Educação. In: JÚNIOR, Francisco de Aquino; GODOY, Manoel (Org.). *50 anos de Medellín. Revisitando os textos, retomando o caminho.* São Paulo: Paulinas, 2017, p. 83-94.

SILVA, Antônio Wardison. *A teologia tem algo a dizer sobre o ser humano?* In: BARBOSA, Luís Fabiano; SILVA, Antônio Wardison; ZACHARIAS, Ronaldo (Orgs.). *Antropologia Teológica: Pensar o Humano na Universidade.* São Paulo: Ideias e Letras, Unisal, 2017.

FT 2 - Interface Bioética, Saúde e Espiritualidade



Coordenadores:

Doutor Waldir Souza, (Programa de Pós-Graduação em Teologia e Programa de Pós-Graduação em Bioética da Pontifícia Universidade Católica do Paraná);

Doutor Márcio Fabri dos Anjos (Centro Universitário São Camilo);

Mestre Thereza Cristina de Arruda Salomé D'Espíndula (Faculdades Pequeno Príncipe / Curitiba - PR);

Mestre Marcia Regina Chizini Chemin (doutorado em andamento pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

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.

Palavras-chave: Bioética. Espiritualidade. Humanização do Cuidado. Cuidados Paliativos. Fraternidade.

A crise de Bipolaridade num dilema do entendimento entre a patologia ‘visões, miração, perturbações, transe, êxtase’ e a Bíblia ‘revelação de Deus’: Estudo de caso com paciente bipolar do Conesul/Rondônia/Amazônia.

Sidiney Rodrigues¹

RESUMO

A pesquisa utilizou o método fenomenológico, tipologia quanto ao objeto à pesquisa descritiva e abordagem qualitativa. População, estudo de caso e coleta de dados a entrevista semiestruturada, com análise e interpretação dos dados através da análise de conteúdo. O objetivo geral foi desvelar o entendimento do entrevistado que foi acometido com uma crise de Bipolaridade I, sobre o seu entendimento e compreensão das visões relatadas nos primeiros 22 dias de crise antes do início do tratamento médico. Objetivos específicos: a) Revisão bibliográfica sobre Bipolaridade, aspectos patológicos e teológicos. b) Contextualização dos transtornos psíquicos de perturbações, visões, miração, transe, êxtase e revelação/experiências subjetivas e transcendentais com Deus. c) Descrever a experiência do entrevistado. Problemática: Qual o entendimento sobre o estado de aceleração mental durante uma crise de bipolaridade, nas perspectivas da Patologia e Teologia? Na revisão de literatura ressalta-se que existem diferenciações entre os conceitos de visões, perturbações, mirações, êxtase, transe no campo patológico e teológico nas experiências subjetivas e transcendentais do corpo, alma e espírito em relação a Deus. Corrente de estudiosos defendem todas as anomalias mentais como patológicas e outras admitem as experiências subjetivas e transcendentais, como místicas, portanto de cunho religioso/teológico. O respondente narrou sua experiência com lucidez e riqueza de detalhes. Como conclusão, mesmo sendo um assunto de imensa complexidade, pois envolve aspectos objetivos patológicos e aspectos subjetivos teológicos, concluem-se com base na opinião do entrevistado pelas suas experiências e convicção de que suas visões tiveram parte em problemas patológicos da bipolaridade e outras foram experiências espirituais.

Palavras Chaves: Bipolaridade. Visões. Patologia. Teologia.

Introdução

De acordo com Ferreira (2016), o transtorno de bipolaridade não é uma patologia simples, mas uma psicose séria que provoca oscilações de humor no paciente como ansiedade e depressão, sendo o suicídio uma das consequências mais alarmante. Para realizar a pesquisa a problemática formulada foi: Qual o entendimento sobre o estado de aceleração mental durante uma crise de bipolaridade, nas perspectivas da patologia e teologia?

O objetivo geral da pesquisa foi desvelar o entendimento do entrevistado que foi

¹ Mestre em Contabilidade e Controladoria FURB/SC, doutorando em Teologia PUC/PR. Professor UNIR/RO-Campus Vilhena-Curso de Ciências Contábeis - sidiney.professor@hotmail.com

acometido com uma crise de bipolaridade I, sobre o seu entendimento e compreensão das visões relatadas nos primeiros 22 dias de crise antes do início do tratamento médico. (Crise março/2014). Os objetivos específicos elencados na pesquisa foram: a) Revisão bibliográfica sobre bipolaridade, aspectos patológicos e teológicos. b) Contextualização dos transtornos psíquicos de perturbações, visões, miração, transe, êxtase e revelação/experiências subjetivas e transcendentais com Deus. c) Descrever a experiência do entrevistado.

A pesquisa utilizou o método fenomenológico, tendo como tipologia quanto ao objeto à pesquisa descritiva e abordagem ao problema a pesquisa qualitativa. Utilizou-se estudo de caso, precedido de revisão bibliográfica. Quanto à coleta de dados foi utilizada a entrevista semiestruturada, utilizando-se para análise e interpretação dos dados à análise de conteúdo.

Apresentaremos na revisão bibliográfica os conceitos de transtorno afetivo bipolar - TAB, transtornos psíquicos, religião e saúde mental.

1. Transtorno afetivo bipolar (TAB)

O transtorno afetivo bipolar é precedido de mania, depressão, hipomania, podendo ter origem em traumas na infância, a partir de um evento estressor (perda de um familiar, acidente, desemprego), entre outros.

Gigante, (2013, p.25) diz que “o transtorno afetivo bipolar é uma doença psiquiátrica crônica caracteriza pela presença de episódios de alteração patológica de humor ao longo da vida”.

Por ser uma patologia psíquica alguns erros são comuns no diagnóstico como: 1) Considerar manifestações de bipolaridade reações normais a eventos exteriores; 2) Incapacidade de detectar episódios maníacos e, principalmente, hipomaníacos; 3) Em caso de perturbação bipolar com sintomas psicóticos, o paciente é diagnosticado com esquizofrenia. Neste sentido geralmente é comum o paciente e os familiares rejeitarem e terem dúvidas quanto ao diagnóstico conforme manual do Workshop – perturbação bipolar (2018).

1.1 Transtorno afetivo bipolar tipo I

No transtorno afetivo bipolar tipo I, “os portadores tem pelos menos um episódio de mania ou misto durante o curso da doença”, de acordo com Gigante (2013, p.25).

As principais características são: Episódio Maníaco Simples; Episódio Hipomaníaco, misto e depressivo mais recente; Episódio sem Especificação mais recente.

Na fase maníaca o indivíduo apresenta os seguintes sintomas em ordem de maior abrangência: atividade extrema; humor elevado e grandioso; baixa necessidade de sono;

verborreia; pensamentos rápidos; elevada autoestima; facilidade em se distrair; impulso sexual aumentado; irritabilidade; sintomas psicóticos e abuso de álcool.

2. Transtornos psíquicos

Na revisão de literatura existe uma diferenciação entre os conceitos de perturbações, visões, mirações, êxtase, transe no campo patológico e transcendental, oriundas de perturbações mentais provocadas na crise do transtorno afetivo bipolar.

A perturbação no caso de do TAB é considerada por Cabral (2018, p.1), como uma das fases de variações de humor e de estado de consciência, onde se destaca inclusive “a distrabilidade aumentada, ou mesmo de comportamentos de risco como gastos excessivos, picos de promiscuidade sexual, ou a ausência de percepção de perigo”.

Nas crises de transtorno afetivo bipolar é difícil, conforme Policarpo (2018, p.1) de se “diagnosticar e tratar” a doença, pois “uma pessoa com perturbação bipolar pode ver três ou quatro médicos e levar até oito anos à procura do tratamento que funciona, antes de receber o diagnóstico correto”.

Os picos de ocorrências dos ciclos de crise se alteram entre os períodos de estado normal antes e depois das perturbações o que dificultam mais o diagnóstico.

Outro transtorno psíquico é a visão que é conceituada como sendo “algo percebido num sonho, transe ou êxtase religioso, é uma aparição sobrenatural que transmite uma revelação divina. Visões são geralmente mais claras que sonhos, mas possuem menos conotações psicológicas” (VISÕES, 2018, p.1).

As visões são de difícil aceitação no campo patológico devido a suas variantes pois depende do histórico do paciente, principalmente se o mesmo faz uso de drogas ou medicamentos que podem levar a tais visões ou até dias sem dormir, podendo ser classificado como alucinações.

Os portadores do transtorno afetivo bipolar, podem também ter como transtorno psíquico a miração, que consiste num estado da viagem do Eu no interior da experiência visionária, como um contanto com o numinoso. O divino apresenta-se em nosso sentimento como mistério inefável, suprarracional.

Na miração o indivíduo sai do seu estado e se transporta para um estado sobrenatural tendo as experiências que são consideradas como transcendental trazendo resultados para o próprio indivíduo sobre sua vida e para terceiros. Depende também do estado de consciência de cada um e como esta sua fé e sua vida em relação a Deus sendo algo místico e do mundo espiritual, conforme Polari (2018).

De acordo com Prates et al (2015), a transe, êxtase, também consideradas perturbações na bipolaridade são transtornos psíquicos vistos como situações desconcertantes e que

deixam dúvidas pois é muito difícil chegar perto da mente daquele que está neste estado, ficando a compreensão deste fenômeno entre a psique, parapsicologia, entre o mundo real e o mundo do além, levando também em consideração a subjetividade em atestar uma experiência espiritual. Além disso, o mal estar se instala entre os envolvidos principalmente com a pessoa com estado alterado de consciência (EAC).

De acordo com estudos nos Estados Unidos podemos conceituar EAC como:

Estado alterado de consciência para um dado indivíduo é aquele em que este sente claramente uma mudança 'qualitativa' em seu padrão de funcionamento mental, ou seja, ele sente não apenas uma mudança quantitativa (mais ou menos alerta, maior ou menor imaginação visual, vividez ou opacidade etc.), mas também que alguma qualidade ou qualidades de seus processos mentais estão 'diferentes' (TART, 1990, p.1 apud PRATES, 2015, p. 34).

Neste sentido também é necessário destacar que se pode pressupor que pessoas sem patologias psíquicas podem ser influenciadas pelas experiências socioculturais, que para Prates (2015), é plenamente possível, pois o ambiente religioso brasileiro é propício para isto por ser místico e ter conflitos acirrados motivados pela diferença de desigualdade social e econômica.

O êxtase segundo Terrin (1998, p.119) citado por Prates (2015, p.34), "é um estado alterado da consciência dotado de conteúdo religioso, usualmente ocorre acompanhado de visões. Implica imobilidade, silêncio, solidão e privações sensoriais".

No estado 'êxtase' atribuído a Tereza D'Ávila, que foi uma grande mística católica, pertencente à ordem das carmelitas é um exemplo conforme Prates (2015, p. 34), de 'êxtase' da mulher:

A mística teresiana, e não apenas ela, está estreitamente vinculada à paixão e ao desejo de Deus, e nesse sentido há uma estreita relação entre a mística e a erótica. O ser humano pode ser visto como ser desejante, em tensão constante em direção a Deus. Há envolvimento e sentimento que atinge todo o ser, corpo e alma. [...].

O estado de 'êxtase' é o encontro entre o profano e o sagrado, é individual, é uma experiência do Eu com Deus, singular, particular, única, incontestável pela subjetividade.

Já o estado transe é conceituado por Prates (2015, p.36) como:

É a possibilidade de mostrar algo de mais profundo, inclusive em situação de dor experimentado por um indivíduo em seu mundo interior. Inclusive não requer necessariamente uma mensagem específica ou mesmo religiosa. De toda maneira, diferentemente do êxtase, no transe há movimento, crise da personalidade, estímulos sensoriais induzidos ou não por drogas, música, dança, etc.

No transe não há perda de personalidade para uma alternativa, mas após o indivíduo entra num estado de amnésia sendo suspenso o estado de visões ou imagens, não deixando,

portanto de ser considerado um transtorno psíquico.

Nas fases de crises de variação de humor no campo religioso, as perturbações são também consideradas como experiências transcendentais, místico, sendo também considerada uma variação psíquica.

A palavra “experiência” vem do grego *empeiría* e do latim *experientia*, significando “tentar”, “comprovar”, “assegurar”. Conforme Vaz (2002a, p. 244) citado por Panasiewicz (2013), pode dizer que “a experiência articula-se entre dois polos bem definidos: o objeto que é *fenômeno* ou que aparece, e o sujeito que é *ciência* ou *consciência* que retorna sobre o objeto para penetrá-lo e igualmente penetrar-se da sua presença”. É, portanto, quando a consciência do sujeito capta a interioridade do objeto.

Toda experiência tem uma forma de expressão, provocada pelo sujeito que a realiza. Isso permite consciência e elaboração do vivido. As formas de expressão ou de linguagem são múltiplas e possibilitam a articulação entre pensamento e experiência, permitindo uma sensação de compreensão e de sentido do fenômeno (PANASIEWICZ, 2013, p. 5).

O indivíduo que passa por uma experiência transcendental tem condições de relatar como foi como aconteceu e que conseqüências isto trouxe a sua vida ou de outrem, e também constrói e sustenta a teoria e a prática do fenômeno acontecido.

3. A religião e a saúde mental.

Desde os primórdios existia uma relação próxima dos psiquiatras com os sacerdotes, pois a religião sempre desempenhou um papel na educação e conseqüentemente na formação psíquica do indivíduo.

Rosa (1979, p.220) diz que:

A razão principal dessa relação é que, nas sociedades primitivas, a enfermidade era vista, observa Jerome Frank, como expressão simbólica de conflitos internos ou de perturbação nas relações com o mundo significante do indivíduo, ou ainda como a combinação de ambos.

Isto revela que a religião e a medicina caminham juntas tanto no cuidado, na prevenção e no tratamento das doenças mentais.

4. Resultados da pesquisa

Na pesquisa realizada o respondente esclareceu que foi acometido com uma crise

de TAB tipo I, e que no seu entendimento parte das visões relatadas nos primeiros 22 dias de crise antes do início do tratamento médico, teve sim experiências de transcendência espirituais devido a sua convicção e sua experiência e vivência religiosa.

No momento da consulta médica com psiquiatra o respondente estava lucido e entendeu e aceitou perfeitamente o seu diagnóstico.

O respondente relatou que seu conjugue não acredita em experiências transcendentais, mas que o acompanhou em todo o processo de crise e tratamento.

Afirma que as visões são um ato de Deus, pois foram atestadas por pessoas não ligadas a Ele e que realmente confirmaram o que estava sendo relatado pelo indivíduo em crise e acharam um fenômeno explicável somente sendo atrelado a Deus, porque era impossível o entrevistado saber dos assuntos por não ter qualquer relação com as pessoas que validaram as visões.

O respondente já teve contato com outros bipolares com sequelas serias e que entende perfeitamente o risco em parar com o tratamento medicamentoso. Sua contribuição na pesquisa foi no quesito de experiências transcendentais que para a medicina não são aceitas, porém no âmbito religioso/teológico é estudado, discutido e aceito.

Considerações finais

Como conclusão, que é baseada nas diferentes concepções sobre as visões e relato do respondente, embrionária, inacabada, não tendo viés em estabelecer uma opinião conclusiva, por ser um assunto de imensa complexidade, pois envolve aspectos objetivos patológicos e aspectos subjetivos teológicos, onde certamente podemos nos debruçar nas análises, arriscamos em dizer que sempre haverá lacunas para novos entendimentos e interpretações sobre o acontecido com o entrevistado visto que em toda sua vida tem vivência na igreja, nos trabalhos eclesiais, portanto com vida religiosa e com espiritualidade o que ratifica suas convicções de ter sido agraciado com experiências transcendentais. Recomenda-se efetuar trabalhos de pesquisas com outros pacientes de bipolaridade I para comparar os relatos e o entendimento sobre a problemática estudada.

Referências

CABRAL, Andreia. Perturbação bipolar na adolescência? Disponível em: <https://oficinadepsicologia.com/perturbacao-bipolar-na-adolescencia/> - acesso em 13/mai/2018.

FERREIRA, Ana Carolina. Transtorno bipolar: entenda este sofrimento que pode levar ao suicídio. Disponível em: <https://www.ondda.com/noticias/2016/09/transtorno-bipolar-entenda-este-sofrimento-que-pode-levar-ao-suicidio>. Acesso em 2/mai/2018.

GIGANTE, Alexandre Duarte. Estudo do hipocampo de portadores de transtorno afetivo bipolar após o primeiro episódio de mania através do uso da espectroscopia por ressonância magnética de próton (H-ERM). Tese apresentada à Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo – Programa de Psiquiatria: São Paulo, 2013.

PANASIEWICZ, Roberlei. Categorização de experiências transcendentais: uma leitura da religiosidade, da fé e da religião. Rev. Pistis Prax, Teol. Pastor, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 587-611, (jul) 2013.

PRATES, Admilson Eustáquio. DIVINO, Harlen Cardoso. Rocha, Letícia Aparecida. ALMEIDA, Ricardo Wilame Santana de. Psicologia da Religião. Montes Claros: Unimontes, 2015.

POLARI, Alex. Miração e a consciência xamânica. Disponível em: <http://www.santodaime.org/site/ritual/a-miracao>. Acesso em 02/mai/2018.

POLICARPO, Isabel. Bipolaridade e diagnóstico diferencial. Publicado em 9/Nov/2013. Disponível em: <https://oficinadepsicologia.com/bipolaridade-e-diagnostico-diferencial/> - acesso em 13/mai/2018.

ROSA, Merval. Psicologia da Religião. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1979.

VISÃO (ESPIRITUALIDADE). Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Vis%C3%A3o_\(espiritualidade\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Vis%C3%A3o_(espiritualidade)) – acesso em 09/08/2018.

Bioética: o sofrimento humano e o cuidado espiritual

Luis Fretto¹

Waldir Souza²

RESUMO

O conceito de sofrimento é mais amplo do que a dor física e do que a dor espiritual, o que poderíamos chamar dor total. É possível definir o sofrimento? Segundo Torralba i Roselló cuidar de alguém é ajudá-lo a suportar o sofrimento e isso se consegue “humanizando a tecnologia”. O presente ensaio, de natureza bibliográfica e fenomenológica, objetiva analisar o que constitui um dos principais problemas bioéticos: como humanizar a relação entre aquelas pessoas que possuem conhecimentos médicos e o ser humano, frágil e frequentemente angustiado, que vive o duro transe de uma enfermidade, afetando profundamente o seu ser pessoal. Para Torralba i Roselló, a introdução de um rosto humano no aspecto tecnológico e burocrático do mundo assistencial em saúde é essencial para o desenvolvimento do cuidado. É uma ação fundamentalmente pessoal, que consiste em interiorizar suas dores, ou seja, abrir-se à perspectiva do nós. Ter consideração pelo outro, ter estima, reconhecê-lo realmente como outro. Outro idêntico a mim, igual a mim, portador da mesma humanidade, da mesma dignidade que eu.

Palavras-chave: Bioética. Cuidado. Sofrimento. Humanidade. Espiritual.

Introdução

Este artigo se propõe refletir sobre um dos assuntos de abrangência geral da Bioética, a qual estuda sistematicamente ações humanas que estão relacionadas á questões que tratam das ciências, da vida e da saúde. Atualmente, através da Bioética procura-se encontrar uma forma de humanizar o cuidado relacionado à prática assistencial na saúde, que acompanha naturalmente a evolução tecnológica. No caminhar deste processo de humanização, a Bioética ocupa um espaço estratégico quando se leva a discussão a necessidade de mudança no processamento de formação dos Profissionais da Saúde. Na atualidade, ainda preexistem no paradigma da saúde parâmetros com características tradicionais e conservadoras, e em função disso, mantem sua índole de “emergência”. Isto acontece neste final de século como consequência do extraordinário avanço da ciência e da tecnologia, desafiando as ciências da saúde a encontrar seu lugar, através das diversas possibilidades do universo social.

1 Licenciado em Filosofia (CLARETIANO). Especialista em Ensino de Filosofia e Sociologia (FACEL). Graduado em Teologia (PUCPR). Mestrando CAPES (PUCPR). E-mail: luisfrettomassoterapia@yahoo.com.br

2 Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor do PPG em Teologia e em Bioética da PUCPR. Membro do Comitê de Ética e Pesquisa no Uso de Animais da PUCPR. E-mail: waldir.souza@pucpr.br

Desse modo, as ciências da saúde procuram enquadrar-se no novo paradigma, o qual incide diretamente sobre o comportamento interpessoal, apresentado entre os integrantes da área da saúde e os pacientes. Segundo Torralba, a partir disto se reconhece “a importância e o valor do cuidar nesta profissão, apontando que os profissionais da saúde devem descobrir sua essência fundamental, a qual, segundo ele, se orienta basicamente à teoria e à práxis do cuidar” (TORRALBA i ROSELLÓ, 2009, p. 9).

É fundamental compreender que a dor e o sofrimento são sentimentos distintos, fazendo parte da existência humana, e não é possível ter o direito de não sofrer. Sim, os profissionais da saúde apresentam maior proximidade com a dor e o sofrimento, e isto requer deles uma maior preparação e aprofundamento no conhecimento integral do ser humano, visando, sobretudo, a dimensão do cuidado espiritual. “A consciência do cuidado impõe um modo de ser que prioriza reflexiva e criticamente relações de interação, respeito, acolhimento e comunhão com a vida, que toma formas diferenciadas em cada cultura e produz traçados diversos em seu modo de existir” (MARTINI, 2012, p. 184).

A educação e formação em humanidades preparam o profissional da saúde para o convívio cuidadoso com o paciente, fato que exige do profissional da saúde uma entrega total das suas capacidades. Quando o outro se torna mistério, qualquer ser humano se projeta para fora de si, ampliando a consciência de coexistência, e se fortalecendo na mutualidade do diálogo, o que o torna responsável. Um profissional da saúde em caminho da sua plena realização!

1 Tecnologia e educação na saúde

Antes de se falar do impacto das novas tecnologias e sua influência sobre as relações interpessoais na saúde e em toda a sociedade moderna, é conveniente definir o que se compreende por tecnologia. Clotet (2001, p. 41) esclarece que “tecnologia para mim é um dos elementos do processo orgânico, comumente chamado de modernidade. Este processo criou uma ruptura entre dois mundos: o antigo, ligado ao mito ou à metafísica, e o moderno”. Porém, o mesmo autor adverte que, apesar da positividade da tecnologia, a perversidade humana pode transformar coisas boas em sementes do mal. Como exemplo, Martins (2012) recorda as pesquisas realizadas de forma brutal durante a Segunda Guerra Mundial envolvendo seres humanos. Foi a prova histórica e inegável do uso indevido das conquistas das ciências e do caminho percorrido para adquirir mais saber. Mas, infelizmente, foi necessário um conflito mundial para uma tomada de consciência que levou à proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948. Assim, a partir de novas resoluções no âmbito das aplicações da biologia e da medicina, foram tomadas medidas adequadas para garantir a dignidade do ser humano e os direitos e liberdades fundamentais da pessoa. estes podem

ser vistos como ter consideração pelo outro, ter estima, reconhecê-lo realmente como outro, sendo algo que se pode aprender.

Segundo Siqueira (2008) é importante pensar em incorporar a Bioética no ambiente acadêmico dos profissionais da área da saúde, pois, o profissional que queira desempenhar a prática de atendimento na saúde deve ter como aprendizado o saber de humanidades.

Para Rocchetta (2006, p. 439), “Educar para a ternura não significa orientar para algo exterior a nós, mas fazer amadurecer como escolha existencial e estilo de vida o que de mais profundo caracteriza nosso eu-espíritual-corpóreo e nossa existência social”. Se foi perdida a presença humanista das ciências da saúde na prática profissional, isso ocorreu devido a ela permanecer cativa de uma visão reducionista e mecanicista do ser humano. “Tributária do modelo cartesiano de ciência, a medicina atual percebe os seres vivos apenas como variáveis biológicas, desprezando os aspectos emocionais, crenças e valores, enfim, a história biográfica da pessoa enferma” (SIQUEIRA, 2008, p. 17).

2 Bioética e humanização

Para Durand qual seria o objeto da Bioética? “Em primeiro lugar se refere ao campo da vida e da saúde: saúde/doença, dor/sufrimento, qualidade de vida pessoal, saúde pública e outros”. Também a Bioética pode ser notada no vasto campo da Medicina e dos tratamentos, tendo em conta que na contemporaneidade esses campos são tocados pelas tecnologias biomédicas, por exemplo, se ocupando de temas como “direitos e deveres dos pacientes e dos profissionais da saúde”, entre outros (DURAND, 2003, p. 118).

Quando na Bioética se fala de valores faz-se referência a ordem do Ser e do Bem, o verdadeiro, o belo, como também de princípios; de autonomia, de justiça, de unidade. Através da Bioética, a consciência dos valores ultrapassa a subjetividade do ser humano, buscando em transcendência algo que todos deveriam desejar. Por este motivo, Álarcos esclarece que, “a bioética e o cuidado espiritual na saúde dão-se as mãos, pois ao confluir no terreno do sofrimento humano por situações de enfermidade, atuam aliviando o sofrimento da pessoa que padece” (ÁLARCOS, 2006, p. 216).

A realização prática na relação profissional da saúde-paciente na atualidade se tornou um grande desafio a ser continuamente superado. Claro está que o objetivo desta ação não pode ter somente como finalidade um atendimento bem-sucedido, mas, que como atitude saudável, perpassa o sentido de valor-pessoa em transcendência. Sabe-se que o cuidado de saúde é, por princípio, uma atividade totalmente humana e, portanto, não se teria que falar de humanização. Mas o problema que aparece em forma de desafio a ser superado na proposta principal deste artigo é como entender esta humanização, que deve acontecer durante

as relações entre profissional da saúde e paciente na interferência do aspecto tecnológico. Por isto, humanizar a saúde, o bem, a relação entre as pessoas envolvidas, tendo como uma das partes um ser humano enfermo, que se encontra angustiado e fragilizado, acometido pela dor e o sofrimento, estamos nos referindo a uma atividade extremamente humana estabelecida numa relação de cumplicidade. Para Álvarez o ser humano descobre no outro “que não é apenas alguém que se impõe, que está diante dele como sujeito a deveres e direitos, mas também como alguém que é imprescindível para construir a sua existência, para ser e crescer, para percorrer o caminho da saúde” (ÁLVAREZ, 2013, p. 280).

A relação entre os profissionais da saúde e o paciente é sem dúvida uma temática que inspira uma reflexão profundamente humana, não só do ponto de vista ético, mas também teológico, em referência ao cuidado espiritual.

3 Vulnerabilidade, sofrimento e cuidado espiritual

A atualidade revela um ser humano que segue sendo vítima do sofrimento, da falta de cuidado, de não ser escutado e da dignidade não encontrada. Compreende-se que o mesmo é uma unidade orgânica e estrutural como unidade corpórea, psicológica, social e espiritual; da mesma forma, é também um ser pluridimensional e inter-relacional, pois pode estabelecer vínculos com seus semelhantes. Mais ainda; é um ser vulnerável a partir de sua raiz íntima, porque pode adoecer, ser agredido, fracassar ou morrer, ou seja, é portador de uma estrutura frágil e precária.

A doença é definida como uma expressão concreta da vulnerabilidade ontológica do ser humano, momento em que a pessoa não é dona do seu corpo mais sim converteu-se em servente do mesmo. Isto marca a fragilidade humana. Porém, durante o processo de doença, a pessoa pode ter acelerado o processo de autoconhecimento.

Para Torralba i Roselló (2009, p. 88). “o sofrimento é sem dúvida a epifania da vulnerabilidade, pois não apenas a enfermidade, mas todo sofrimento, seja ele qual for, é a manifestação patente e exterior da vulnerabilidade humana” No sofrimento, a pessoa se sente totalmente abandonada, sem refúgio, sem lar e, como já mencionado, não é mais dono de si mesmo, correndo o risco de ser ferido a qualquer momento. O ser humano teme morrer, porém, receia muito mais a humilhação, a dor, o sofrimento e o desamparo.

Além de ser universal, o estado de sofrimento também é comum a todos os seres humanos. Perguntar-se pelo sentido último do sofrer, da dor, talvez seja a questão mais importante da existência humana. O conceito de cuidado pode ser reconhecido como um fenômeno que faz parte do ser e que é totalmente humano, ao ponto de que nenhum ser humano pode se excluir; pertence ao ser em existência.

Considerações finais

Neste artigo foram apresentados diversos conceitos sobre temas bases como, a Bioética, o sofrimento humano e o cuidado espiritual, que relacionados entre si clarificam os objetivos destacados neste estudo. Refere-se as questões humanas e biotecnológicas, que a partir do paradigma moderno cartesiano são discutidas no espaço da saúde. Se trata, entre outros assuntos, de um aprofundamento maior relacionado a dimensão ética na formação dos profissionais de saúde. Pois, espera-se a partir disto, obter uma melhor integração interpessoal com o ser humano em sofrimento, através da prática do cuidado assistencial em saúde. Foram também, analisados aspectos concernentes ao cuidado espiritual do ser humano, fator considerado essencial no resgate da dignidade humana. Tendo em conta que, um ser humano que necessita de cuidados é um ser frágil em total vulnerabilidade, podendo ser acossado constantemente pelo sofrimento, porem em busca de sua própria dignidade.

No primeiro ponto cujo tema trata da tecnologia e da educação em saúde foi sugerido que o profissional de saúde procure um conhecimento mais amplo em favor de um entendimento sistemático e integral do ser humano. A fim de poder discernir com sabedoria o uso das biotecnologias destinadas a aperfeiçoar o cuidado em saúde.

No decorrer do segundo ponto se focalizaram elementos que podem beneficiar a práxis assistencial nos quesitos da integralidade e qualidade, ou seja, uma assistência humanizada na perspectiva da Bioética.

E finalmente, o terceiro ponto deste estudo teve como relevância a compreensão da doença no ser humano em relação aos conceitos de cuidado e espiritualidade. Apontando características que contornam o ser humano no estado de sofrimento como a alteração do seu mundo afetivo e relacional. São realidades que esperam da prática do cuidado em saúde, a priorização de elementos qualitativos nas relações de interação humana, como o respeito, acolhimento e alteridade a partir do outro. Pois, o cuidado se desenvolve diferenciadamente em cada cultura produzindo traçados diversos no seu modo de existir.

Espera-se que esta pesquisa sirva como instrumento de conscientização para todos aqueles, que de algum modo pretendem fazer do cuidado espiritual uma ponte para a transcendência. “A razão de ser do cuidado consiste em garantir a vida do sujeito e sua autonomia funcional. O cuidar de alguém é velar por sua autonomia, por sua independência em todas as ordens” (TORRALBA i ROSELLÓ, 2009, p. 40).

Referências

ALARCOS, F. A. **Bioética e pastoral da saúde**. São Paulo: Paulinas, 2006.

ÁLVAREZ, F. Teologia da saúde. São Paulo: Paulinas, 2013

CLOTET, J. (Org.). **Bioética, meio ambiente, saúde pública**: novas tecnologias. deontologia médica, direito. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

DURAND, G. **Introdução geral à bioética**: História, conceitos e instrumentos. São Paulo: Loyola, 2003.

MARTINS, A. A.; MARTINS, A. (Org.). **Teologia da saúde**. São Paulo: Paulinas, 2012

ROCCHETTA, C. **Teologia da ternura**: um “evangelho” a descobrir. São Paulo: Paulus, 2006. 2ª Ed.

TORRALBA i ROSELLÓ. **Antropologia do cuidar**. Petrópolis: Vozes, 2009.

SIQUEIRA, J. E.; ZOBOLI, E.; KIPPER, D. J. (Orgs.). **Bioética clínica**. São Paulo: Gaia, 2008.

Bioética, biodireito e teologia em reprodução humana assistida: legislações nos países do Mercosul e o posicionamento do magistério da igreja.

Ismayr Sérgio Cláudio¹

RESUMO

Esta comunicação parte dos conhecimentos da Bioética, do Biodireito e da Teologia acerca da dignidade da vida humana do nascituro, como base teórica para a análise do arcabouço legal produzido pelos países do Mercosul (Argentina, Brasil, Bolívia, Chile, Colômbia, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela), em especial, a legislação referente à utilização das técnicas de reprodução humana assistida. E, para além da dimensão da norma impositiva dos dispositivos legais dos países analisados, estuda o posicionamento do Magistério da Igreja em seus aspectos moral, doutrinário e pastoral relacionados à defesa da dignidade da vida humana da concepção à morte natural.

Palavras-chave: 1 Bioética. 2 Biodireito. 3 Teologia. 4 Reprodução humana assistida. 5 Dignidade da vida humana

Considerações iniciais

A pessoa humana nasce, cresce, se desenvolve, amadurece, envelhece e morre. Inicia a sua vida com um enorme potencial humano que, porém, ao longo de sua existência vai se desgastando à medida em que envelhece. É a chamada curva biológica, caracterizada por uma perda irreversível de energia e de material genético ao longo da existência da pessoa. No entanto, ainda na infância, no início de sua existência, a pessoa já é suficientemente apta a morrer. Afinal, a morte não vem de fora ou no final da vida biológica, ela coincide com a vida, é um fenômeno da vida. A pessoa vai vivendo e morrendo a cada segundo, desde o momento de sua concepção, reafirmando constantemente, o seu “eu” biológico.

A pessoa, porém, não se esgota na determinação biológica, é constitutiva de outra curva de vida: a dimensão pessoal. Esta, inversamente à anterior, se inicia minúscula, como um germe², e vai crescendo indefinidamente. A pessoa cresce interiormente, desabrocha a inte-

¹ Filósofo (PUCMINAS); Teólogo (UCDB); Especialista em Teologia com Ênfase na Pastoral da Cultura (PUCMINAS); Mestre em Administração Pública - Gestão de Políticas Sociais (FJP); Graduando em Direito pela PUCMINAS/CONTAGEM; Integrante do Núcleo de Bioética e Biodireito da PUCMINAS/CONTAGEM; Membro sócio da SOTER – Sociedade de Teologia e Ciência da Religião; Membro sócio da Associação Brasileira de Parapsicologia e Ciências da Mente – ABPCM; Contato: ismayr2012@gmail.com.

² Estado rudimentar e originário de todo ser vivo; estado embrionário.

ligência, surge à vontade, rasga horizontes, abre-se ao encontro com o outro e com o mundo, toma consciência e conquista direitos fundamentais como a vida, a igualdade e a liberdade. Desse modo, a pessoa humana constitui o seu qualitativo ético, estético, psicológico, noológico, racional, transcendente, social, entre outros.

A unidade dialética destas duas curvas existenciais, biológica e pessoal, forma a pessoa humana concreta, portadora de vida e, por isso, possuidora de um qualitativo ético, no qual se centra a vida como imperativo fundamental.

E assim, a pessoa humana é chamada a realizar a sua vida e a contribuir para a qualidade de vida de toda a humanidade, com todas outras pessoas com as quais compartilha a existência no mundo como ser histórico, social, cultural, político, espiritual, sujeito de direitos e de deveres.

E, para se realizar no mundo hoje, considerando toda a complexidade da vida moderna, com os inúmeros avanços da ciência e da tecnologia, em especial, aquelas que interferem diretamente na vida humana, há que se constituir dispositivos que permitam os avanços científicos e, ao mesmo tempo, não deixar de cuidar da pessoa humana, de empreender o necessário e permanente enfrentamento pela defesa intransigente da vida e da dignidade humana.

A Bioética, enquanto ciência que se ocupa da ética da vida, a partir do qualitativo ético humano, busca estudar aquilo que a pessoa humana é, em função do que ela deve ser. A Bioética se desenvolveu

(...) no período compreendido entre o Código de Nuremberg (1947) e o Relatório Belmont (1979). Bioética é uma palavra etimologicamente formada por dois étimos gregos: *bio(s)* e *ethike*. A esse neologismo foi imputada uma tríplice paternidade e um triplo local de nascimento: Van Rensselaer Potter em Wisconsin; Shriver e Hellegers, em Washington; e Fritz Jahr, em Halle na der Saale (Alemanha). Potter se preocupava, em princípio, com o meio ambiente e a sustentabilidade da vida humana no planeta; o grupo de Washington, principalmente com os problemas e desafios éticos impostos à Medicina pelas novas tecnologias; e Fritz Jahr, com as relações éticas dos humanos com animais e plantas. A Bioética nasce trazendo na memória os experimentos desumanos realizados em pessoas vulneráveis durante a Segunda Guerra Mundial e cresce lado a lado com um grande desenvolvimento científico e tecnológico. Essa mesma tecnologia que aumenta as potencialidades da Medicina traz consigo sérios desafios de ordem moral que a ética hipocrática tradicional tem dificuldades de responder. Tudo isso acontecendo ao mesmo tempo em que pessoas lutam também por mais autonomia e direitos. Refletir sobre esse contexto e identificar as melhores alternativas de conduta é um dos papéis da Bioética (LOPES, 2014)³

Por sua vez, o Biodireito se ocupa dos dispositivos legais que se positivam através das legislações que normatizam a aplicação de técnicas médicas que interferem diretamente na

³ LOPES, José Agostinho. **Bioética – uma breve história: de Nuremberg (1947) a Belmont (1979)**. Revista Médica de Minas Gerais 2014; 24(2): 262-273. Disponível em: www.rmmg.org/exportar-pdf/1608/v24n2a18.pdf (Consulta realizada dia 10/09/2017).

vida humana. Assim, a Bioética e o Biodireito, conjuntamente, se constituem em importantes instrumentos modernos em defesa da dignidade da vida humana.

A Bioética, o Biodireito e a Teologia se colocam em diálogo multidisciplinar com a finalidade de compreendermos, para além da dimensão da norma impositiva dos dispositivos legais, como os países se posicionam quanto à defesa da dignidade da vida humana, do nascimento à morte, a partir da análise das normatizações relativas às técnicas de reprodução humana assistida.

Nesse percurso, optamos por elucidar o conceito de dispositivo desenvolvido por Foucault em sua obra *História da Sexualidade*, sistematizado durante entrevista que concedeu à *International Psychoanalytical Association (IPA)*, quando afirmou que o dispositivo é:

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre esses elementos (FOUCAULT, 2000, p. 244)⁴.

Como se vê, trata-se de um conceito complexo que convida para, a partir desses diferentes elementos, tentar estabelecer um conjunto de relações flexíveis que, reunidas em um único aparelho, possibilite isolar um aspecto específico (DREYFUS & RABINOW, 1995)⁵, neste caso, tendo por foco a dignidade da vida humana a partir dos dispositivos legais dos países do Mercosul.

Em uma análise da obra foucaultiana, Deleuze define o conceito de dispositivo desenvolvido por Foucault “como um conjunto operatório multilinear composto por linhas de natureza diferente” (DELEUZE, 1999). Deleuze explicita que as linhas de um dispositivo traçam processos que estão sempre em desequilíbrio e que essas linhas, qualquer uma delas, são submetidas a variações de direções e a derivações. Nesse sentido, em um dispositivo, os objetos visíveis, os enunciados formuláveis, as forças em exercício e os sujeitos em uma determinada posição são como vetores ou tensores. Por isso, as três grandes instâncias que Foucault distinguiu – saber, poder e subjetividade – não possuem contornos definidos (DELEUZE, 1999)⁶.

Deleuze, a partir dessa análise, destaca as linhas que compõem e que atravessam o dispositivo, quais sejam, as linhas de visibilidade e as linhas de enunciação; as linhas de força; e as linhas de subjetividade.

4 FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 19ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

5 DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

6 DELEUZE, G. **O que é um dispositivo?** In: BALIBAR, E.; DREYFUS, H.; DELEUZE, G.; et al. Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1999.

Assim, tendo em mente as três grandes instâncias propostas por Foucault, muito úteis para compreendermos a produção legislativa, a partir de novos conhecimentos produzidos e os interesses pessoais e sociais que operaram na construção dos dispositivos que normatizam a reprodução humana assistida e suas consequências para o ser humano no campo da Bioética e do Biodireito nos países do Mercosul (Argentina, Colômbia, Bolívia, Brasil, Equador, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela) buscando identificar a existência de legislação específica sobre Reprodução Humana Assistida; a permissão da inseminação *post-mortem*; definição de critérios de filiação no caso de Reprodução Humana Assistida; como são definidas as regras sucessórias no caso de Reprodução Humana Assistida; sobre o direito ao reconhecimento à origem genética; e, da possibilidade do útero em substituição.

Nesse contexto da Bioética e do Biodireito, a Teologia Moderna tem importante contribuição ao se propor a estudar os desafios modernos colocados à fé. E, por meio da reflexão, “como um saber crítico” (BOFF, 1998, p. 633), buscar, na pluralidade do nosso tempo e da nossa sociedade, compreender a fé e a relação do homem e da mulher modernos com o Sagrado. Ao se propor a analisar os problemas modernos, tomando como referência o polo antropológico: a dimensão humana, pessoal, subjetiva, imanente, vivencial e experiencial, em lugar do polo ontológico e, dessa forma, escolher um dos seus níveis de estudo, o individual e/ou o social, colocando no centro a dignidade da vida humana.

Como uma importante expressão da corrente teológica moderna, a Teologia da Libertação busca responder aos desafios atuais, tendo a colaboração de outras teologias como a feminista, a indígena, a negra, a ecológica, a inter-religiosa, a pública, etc. Todas elas apresentando como foco a perspectiva da dignidade da vida humana, a partir das diferentes etnias e culturas.

Nessa perspectiva, considerando que a Teologia Moderna / Teologia da Libertação / Teologia Moral se voltam para o ser humano concreto, enraizado em um determinado território e cultura: a comunidade latino-americana com seus desafios econômicos, políticos e sociais, nos propomos a estudar, em diálogo com a Bioética e o Biodireito, o respeito à vida humana desde a sua concepção até o último suspiro natural.

Nos interessa, nesse estudo, verificar como a vida humana tem sido protegida da concepção à morte natural pelos governos dos países do Mercosul, quais são as garantias previstas em seus respectivos ordenamentos jurídicos que, por sua vez, provocam políticas públicas no campo da biomedicina e da saúde, efetivando aos nascituros os direitos fundamentais e a plena dignidade da vida humana.

1. Situando as questões relativas à dignidade da vida humana no campo da Bioética, do Biodireito e da Teologia no contexto dos Países da América Latina.

Considerando os avanços das técnicas de reprodução humana assistida e a infinidade de possibilidades que as pesquisas genéticas apresentam, trazendo novas questões fundamentais à vida humana e à dignidade da pessoa humana, entre as quais, no campo do Biodireito: qual é o momento exato que a vida humana tem início? Do momento do encontro das células sexuais masculina e feminina já se pode falar em ser humano? O embrião congelado, fruto de uma inseminação artificial, é um ser humano? O embrião humano pode ser considerado pessoa? O embrião humano tem dignidade? Tem personalidade jurídica? É portador de direitos sucessórios? Como são definidos os critérios de filiação? E os direitos ao reconhecimento à origem genética? Quais são as consequências da utilização do útero em substituição? E a inseminação pós-morte é permitida? Quais as consequências dela para a criança que vai nascer? Entre tantas outras perguntas que surgem frente à complexidade das técnicas biomédicas e suas consequências para a vida humana.

Encontrar respostas para estas e outras perguntas se faz de fundamental importância para se garantir o direito e a dignidade à vida humana, do seu nascimento ao último suspiro. Com relevante atenção à vida intrauterina, à vida do nascituro, à infância e à velhice, fases nas quais o ser humano é ainda mais frágil. Afinal, nos momentos de maior vulnerabilidade, maior deve ser a ação de todos aqueles que têm responsabilidades na defesa e proteção da dignidade da vida humana. Ou seja, quanto maior o poder, maior o dever de agir. Cabe, em especial aos Estados e aos governos, para cada situação de vulnerabilidade, instituir ações, projetos e políticas resilientes, que fortaleçam e revigorem a defesa e a proteção da vida de todos, em especial, dos mais vulneráveis.

Nesse sentido, ao ser recepcionado pelos jovens e deficientes que o recebeu à entrada da Nunciatura Apostólica da Colômbia, o Papa Francisco ouviu o discurso da jovem de nome Maria que lhe disse: “Queremos um mundo no qual a vulnerabilidade seja reconhecida como essência do humano. Que longe de nos enfraquecer, fortaleça-nos e dignifique-nos. Um lugar de encontro comum que nos humanize”. Visivelmente emocionado, respondeu-lhe o Papa Francisco:

Um mundo em que a vulnerabilidade seja considerada a essência do humano. Porque somos todos vulneráveis, todos. Em nosso interior há muitas coisas que não funcionam, mas ninguém as vê. E outras, todos veem. Em alguns se vê mais, em outros não se vê. Só Deus não é vulnerável. E precisamos que essa vulnerabilidade seja respeitada, acariciada, curada o máximo possível e dê frutos para os outros. Todos somos vulneráveis. (Papa Francisco, Colômbia, 2017 – Tradução nossa)⁷.

⁷ No contexto das muitas situações ou condições de vulnerabilidades, que todos po-
7 Papa Francisco. Vaticano. Viagem Apostólica do Papa Francisco à Colômbia (6 a 11 de setembro de 2017). Palavras do Santo Padre aos jovens na Nunciatura Apostólica (Bogotá), 7 de setembro de 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170907_viaggioapostolico-colombia-nunziatura.html (Consulta realizada dia 10/09/2017).

demos nos ver ou estar em determinados momentos de nossa existência, importante se faz criar ações de resiliência⁸. Ações que surgem para superar as vulnerabilidades, portanto, a partir de vulnerabilidades respeitadas, “acariciando” as pessoas, “curando” seus sofrimentos e produzindo frutos que fortaleçam, que recoloquem a dignidade às pessoas que se encontravam vulneráveis.

Entre os responsáveis por proteger a dignidade da vida humana, de criar tecnologias que possam superar situações ou momentos de vulnerabilidades, está a ciência, a genética, com sua filha dileta, nascida da relação desta com os cientistas: a biotecnologia.

Por sua vez, se não bastassem as questões relativas às inúmeras consequências dos avanços do desenvolvimento da genética e a complexidade advinda das mesmas para a garantia dos Direitos Humanos e Fundamentais, no caso do homem e da mulher latino-americanos, em razão das condições de vulnerabilidades comuns à maioria da população, no contexto de sociedades assimétricas e desiguais que impossibilitam a perspectiva política da igualdade e da isonomia específica dos países ricos (onde a consciência e vigilância em relação aos direitos fundamentais pelos cidadãos atinge patamares mais significativos), impõe-se a necessária luta dos cidadãos latino-americanos em defesa dos direitos reduzidos e da autonomia das iniciativas individuais contra o poder do Estado.

2. O cenário Jurídico da reprodução humana assistida na América Latina

Em relação ao cenário jurídico da reprodução humana assistida nos países do Mercosul, analisamos a legislação vigente e a jurisprudência objetivando verificar a normatização dos elementos pesquisados, conforme abaixo:

⁸ A palavra resiliência nos vem do campo da Física e da Engenharia, referindo-se à resiliência de materiais, ou seja, se refere à capacidade de um material absorver energia, sem sofrer deformação permanente. Em Psicologia, segundo Bernardo Monteiro de Castro (2010, p. 25-27), o estudo do fenômeno resiliência é relativamente recente e sua definição não é tão clara quanto na física ou na Engenharia em função da complexidade e multiplicidade de fatores e variáveis que devem ser levados em consideração no estudo dos fenômenos humanos. Em Psicologia, conforme Zimmerson e Arunkumar (apud YENES: SZYMANSKI, 2001), resiliência se refere a uma “habilidade de superar adversidades”, superar vulnerabilidades de modo que possa sair das mesmas com o mínimo ou nenhuma lesão.

Quadro I

Situação normativa sobre a reprodução humana assistida nos países do Mercosul** Brasil, Argentina, Bolívia, Chile

	Brasil	Argentina	Bolívia	Chile
Existência de legislação específica	Não há lei; Resolução CFM nº 2121/2015	Lei nº 26.862 de 05/06/2013	Não há lei	Lei nº 20.120 de 2006
Exigência de formalização do livre consentimento pelas pessoas que buscam as TRHA*	Exigido	Exigido	Exigido	Exigido
Pessoas que podem ter acesso às TRHA	Pessoas capazes, hétero ou homossexuais com idade máxima de 50 anos para as mulheres	Todos os cidadãos, sejam casais heterossexuais ou homossexuais, e pessoas solteiras, independente de problemas de saúde	-	Art. 182 do Código Civil estabelece que a maternidade e a paternidade é da mulher e do homem que se submeteram às TRHA
Limites de idade para se submeter à TRHA	Mulher, até 35 anos; homem, até 50 anos	-	-	-
Garantido o direito às intervenções biomédicas em seres humanos	Sim	Sim	Sim	Sim
Requisitos para a doação de embriões e gametas	O número de embriões é diretamente proporcional à idade da mulher; E a idade limite para a doação é de 35 anos para mulheres e 50 para homens	As mulheres devem ter entre 21 e 35 anos de idade, e os homens entre 21 e 40 anos de idade. E só podem doar em um único centro médico autorizado. Anônima e confidencial.	-	-
Criopreservação de óvulos, embriões e tecidos genéticos	Permitido	Proibido	-	-

Comercialização de embriões e gametas criopreservados e o uso dos mesmos para experimentação	Proibido	Proibido	-	Proibido
Direito à identidade e filiação pelos nascidos de TRHA	Resolução remete ao Código Civil de 2002 que trata do assunto de modo confuso.	Mãe é aquela que deu à luz, e o pai é o homem que deu o consentimento informado e livre, independente se o gameta utilizado for de terceiro.	O marido pode negar a filiação desde que prove, mas se deu o consentimento formal, não pode pleitear negativa de paternidade	O doador só pode ser conhecido por meio de consentimento prévio e declarado, e em sua defesa.
Sobre útero em substituição	Permitido de forma gratuita	Lei é omissa	-	Permitido de forma gratuita
Direito ao atendimento pelo sistema de saúde	Permitido	Sistema cobre o atendimento a todos os cidadãos e residentes legalizados.	-	-
Sobre a fecundação homóloga	Permitida	-	-	-
Sobre a fecundação heteróloga	Permitida	-	-	-
Fecundação <i>post-mortem</i>	Permite-se com autorização formal prévia do falecido	-	-	Permite-se com autorização formal e prévia do falecido
Conhecer a identidade do doador	Proibido	Proibido	-	Permite-se, desde que com o consentimento prévio e declarado do doador, e em sua defesa.
Finalidade Comercial	Proibido	Proibido	-	-
Eugênia	Proibido	Proibido	-	Proibido
Clonagem em seres humanos	Proibido	Proibido	-	Proibido

*Técnicas de Reprodução Humana Assistida

Quadro II

Situação normativa sobre a reprodução humana assistida nos países do Mercosul**

Colômbia, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela

	Colômbia	Paraguai	Peru	Uruguai	Venezuela
Existência de legislação específica	Decreto nº 1.546/1998 e Sentencia C-355/2006	Não há lei	Lei Geral de Saúde nº 26.842/1997 e Lei Reprodução Humana Assistida nº 14/2006	Lei nº 19.167/2013 e decreto nº 69/2015	Não há lei
Exigência de formalização do livre consentimento pelas pessoas que buscam as TRHA*	Exigido	Exigido	Exigido	Exigido	Exigido
Pessoas que podem ter acesso às TRHA	Homens e mulheres capazes	Mulher e homem unidos em matrimônio	Mulher e homem unidos em matrimônio	Homens e mulheres inférteis, independente do seu estado civil, desde que capazes e menores de 60 anos de idade	-
Limites de idade para se submeter à TRHA	-	-	-	-	-
Garantido o direito às intervenções biomédicas em seres humanos	Sim	Sim	Sim	Sim	-
Requisitos para a doação de embriões e gametas	Permitido apenas para fins de inseminação heteróloga	Permitida a doação de óvulo e sêmen pela esposa e pelo esposo, mulher e homem unidos em matrimônio. E em mulher casada com sêmen e óvulo de doador anônimo.	Que a mãe genética e a mãe gestante sejam a mesma pessoa.	-	-

Criopreservação de óvulos, embriões e tecidos genéticos	Permitido	-	-	-	-
Comercialização de embriões e gametas criopreservados e o uso dos mesmos para experimentação	Proibido	Proibido	Proibido	Proibido	-
Direito à identidade e filiação pelos nascidos de TRHA	O pai pode renunciar à paternidade e o doador, havendo consentimento, pode assumir a paternidade.	A filiação é matrimonial se o marido prestar o devido consentimento. A filiação será extramatrimonial se o marido não der o consentimento.	Mãe é quem dá a luz, e o pai tem o direito de negar a paternidade nos termos da lei. Não se estabelece vínculos de filiação entre doadores e receptores.	Não há vínculo de filiação entre o doador e a criança nascida. A doação deve ser anônima. Pode-se revelar a identidade do doador apenas por meio judicial.	-
Sobre útero em substituição	Permitido de forma gratuita	-	Permitido de forma gratuita	Permitido de forma gratuita	-
Direito ao atendimento pelo sistema de saúde	-	-	-	-	-
Sobre a fecundação homóloga	Permitida	Permitida	Permitida	Permitida	-
Sobre a fecundação heteróloga	Permitida	Permitida	Permitida	Permitida	-
Fecundação <i>post-mortem</i>	-	-	Permitida	Permitida	-

Conhecer a identidade do doador	A doação deve ser anônima, garante-se a confidencialidade dos dados dos doadores. Permite-se aos nascidos de TRHA obter informação geral dos doadores, excetuando sua identidade.	Adoção deve ser anônima, garante-se a confidencialidade dos dados dos doadores. Permite-se aos nascidos de TRHA obter informação geral dos doadores, excetuando sua identidade.	Adoção deve ser anônima, garante-se a confidencialidade dos dados dos doadores. Permite-se aos nascidos de TRHA obter informação geral dos doadores, excetuando sua identidade.	Os nascidos têm direito de conhecer o procedimento utilizado em sua concepção, não à identidade dos doadores.	-
Finalidade Comercial	-	-	-	Proibido	-
Eugênia	-	-	-	-	-
Clonagem em seres humanos	-	-	-	Proibido	-

**Técnicas de Reprodução Humana Assistida

3. Algumas questões de Bioética resultantes do contexto Jurídico da reprodução humana assistida e o posicionamento da Santa Sé e do Magistério da Igreja.

Em 1987, respondendo às interpelações de Conferências Episcopais e de “bispos, teólogos, médicos e cientistas, acerca da conformidade com os princípios da moral católica das técnicas biomédicas que consentem intervir na fase inicial da vida do ser humano e nos próprios processos da procriação⁹”, a Sagrada Congregação para a doutrina da fé publicou a Instrução *Donum Vitae*, “Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação: resposta a algumas questões atuais”.

Em seu preâmbulo, o documento apresenta seu objetivo de “oferecer, à luz da precedente doutrina do Magistério, respostas específicas às principais interrogações” que se levantavam a esse respeito. Expondo o pensamento do Magistério da Igreja de acordo com a seguinte organização:

Uma introdução recordará os princípios fundamentais de caráter antropológico e moral necessários para uma adequada avaliação dos problemas e para a elaboração das respostas a tais questões; a primeira parte terá como tema o respeito pelo ser humano a partir do primeiro momento da sua existência; a segunda parte abordará as questões morais suscitadas pelas intervenções da técnica na procriação humana;

9 VATICANO. Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. DONUM VITAE. **Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação: resposta a algumas questões atuais.** Cidade do Vaticano, 1987.

na terceira parte serão oferecidas algumas orientações quanto às relações que sobrevêm entre lei moral e lei civil, a propósito do respeito devido aos embriões e fetos humanos, com relação à legitimidade das técnicas de procriação artificial (DONUM VITAE, 1987, Pág. 01).

A Instrução trata da dignidade do ser humano e do respeito que se deve a ele a partir de sua concepção, abordando as questões morais emergentes pelas intervenções da técnica na procriação humana, apresentando orientações relacionadas tanto pela lei moral, quanto pela lei civil, a propósito do respeito devido aos embriões e aos fetos humanos (DONUM VITAE, nº 1).

Considera que não há neutralidade moral na pesquisa científica e em suas aplicações e, por isso, a ciência e a técnica devem estar a serviço da pessoa humana. Dessa forma, não se pode deduzir os critérios de orientação somente da eficiência técnica, da utilidade que podem trazer a alguns em prejuízo de outros ou das ideologias dominantes. A ciência e a técnica devem respeito incondicionado aos critérios fundamentais da moralidade, o que significa afirma que devem estar a serviço da pessoa humana, dos seus direitos inalienáveis e do seu bem-estar verdadeiro e integral, conforme o plano e a vontade de Deus (DONUM VITAE, nº 2).

Quanto à antropologia e as intervenções no campo biomédico, o documento diz da necessidade de se respeitar a dignidade da pessoa humana e afirma que ela é mais que um apanhado de tecidos. Formado à imagem e semelhança de Deus, o homem é composto de corpo e alma, portanto, uma intervenção no corpo humano não atinge apenas tecidos, mas a própria pessoa. A vida de todo ser humano deve ser respeitada de modo absoluto porque o homem é a única criatura sobre a Terra que Deus quis por si mesma, criado à Sua imagem e semelhança (DONUM VITAE, nº 3).

Ao afirmar que o dom da vida deve realizar-se no matrimônio, apresenta dois valores como fundamentais e conexos com as técnicas de procriação artificial humana: a vida do ser humano chamado à existência e a originalidade da sua transmissão no matrimônio. Definindo, dessa forma, que o juízo moral acerca de tais métodos de procriação artificial deverá ser formulado em referência a estes valores (DONUM VITAE, nº 4).

A procriação humana exige uma colaboração responsável dos esposos com o amor fecundo de Deus; o dom da vida humana deve realizar-se no matrimônio, através dos atos específicos e exclusivos dos esposos, segundo as leis inscritas nas suas pessoas e na sua união. (DONUM VITAE, 5).

No título I, sobre o respeito aos embriões humanos, o documento reafirma o respeito ao embrião desde o primeiro instante da sua existência, por se tratar de uma pessoa humana. Afinal, o embrião nunca se tornará humano se já não o é desde então. E pergunta: Como o indivíduo humano não seria pessoa humana?

Reafirma o ensinamento do Concílio Vaticano II através do qual a Igreja reapresentou ao homem contemporâneo a sua doutrina constante e certa, segundo a qual “a vida deve ser protegida com o máximo cuidado desde a concepção. O aborto, como o infanticídio são crimes nefandos¹⁰” (GAUDIUM ET SPES, nº 51).

O diagnóstico pré-natal é lícito se respeitar a vida e a integridade do embrião e do feto humano e se orientar para a sua salvaguarda ou para a sua cura individual, com o devido consentimento informado dos pais, salvaguardando a vida e a integridade do embrião e da mãe, sem fazê-lo correr riscos desproporcionados.

Quanto aos embriões obtidos *in vitro*, o documento reconhece que são seres humanos sujeitos de direito, e afirma ser imoral a produção de embriões humanos destinados a serem “material biológico” disponíveis.

Assim se posicionou o Papa João Paulo II, “Condeno do modo mais explícito e formal as manipulações experimentais feitas no embrião humano, porque o ser humano, desde o momento de sua concepção até à morte, não pode ser explorado por nenhuma razão.” (João Paulo II, Discurso aos participantes de um Congresso da Pontifícia Academia das Ciências, 23 de outubro de 1982).

A *Donum Vitae* trata ainda da manipulação genética de embriões humanos para fins de fecundação com animais, ou gestação de humanos em animais, ou construção de úteros artificiais afirmando que tais procedimentos são contrários à dignidade da pessoa humana, bem como a obtenção de ser humano sem conexão alguma com a sexualidade mediante fissão gemelar, clonagem ou partogênese. Também a criopreservação e as tentativas de seleção de sexo ou de outras qualidades preestabelecidas são definidas como imorais e contrárias à ética, por violarem o direito que a pessoa tem de ser concebida de maneira digna, tanto do ponto de vista de quem recebe a vida, como dos que a transmitem.

A Instrução aponta as técnicas de reprodução artificial heteróloga e homóloga como contrárias à ética:

1) Fecundação ou procriação artificial heteróloga: são as técnicas destinadas a obter artificialmente uma concepção humana, a partir de gametas advindos de doador diverso dos esposos que são unidos em matrimônio. Podem ser de dois tipos: a) FIVET heteróloga - a concepção obtida através do encontro *in vitro* de gametas retirados de doador diverso dos esposos; b) Inseminação artificial heteróloga - concepção humana obtida através da transferência para as vias genitais da mulher, de sêmen previamente recolhido de um doador diverso do marido.

2) Fecundação ou procriação artificial homóloga: quando a concepção se dá a partir de gametas dos esposos unidos em matrimônio: a) FIVET homóloga - concepção *in vitro* atra-
10 Papa Paulo VI. **Constituição Pastoral Gaudium Et Spes, Sobre a Igreja no Mundo Atual**. Cidade do Vaticano, 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html (Consulta realizada dia 28/10/2017).

vés do encontro dos gametas dos esposos unidos em matrimônio; b) Inseminação artificial homóloga - obtenção de concepção mediante a transferência para as vias genitais da mulher casada do sémen recolhido previamente de seu marido.

Afirma ainda a Instrução que a razão da condenação e do juízo moral negativo expresso sobre essas práticas está em que a Igreja, com base na tradição e na reflexão antropológica, reconhece apenas como sendo no matrimônio, e na sua unidade indissolúvel, o único lugar digno de uma procriação verdadeiramente responsável. Em consequência, as práticas *heterólogas* violam a unidade e a fidelidade que são intrínsecas ao matrimônio e desrespeitam o direito do filho de manter uma relação com as suas origens parentais. Também a “maternidade substitutiva” é ilícita, segundo da Instrução, porque *instaura uma divisão entre os elementos físicos, psíquicos e morais que constituem a família*.

O documento também estabelece que as práticas *homólogas*, qual seja, a fecundação artificial entre casados, também são contrárias à moral cristã conforme fundamentado na Encíclica *Humanae Vitae* do Papa Paulo VI:

a conexão indivisível, que Deus quis e o homem não pode romper, entre os dois significados do ato conjugal: o significado unitivo e o procriador. Com efeito, o ato conjugal, por sua estrutura íntima, enquanto une os esposos com um vínculo profundíssimo, torna-os aptos para a geração de novas vidas, segundo leis inscritas no ser mesmo do homem e da mulher.¹¹ (HUMANAE VITAE, n° 12).

Por sua vez, de acordo com o Código de Direito Canônico, art. 1061, o ato conjugal é aquele pelo qual o matrimônio é consumado se os dois esposos “entre si o realizam de modo humano”. Desse modo, diz a Instrução, é em seu corpo e por meio dele que os esposos expressam mutuamente o seu amor e consumam o matrimônio, podendo assim tornar-se pai e mãe. É dessa forma que o ser humano surge como resultado de uma união não só biológica, mas também espiritual dos pais unidos pelo vínculo do matrimônio. Assim a pessoa humana é gerada e acolhida no gesto de união e de amor de seus pais, fruto da doação recíproca que se realiza no ato conjugal, como servidores e cooperadores do Criador.

Há, no entanto, conforme o documento, que se considerar a realidade na qual a concepção humana se dê fora do matrimônio. E, independente da forma em que é obtida a concepção humana, ainda que contrária à moral, toda criança que vem ao mundo deverá ser acolhida como um dom vivo da bondade de Deus e deverá ser educada com amor.

Entretanto é lícita a intervenção para o uso de meios artificiais destinados unicamente ou a facilitar o ato conjugal natural ou a fazer com que o ato natural, normalmente realizado, atinja o seu fim próprio.

11 Papa Paulo VI. Carta Encíclica *Humanae Vitae*. Cidade do Vaticano, 1968. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (Consulta realizada dia 28/10/2017).

Com relação ao sofrimento da esterilidade conjugal pelo casais que têm dificuldades para se engravidarem, a Instrução reconhece que a esterilidade, independente da causa, pode chegar a ser uma dura provação, e, nesse caso, esses esposos são convidados a descobrir uma particular participação na cruz de Jesus Cristo, fonte de fecundidade espiritual. Afirma ainda a Instrução que, mesmo quando a procriação não é possível, a vida conjugal não perde o seu sentido, se tornando a situação em ocasião de prestar outros importantes serviços como a adoção, a participação em obras educativas, auxílio a outras famílias, às crianças pobres e excepcionais.

O documento incentiva e estimula os cientistas e pesquisadores com o objetivo de prevenir e remediar a esterilidade de modo que os casais possam procriar, no respeito da sua dignidade pessoal e na do nascituro.

Quanto à relação entre a lei moral e lei civil, a Instrução afirma que não pode haver separação entre elas. Que o direito à vida é inviolável desde a concepção até a morte, e, por esta razão, os direitos da família e da instituição matrimonial devem ser protegidos em função do interesse e da sobrevivência da própria sociedade e do Estado.

Por isso, segundo a *Donum Vitae*, à guisa de conclusão, a lei civil deve coibir as práticas contrárias à ética e deve ainda proibir por igualdade de razões a inseminação *post mortem*. As pessoas de boa vontade são exortadas a manifestarem, no exercício dos seus direitos civis, a sua oposição aos atos condenados pela Instrução e é incentivada a objeção de consciência e a resistência passiva à legitimação de práticas contrárias à vida e à dignidade do homem.

Em 12 de dezembro de 2008, passados mais de vinte anos da publicação da *Donum Vitae*, com a finalidade de atualizar as orientações da mesma em razão dos novos conhecimentos científicos e práticas tecnológicas e de estabelecer critérios éticos e morais para a sua utilização, a Congregação para a Doutrina da Fé publicou a instrução *Dignitas Personae*¹².

O ensinamento da referida Instrução conserva intacto o seu valor (*Donum Vitae*), tanto nos princípios enunciados como nas avaliações morais expressas. Todavia, as novas tecnologias biomédicas, introduzidas neste delicado âmbito da vida do ser humano e da família, provocam ulteriores interrogações, em particular no setor da investigação sobre os embriões humanos e do uso das células estaminais para fins terapêuticos, bem como noutros âmbitos da medicina experimental, levantando assim novas perguntas que pedem outras tantas respostas. A rapidez dos progressos feitos no âmbito científico e a sua amplificação através dos meios de comunicação social criam expectativas e perplexidades em sectores cada vez mais vastos da opinião pública (DIGNITAS PERSONAE, n^o 1).

A Dignitas Personae, Instrução de natureza doutrinal, tratou sobre as técnicas da bio-

12 VATICANO. Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. **Instrução Dignitas Personae Sobre Algumas Questões de Bioética**. Cidade do Vaticano, 2008. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_po.html (Consulta realizada em 26/10/2017).

tecnologia e sobre a pesquisa biomédica, abordando as técnicas de fertilização artificial e da engenharia genética a fim de se “(...) promover a formação das consciências e encorajar uma pesquisa biomédica que respeite a dignidade de cada ser humano e da procriação” (DIGNITAS PERSONAE, nº 1).

A *Dignitas Personae* reafirma o princípio do respeito incondicional pela vida humana, da concepção até uma morte natural, bem como da origem da vida humana no contexto do matrimônio, como “fruto do ato conjugal específico do amor entre os esposos” está estruturada em três partes, a saber: na “primeira recorda alguns aspectos antropológicos, teológicos e éticos de importância capital; na segunda, enfrenta novos problemas em matéria de procriação; na terceira examina algumas novas propostas terapêuticas que comportam a manipulação do embrião ou do patrimônio genético humano” (DIGNITAS PERSONAE, nº 3).

Na segunda parte, que trata dos novos problemas em matéria de procriação, à luz dos princípios tratados na primeira parte que versa sobre aspectos Antropológicos, Teológicos e Éticos da vida e da procriação humana, a *Dignitas Personae* aborda as técnicas de ajuda à fertilização indicando que as novas técnicas médicas devem respeitar a três princípios fundamentais:

a) o direito à vida e à integridade física de cada ser humano, desde a concepção até à morte natural; b) a unidade do matrimônio, que comporta o recíproco respeito do direito dos cônjuges a tornarem-se pai e mãe somente um através do outro; c) os valores especificamente humanos da sexualidade, que “exigem que a procriação de uma pessoa humana deva ser buscada como o fruto do ato conjugal específico do amor entre os esposos”. As técnicas que se apresentam como uma ajuda à procriação “não devem ser recusadas pelo facto de serem artificiais. Como tais, mostram as possibilidades da arte médica. Sob o aspecto moral, porém, devem ser avaliadas com referência à dignidade da pessoa humana, chamada a realizar a vocação divina ao dom do amor e ao dom da vida” (DIGNITAS PERSONAE, nº 12).

A partir desses princípios éticos, a Instrução *Dignitas Personae* se posiciona em relação às novas técnicas de fertilização proibindo todas as técnicas de fecundação artificial heteróloga e as técnicas de fecundação artificial homóloga uma vez que elas substituem o ato conjugal. Admitindo, por sua vez, as técnicas que se constituem uma ajuda ao ato conjugal e à sua fecundação.

A Instrução, por sua vez, considera como “autênticas terapias”, considerando-as lícitas e permitidas, aquelas intervenções que têm por finalidade remover os obstáculos que se opõem à fertilização natural, citando

a cura hormonal da infertilidade de origem gonádica, a cura cirúrgica de uma endometriose, a desobstrução tubárica ou a restauração microcirúrgica da perviedade

tubária. Todas estas técnicas podem ser consideradas *autênticas terapias*, na medida em que, uma vez resolvido o problema que estava na origem da infertilidade, o casal possa realizar atos conjugais com êxito procriativo, sem que o médico deva interferir diretamente no próprio ato conjugal. Nenhuma destas técnicas substitui o ato conjugal, que é o único digno de uma procriação verdadeiramente responsável (DIGNITAS PERSONAE, nº 13).

Em suma, são considerados procedimentos moralmente inaceitáveis, entre outros, a fertilização *in vitro*, a investigação com células estaminais embrionárias, as pílulas do dia seguinte, a clonagem reprodutiva ou com fins terapêuticos, o diagnóstico genético pré-implantatório para evitar defeitos genéticos, a criopreservação de embriões ou ovócitos para fertilização artificial, a interferência no número de embriões implantados para prevenir gravidezes múltiplas, o recurso à injeção intracitoplásmica de espermatozoides para superar dificuldades de fertilidade masculina, a manipulação genética para qualquer fim que não seja tratamento médico.

Quanto aos procedimentos considerados lícitos e aceitáveis, a Instrução *Dignitas Personae* reconhece a “promoção da fertilidade natural incluindo tratamentos hormonais e a cirurgia para endometriose (crescimento das placas de tecido endometrial, que normalmente só se encontra no revestimento interno uterino (endométrio), fora do útero e que pode causar infertilidade) e as trompas de Falópio obstruídas”, a utilização de células estaminais de organismos adultos, do sangue do cordão umbilical ou de fetos mortos por causas naturais, a investigação para prevenção da esterilidade, e terapia celular somática estritamente para fins terapêuticos do próprio doente (DIGNITAS PERSONAE, nº 26).

Não poderíamos, ainda que rapidamente, deixar de registrar outros dois importantes documentos do Magistério da Igreja sobre o tema em tela, trata-se da Instrução *Donum Vitae* (Dom da Vida) e a Encíclica *Evangelium Vitae* (O Evangelho da Vida). O primeiro, de 1987, publicado pela Pontifícia Academia para a Vida, versa sobre o respeito à vida humana nascente. O segundo, de 1995, é do Papa São João Paulo II, e trata sobre o valor e o caráter inviolável da vida humana. A instrução *Donum Vitae* é considerada como um catecismo de bioética, sendo a sua estrutura organizada em seis perguntas breves e suas respectivas respostas. O mesmo parte do princípio da precaução em relação à capacidade dos avanços da ciência em relação a devido cuidado com a pessoa e a vida humana.

O homem pode dispor de recursos terapêuticos mais eficazes, pode também adquirir novos poderes sobre a vida humana em seu próprio início e nos seus primeiros estágios, com consequências imprevisíveis” [...] E ressalta ainda que com tais técnicas os homens podem “tomar em mãos o próprio destino”, expondo-o, ao mesmo tempo, à tentação de ultrapassar os limites de um domínio razoável sobre a natureza (DONUM VITAE, nº I, 2).

A Encíclica *Evangelium Vitae* tem seus pressupostos teóricos e metodológicos na encíclica *Veritatis Splendor* que embora não trate do problema das células-tronco ao versar sobre o aborto, aborda o tema da identidade do fruto da concepção, que para alguns pesquisadores é uma questão que ainda não está pacificada, sendo objeto de diferentes teorias, em especial no que tange ao número de dias para se considerar o embrião como vida humana, “ao menos até um certo número de dias, ainda não pode ser considerado uma vida humana pessoal” (EVANGELIUM VITAE, nº 60a).

Está em jogo algo tão importante que, do ponto de vista da obrigação moral, bastaria apenas a probabilidade de encontrar-se diante de uma pessoa para justificar a mais rotunda proibição de qualquer intervenção destinada a eliminar um embrião humano. Precisamente por isso, mais além dos debates científicos e das próprias afirmações filosóficas nas quais o Magistério não se comprometeu expressamente, a Igreja sempre ensinou que o fruto de uma geração humana, desde o primeiro momento de sua existência, deve ter garantido o seu respeito incondicional, que moralmente é devido ao ser humano em sua totalidade e unidade corporal e espiritual (EVANGELIUM VITAE, nº 60b).

Para além dos posicionamentos doutrinários já fundamentados nos documentos anteriores, a Instrução *Donum Vitae* destaca-se pela proibição da manipulação de embriões, em qualquer estágio de seu desenvolvimento.

O ser humano deve ser respeitado e tratado como pessoa desde a sua concepção e, por isso, desde aquele mesmo momento devem ser-lhe reconhecidos os direitos da pessoa, entre os quais, antes de tudo, o direito inviolável de cada ser humano inócua à vida (DONUM VITAE, nº I, 1).

Na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia*¹³ (A Alegria do Amor), no capítulo III, sob o título “O olhar fixo em Jesus: a vocação da família”, o Papa Francisco aborda o tema da transmissão da vida e a educação dos filhos, quando reafirma o ensinamento do Magistério da Igreja no tocante ao matrimônio enquanto “íntima comunidade da vida e do amor conjugal” e a defesa da vida humana da concepção à morte natural.

O matrimônio é, em primeiro lugar, uma “íntima comunidade da vida e do amor conjugal”, que constitui um bem para os próprios esposos; e a sexualidade “ordena-se para o amor conjugal do homem e da mulher”. Por isso, também “os esposos a quem Deus não concedeu a graça de ter filhos podem ter uma vida conjugal cheia de sentido, humana e cristãmente falando”. Contudo, esta união está ordenada para a geração “por sua própria natureza”. O bebê que chega “não vem de fora juntar-se

13 Papa Francisco. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia** (19 de março de 2016), nº 80 a 83. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (Consulta realizada dia 28/10/2017).

ao amor mútuo dos esposos; surge no próprio coração deste dom mútuo, do qual é fruto e complemento”. Não aparece como o final dum processo, mas está presente desde o início do amor como uma característica essencial que não pode ser negada sem mutilar o próprio amor. Desde o início, o amor rejeita qualquer impulso para se fechar em si mesmo, e abre-se a uma fecundidade que o prolonga para além da sua própria existência. Assim nenhum ato sexual dos esposos pode negar este significado, embora, por várias razões, nem sempre possa efetivamente gerar uma nova vida (AMORIS LAETITIA, nº 80).

A exortação afirma que o nascimento do filho é uma dádiva do amor conjugal e “fruto do ato específico do amor conjugal de seus pais”, homem e mulher chamados a serem responsáveis pela transmissão da vida humana (AMORIS LAETITIA, nº 81).

Frente à mentalidade atual que reduz a “geração da vida a uma variável dos projetos individuais ou dos cônjuges”, o Papa Francisco afirma a necessidade de redescobrir os ensinamentos do Papa Paulo VI na Encíclica *Humanae Vitae*, “que sublinha a necessidade de respeitar a dignidade da pessoa na avaliação moral dos métodos de regulação da natalidade. (...) A escolha da adoção e do acolhimento exprime uma fecundidade particular da experiência conjugal” (AMORIS LAETITIA, nº 82).

A Exortação reafirma o valor inalienável da vida humana, em específico a vida da criança, ao estabelecer que “o direito à vida do bebé inocente que cresce no ventre de sua mãe, que de modo nenhum se pode afirmar como um direito sobre o próprio corpo, a possibilidade de tomar decisões sobre esta vida que é fim em si mesma e nunca poderá ser objeto de domínio doutro ser humano” (AMORIS LAETITIA, nº 83).

Considerações finais.

Conforme evidenciou-se nesse trabalho, há uma consonância de princípios e de valores reconhecidos pela Bioética, pelo Biodireito e pela Teologia acerca da dignidade da vida humana da concepção à morte natural.

A análise documental sobre as legislações produzidas pelos países do Mercosul (Argentina, Brasil, Bolívia, Chile, Colômbia, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela), em especial, a legislação referente à aplicação das técnicas de reprodução humana assistida demonstrou que, alguns mais outros menos, os referidos países procuram pontificar aqueles princípios e valores às suas legislações nacionais além de se tornarem signatários de Tratados internacionais sobre a temática, assumindo-os com força de lei. Desse modo, de algum modo, em geral, os países do Mercosul estudados têm empreendido esforços, necessários, mas ainda não suficientes, no sentido de protegerem a dignidade da vida humana, da concepção à mor-

te natural.

Como evidenciou-se nesse artigo, há países que possuem legislações específicas, entretanto, outros, como é o caso do Brasil, não conseguiram legislar sobre o assunto.

Por fim, salienta-se que, nesse contexto dos avanços da biomedicina e da biotecnologia, e considerando a atual situação legal dos países estudados, a Igreja “Perita em humanidade”¹⁴ tem contribuído através do seu Magistério com ensinamentos moral e doutrinário, bem como através de sua ação pastoral para a defesa da dignidade da vida humana da concepção à morte natural.

Referências

ARGENTINA, Decreto Ley nº956/2013. Disponível em: < <http://test.e-legis-ar.msal.gov.ar/leisref/public/showAct.php?id=21264> >. Acesso em: 17 mar. 2017.

ARGENTINA. Código Civil Argentina. Ley nº.26994/2014. Disponível em: < http://www.uba.ar/archivos_secyt/image/Ley%2026994.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2017

ARGENTINA. Ley Nacional de Fertilización Humana Asistida nº26.862 (25 de junho 2013). Disponível em: < <https://translate.google.com.br/translate?hl=pt=-BR&sl=es&tl=pt&u=https%3A%2F%2Fwww.researchgate.net%2Ffile.PostFileLoader.html%3Fid%3D55b7a1635e9d97523d8b45c4%26assetKey%3DAS%3A273821041397767%401442295432633&anno=2>>. Acesso em: 17 março 2017 as 09:50.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, 5 out. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 07 de jun. de 2014.

BRASIL. Lei nº, de 4.121 de 27 de agosto de 1962. Dispõe sobre a situação jurídica da mulher casada. Diário Oficial da União, Brasília, 3 set. 1962. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L4121.htm>. Acesso em 13 de mar.2015.

BRASIL. Lei nº, de 5.869 de 11 de janeiro de 1973. Institui o Código de Processo Civil. Diário Oficial da União, Brasília, 11 jan. 1973. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l5869.htm >. Acesso em 14 de mar.2015.

BRASIL. Lei nº 8.069, de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 16 jul. 1990 Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069.htm>. Acesso em 15/03/2015.

14 Papa Paulo VI. **Carta Encíclica Populorum Progresso**, 1967. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html (Consulta realizada dia 28/10/2017).

BRASIL. Lei nº 8.971, de 29 dezembro de 1994. Regula o direito dos companheiros a alimentos e à sucessão. Diário Oficial da União, Brasília, 30 dez. 1994. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8971.htm >. Acesso em 15/3/2015.

BRASIL. Lei nº 9.278, de 10 maio de 1996. Regula o § 3º do art. 226 da Constituição Federal. Diário Oficial da União, Brasília, 13 mai. 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9278.htm >. Acesso em 14/03/2015.

BRASIL. Lei nº 10.050, de 14 novembro de 2000. Altera o art. 1.611 da Lei no 3.071, de 1o de janeiro de 1916 – Código Civil, estendendo o benefício do § 2o ao filho necessitado portador de deficiência.. Diário Oficial da União, Brasília, 16 nov. 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L10050.htm>. Acesso em 15/04/2014.

BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. Diário Oficial da União, Brasília, 10 jan. 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.html>. Acesso em 10 de jun.2014.

Biblioteca do Congresso Nacional do Chile. Senado. Constitución Política de la Republica de Chile (actualización enero 2009). Santiago, 2017. Disponível em: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=242302> (Consulta realizada em 23/03/2017).

Biblioteca do Congresso Nacional do Chile. Lei 20.120 sobre a investigação científica no ser humano, seu genoma, e proibição da clonagem humana. Disponível em: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=253478&buscar=Ley+n%C2%BA+20.120%2C+2006> (Consulta realizada dia 03/04/2017).

BOLÍVIA. Código Civil. Decreto Ley 12760. 6 de Agosto, 1975. Disponível em: <<http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/bo/bo039es.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2017

Teologia e bioética: a importância dos cuidados paliativos diante da morte

Luciana Machado Januário¹

Waldir Souza²

RESUMO

Introdução: A Teologia e a Bioética levantam questões a respeito da vida. A morte faz parte da vida. Toda a ciência deve ser elaborada com valores éticos e morais, que contemplem o sentido da vida. **Objetivo:** A terminalidade é uma das faces da vida marcada pela vulnerabilidade. Como um paciente fora de possibilidades terapêuticas vive este momento com sentido? O ser humano em processo terminal de doença precisa ser compreendido na sua totalidade relacional consigo mesmo, com os familiares e com a equipe de Cuidados Paliativos para que o cuidado vá além da técnica e dos protocolos. **Metodologia:** Qualitativo bibliográfico, com análise de conteúdo através da revisão literaturas, e artigos científicos. **Discussão:** A Bioética não apresenta um manual de direitos e deveres, mas traz a discussão do “limite” entre o viver e o morrer. A Teologia apresenta o cuidar como um processo gradativo de crescimento interior, tanto para aqueles que cuidam, como para aquele que é cuidado. **Considerações finais:** Os Cuidados Paliativos, na perspectiva teológica e bioética permitem um espaço existencial e clínico de ressignificar a vida, cuidando com dignidade a morte.

Palavras chave: Teologia. Bioética. Cuidados Paliativos. Morte.

Introdução

O século XX trouxe consigo o advento das novas tecnologias, e com elas a “onipotência” do homem sobre a natureza e sobre o próprio ser humano.

A reflexão deste trabalho se volta ao tema do final da vida, como agir diante de tantos progressos materiais que hoje tornam pessoas “mecanizadas” e abraçadas a uma vida sem qualidade nenhuma.

A Teologia e a Bioética têm muito a dizer no enfrentamento às questões geradas por esta crise de ética na sociedade.

¹ Graduada em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2017). Mestranda em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Membro do Grupo de Pesquisa Bioética, Humanização e Cuidados em Saúde (BIOHCS) PUCPR/CNPq. Membro da Sociedade Brasileira de Bioética (SBB). Membro da Academia Nacional de Cuidados Paliativos (ANCP). E-mail: lucianamja@yahoo.com.br

² Doutor em Teologia. Docente nos Programas de Pós-Graduação em Teologia e Bioética da PUCPR. Líder do Grupo de Pesquisa Bioética, Humanização e Cuidados em Saúde (BIOHCS) PUCPR/CNPq. Membro da Sociedade Brasileira de Bioética (SBB). Membro da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). E-mail: waldir.souza@pucpr.br

No desdobramento de toda esta crise, de diversas morais e diversas éticas está o problema axiológico, no qual o humano passa a ser objeto e não mais o ser que, protagoniza sua própria história.

Compreender este contexto atual, significa muitas vezes ter de recorrer aos primeiros filósofos da antiga Grécia como Platão, o qual cita em “República” que o pensamento deve ser objetivo e levar a rejeitar a mentira e amar o verdadeiro (KRAUT, 2013, p. 368). Mas hoje, o que pode caracterizar verdadeiro, uma vez que a técnica parece ter respostas para tudo, e ao mesmo tempo gera pessoas vazias?

Tanto a Teologia quanto a Bioética não visam de forma nenhuma um retorno ao passado, em teorias de outros tempos e épocas, todavia visam investigar e propor meios de tornar a humanidade consciente de seu valor (dignidade), e de sua corresponsabilidade para com o mundo e para com os outros seres. Ideias como cuidado, solidariedade, respeito, espiritualidade ou religiosidade não podem sair de cena para darem lugar a um Ser vazio de sentido e amorosidade para com o próximo.

Nesta linha Teologia e Bioética refletem a finitude humana como parte natural da vida, e os Cuidados Paliativos, na perspectiva teológica e bioética, como um espaço existencial e clínico de ressignificar a vida, cuidando com dignidade a morte.

1.A terminalidade humana e a vulnerabilidade do “ser”

A terminalidade da vida levanta questões que muitas vezes levam o ser humano a temer seu futuro diante de um diagnóstico de doença terminal. É neste momento que a pessoa se dá conta que é finita e que, precisa fazer reverência à vida, fazendo deste momento de vulnerabilidade um redescobrir-se em suas relações consigo, com seus familiares e cuidadores.

Nas situações do final da vida, no sofrimento humano Teologia e Bioética, valorizam a dignidade indissociável a qualquer ser humano.

Para Jonas (2006, p. 18) os novos saberes determinaram o que ele chama de divórcio entre os avanços científicos e a reflexão ética. Propõe ao pensamento e ao comportamento contemporâneo uma nova ética – a ética da responsabilidade.

A ética proposta por Jonas (2006, p. 18) se baseia na defesa do vulnerável (o lado menos beneficiado pelas circunstâncias), nesta perspectiva aponta para a defesa dos mais fracos e, coloca a responsabilidade como um cuidar além da mera obrigação.

Na Bioética a terminalidade humana é um dos temas que ainda suscitam atenção, muitas vezes polêmicos e de diversas opiniões, há grandes questões éticas e morais que cercam esse momento até a morte. Um dos grandes dilemas apesar de toda tecnologia é definir

com precisão quando a vida de fato, termina.

Para o grande filósofo e “pai” da ciência moderna Francis Bacon (1605), em sua obra “O progresso do conhecimento” (2007), aponta aos médicos que além da técnica para salvar vidas, deveriam também dar toda a assistência para amenizar a agonia, a dor e os sofrimentos que a morte causa. Diante deste apontamento, em sua época a morte era até então apenas o cessar dos batimentos cardíacos e o cessar da respiração e da circulação sanguínea – o que aparentemente não causava dor, apenas a agonia do saber que se estava prestes a morrer.

A partir de 1960 grandes descobertas no campo das ciências humanas, como intervenções externas como a ventilação mecânica, as manobras de reanimação, o transplante de órgãos, os equipamentos de diálise, as Unidades de Terapia Intensiva (UTIs) vieram modificar o entendimento da morte.

Tais aparelhos vieram com a promessa da beneficência, e realmente ajudam na continuidade da vida de muitas pessoas, por outro lado essa continuidade nem sempre vem acompanhada da qualidade. Desta forma a morte deixou de ser vista como algo natural, e para muitos (seja na área da saúde, seja entre familiares) prolongar a vida é o que importa (KOVÁCS, 2008).

Em muitos casos, a reflexão bioética leva a questionar o prolongamento da vida como fim apenas financeiros ou de obtenção de órgãos para transplantes, o que criou conflitos éticos e até mesmo jurídicos, pois se o corpo é inviolável, como pode se tornar meio de benefício para outras pessoas?

Com a Lei n. 9.434, de 04 de fevereiro de 1997, tornou-se possível a remoção de órgãos, tecidos e partes do corpo humano para fins de transplante, esta mesma lei também permite a doação para tratamentos. Publicada no Diário Oficial da União em 05 de fevereiro em Brasília, dando poder de decisão e consentimento do doador ou de seus familiares para tais procedimentos (BRASIL, 1997).

Diante da morte, o médico, muitas vezes encara a morte como uma adversária, na qual desencadeia neste, uma luta pela manutenção de vidas – a qualquer custo – o qual não dá espaço para a vontade do paciente ou de seus familiares. Neste ponto há um enlace que para Jonas (2006, p. 18) dizia ser um divórcio entre a ciência e a ética, pois não se está pensando no bem do outro, mas no ego do que detém o poder.

A vulnerabilidade do paciente e de seus familiares diante de uma doença que através de seu curso natural, aponta para a morte, desencadeia diversos sentimentos. Impotência e fracasso diante do sofrimento, onde o ser humano se percebe finito e falível.

2. Cuidados paliativos em saúde e morte

A abordagem dos Cuidados Paliativos, ainda parece um fato novo para pacientes, familiares e até muitas vezes distante da realidade da área da saúde, principalmente no Brasil. A implantação ainda é lenta, muitos profissionais da área respeitam, conhecem, mas não utilizam devido ao sistema não oferecer condições para tal atendimento.

Segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS), em conceito definido em 1990 e atualizado em 2002:

Cuidados Paliativos consistem na assistência promovida por uma equipe multidisciplinar, que objetiva a melhoria da qualidade de vida do paciente e seus familiares, diante de uma doença que ameace a vida, por meio da prevenção e alívio do sofrimento, da identificação precoce, avaliação impecável e tratamento de dor e demais sintomas físicos, sociais, psicológicos e espirituais.

Apesar dos princípios serem muito bem definidos pela OMS, este conceito ainda não se faz presente na maioria dos hospitais. Uma das hipóteses destes cuidados ainda não serem colocados em prática no campo da saúde é a falta de sentido no ser (enquanto profissional, enquanto pessoa em si mesma no caso o próprio paciente ou familiar).

Para o psiquiatra suíço, sobrevivente de um dos campos de concentração mais bárbaros da Segunda Guerra Mundial, Viktor Frankl em sua obra “Um homem em busca de sentido” (1991), o ser humano não é destruído pelo sofrimento, mas pelo “sofrimento sem sentido”, o que também pode ser encontrado em Moltmann (2007), quando aborda a pessoa como um grande mistério, que não se pode explicar com os dados da razão e do entendimento perfeito.

Sem dúvida a esperança deve estar na essência de cada profissional da saúde, de cada paciente e de cada familiar, para que este possa entender os verdadeiros valores da vida, sem esperança e sem fé no que há de vir, não há razões para justificar o sentido da vida, o sentido do viver e do morrer.

Os Cuidados Paliativos, numa visão transcendental, revestido de razão, de toda a beleza, traz consigo todo o mistério que é a vida humana. Diante das tragédias, das emoções como alegria e raiva passeiam todos os dilemas, e na morte não há derrotas, apenas o ser que cumpriu seu papel, escreveu sua história com sua própria caneta.

Na etapa da vida chamada finitude e morte as emoções afloram, e em tudo se procura redescobrir algo deixado para trás. Nesta hora, a equipe multidisciplinar deixa de ser apenas a equipe de saúde para entrar em cena, e ser com o personagem principal, que é o paciente, grandes atores que intermediam as mais verdadeiras realidades humanas.

Nas muitas etapas, o ser humano se vê envolto de cobranças, da necessidade do trabalho, da apresentação de resultados que muitas vezes esquece de contemplar o verdadeiro sentido da vida, e ao ter consciência de sua finitude, tenta recuperar este tempo perdido. Para Kübler-Ross e Kessler,

durante este período chamado vida todos temos lições a aprender. Este fato fica muito claro quando trabalhamos com os que estão à beira da morte. Essas pessoas aprendem muito no final da vida, geralmente quando já é muito tarde para que apliquem esses conhecimentos (2004, p. 11).

Quando está ciente da finitude o ser humano tende a querer resolver as questões sentimentais que dizem respeito à família e aos amigos, com este intuito, questões essenciais da vida podem ser intermediadas pela equipe de Cuidados Paliativos. É importante ressaltar que os Cuidados Paliativos abrangem muito além da dor do corpo, mas também pode e ajuda nestas questões inacabadas.

Na arte do cuidar dos princípios dos Cuidados Paliativos estão:

fornecer alívio para dor e outros sintomas estressantes como astenia, anorexia, dispneia e outras emergências; reafirmar vida e a morte como processos naturais; integrar os aspectos psicológicos, sociais e espirituais ao aspecto clínico de cuidado do paciente; não apressar ou adiar a morte; oferecer um sistema de apoio para ajudar a família a lidar com a doença do paciente, em seu próprio ambiente; oferecer um sistema de suporte para ajudar os pacientes a viverem o mais ativamente possível até sua morte; usar uma abordagem interdisciplinar para acessar necessidades clínicas e psicossociais dos pacientes e suas famílias, incluindo aconselhamento e suporte ao luto (OMS, 2002).

Todos estes princípios vêm afirmar a dignidade da vida humana, assim como a Teologia e a Bioética dialogam com a Ciência e, buscam articular não um manual de instrução de como proceder em caso de morte, mas buscam dar sentido e razão a este momento que certamente chegará a todos.

Com os Cuidados Paliativos cresce a responsabilidade para com a vida, para com o cuidado humanizado. No sentido de discernimento de um “corpo clínico” juntamente com a família na tomada de decisões que visam apenas a qualidade de vida.

Como resposta ao objetivo deste trabalho, se um paciente fora de possibilidades terapêuticas, vive este momento da morte com sentido, se pode afirmar os Cuidados Paliativos como ponte nesta ressignificação de sentidos.

Referências

BACON, Francis. **O progresso do conhecimento**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 2007. 328p.

BRASIL. Lei n. 9.434. Publicada no **Diário Oficial da União**, 05 de fevereiro de 1997. Brasília, 1997.

FRANKL, Viktor. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. Petrópolis: Vozes, 1991.

JONAS, Hans. **O princípio da responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KOVÁCS, Maria Julia; ESSLINGER, Ingrid (Orgs). **Dilemas éticos**. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo, 2008.

KÜBLER-ROSS, Elizabeth; KESSLER, David. **Os segredos da vida**. Rio de Janeiro: Sextante, 20014.

MOLTMANN, Jurgen. **Ciência e sabedoria**: um diálogo entre ciência natural e teologia. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2007.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. WHO. **Definition of palliative care**. Disponível em: <www.who.int/cancer/palliative/definition/en/>. Acesso em: 07 ago. 2018.

**FT 3 - JUVENTUDES E RELIGIÃO NA
(DES) CONSTRUÇÃO DA
CONTEXTOS SOCIAIS**



Coordenadores:

Igor Adolfo Assaf Mendes
Doutor em Educação (Centro Universitário UNA)
Joilson de Souza Toledo
Mestre em Ciências da Religião (PUC GO)
Bruno Marcio de Castro Reis
Mestre em Ciências Sociais (PUC MINAS)
Helder de Souza Silva Pinto
Mestre em Filosofia (PUC MINAS)

As juventudes são ao mesmo tempo uma construção social e um segmento que contribui para a construção da sociedade. Reconhecendo seu potencial transformador percebe-se que a “juventude não é progressista nem conservadora por natureza, porém, é uma potencialidade pronta para qualquer nova oportunidade” (MANNHEIM, 1967, p. 52). Por sua vez Bourdieu (2007, p. 45-46) reconhece a religião como sistema simbólico estruturado e estruturante. Para ele, a religião é construída e fator de construção de contextos sociais a partir de seu potencial de legitimar práticas, posturas e ideias. Também ela pode ter o grande fator de questionamento de um grupo ou sociedade. Assim sendo, juventudes e religião atuam cada um como fator de (des) construção de contextos sociais e relacionados, podem potencializar ainda mais esta dimensão transformadora/legitimadora da sociedade que trazem. Nas redes sociais, nas ruas e em outros espaços públicos vemos as juventudes envolvidas com as mais diversas pautas – por vezes contraditórias – em alguns destes cenários: a religião, a ética e a política mostram-se profundamente implicadas uma com as outras. Este FT pretende acolher pesquisas que investigam como esta interação entre juventudes e religião têm provocado posturas intolerantes, reacionárias, libertadoras, violentas ou conservadoras nos mais diversos cenários e esferas sociais.

Ter Voz, Ter Vez, Lugar: A construção subjetiva de jovens mulheres da Arquidiocese de Belo Horizonte.

Laísa Silva Campos¹

RESUMO

Esta comunicação, no contexto de pesquisa de dissertação, discute sobre a construção subjetiva de jovens e de mulheres nos espaços de participação das comunidades paroquiais da Igreja Católica, problematizando questões referentes às relações inter-geracionais e de gênero na Arquidiocese de Belo Horizonte. A comunicação busca traçar paralelos entre a presença das mulheres e jovens na Igreja Católica, nos municípios que compõe a Arquidiocese utilizando dados da pesquisa “Valores e religião na região metropolitana de Belo Horizonte” (2012), do instituto Vertex, que entrevistou 2.826 pessoas de 28 cidades da região metropolitana de Belo Horizonte, traçando um perfil religioso nesses municípios; diretrizes produzidas pela Arquidiocese de Belo Horizonte, durante a Assembleia do Povo de Deus (APD) - momento de escuta e formulação das prioridades para a elaboração do Plano Pastoral do quadriênio 2017-2020. A conclusão destaca problemas de gênero e juventude que aparecem no documento intitulado “Projeto de Evangelização Proclamar a Palavra: Diretrizes da Ação Evangelizadora 2017-2020”, fruto do processo, levantando questões que possibilitam uma reflexão sobre relações de inter-geracionalidade e gênero, apontando como essas categorias podem se refletir na vida e na construção subjetiva de jovens mulheres participantes da Igreja Católica.

Palavras chave: Juventudes, mulheres, Igreja, assembleia.

Introdução

A comunicação busca traçar paralelos entre a presença das mulheres e jovens na Igreja Católica, nos municípios que compõe a Arquidiocese. Para a escrita do artigo foi realizada uma pesquisa bibliográfica, tomando por base a V Assembleia do Povo de Deus (V APD), processo que ocorre na Arquidiocese de Belo Horizonte a cada quatro anos. Foram utilizados para a discussão proposta dados da pesquisa “Valores e religião na região metropolitana de Belo Horizonte”, encomendada pela Arquidiocese de Belo Horizonte e realizada em 2012, pelo instituto Vertex, coordenada pelo Prof. Dr. Malco Camargos. Tal pesquisa tem como margem de erro é 1,8% e o intervalo de confiança de 95%. Através dos dados pode-se traçar um perfil religioso, nos municípios da Arquidiocese em questão. Para facilitar o entendimento do que aqui se conceitua como juventude, devido ao modo como os dados utilizados são categorizados, preferiu-se adotar uma definição que classifica como jovens aqueles que tem entre 16 e 24 anos. E nesse sentido, considerando como adultos os que possuem entre 25 e 59 anos. Para a divisão de gênero se optou pela divisão binária homem-mulher.

¹ Psicóloga pela UFMG. Pós-graduada em juventude no mundo contemporâneo pela FAJE. Mestranda em Ciências da Religião – PUC MINAS. Email: laisa.silva7@yahoo.com.br

Ao final serão apresentados os destaques textuais de gênero e juventude que aparecem no documento intitulado “Projeto de Evangelização Proclamar a Palavra: Diretrizes da Ação Evangelizadora 2017-2020”, fruto do processo da V APD, levantando questões que possibilitam uma reflexão acerca das relações de inter-geracionalidade e gênero.

1. Participação das mulheres na Igreja e na sociedade

A Igreja Católica e suas relações de poder (hierárquicas) podem influenciar a vida da mulher, de modo a produzir marcas em sua subjetividade, e também, no que diz respeito a reprodução dos papéis de gênero a partir de práticas vivenciadas nas trajetórias na Igreja Católica Apostólica Romana - ICAR.

De acordo com Maria Isabel da Cruz (2013 p.113-114), as ações das pessoas ainda estão ligadas e determinadas pelo sexo, e a cultura, crença e organização familiar, delegam às mulheres papéis determinados. Sendo assim, no exercício público, há maiores barreiras e desafios para as mulheres do que para os homens, pois esses espaços públicos são tradicionalmente herdados por homens.

Ainda que grupos de fiéis tenham, com o decorrer da história, revisto alguns conceitos e posicionamentos, a Igreja está caminhando a passos lentos para o incentivo da participação da mulher. A atual liderança da Igreja Católica, o Papa Francisco, em sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, traz afirmações que reconhecem a contribuição da mulher na sociedade e na pastoral, junto a sacerdotes, mas que é necessário ampliar espaços para uma presença mais incisiva das mulheres na Igreja, “nos vários lugares onde se tomam as decisões importantes, tanto na Igreja, como nas estruturas sociais”. (2013, p. 66). Porém, há segmentos da Igreja Católica que acreditam na submissão da mulher ao homem. Justifica-se essa afirmação a partir do texto bíblico de Ef 5,22-30:

As mulheres sejam submissas a seus maridos, como ao Senhor, pois o marido é a cabeça da mulher, como Cristo também é a cabeça da Igreja, seu corpo, da qual ele é o Salvador. Por outro lado, como a Igreja se submete a Cristo, que as mulheres também se submetam, em tudo, a seus maridos. Maridos, amai as vossas mulheres, como Cristo também amou a Igreja e se entregou por ela, afim de santificar pela palavra aquela que ele purifica pelo banho da água. Pois ele quis apresentá-la a si mesmo toda bela, sem mancha, nem ruga, ou qualquer reparo, mas santa e sem defeito. É assim que os maridos devem amar as suas esposas, como amam seu próprio corpo. Aquele que ama sua esposa está amando a si mesmo. Ninguém jamais odiou sua própria carne. Pelo contrário, alimenta-a e a cerca de cuidado, como Cristo com a Igreja; e nós somos membros de seu corpo!.

Para que possamos mudar essa concepção, é preciso romper com várias estruturas sociais desiguais, principalmente, o machismo. Conforme Cruz (2013, p. 116) aponta, a responsabilidade da construção de uma nova sociedade só acontece à medida que cada pessoa se torna agente de transformação da sociedade. Essa responsabilidade também é

das mulheres, mas muitas ainda assumem tarefas sem questionamento e ficam relegadas ao que ela chama de “segunda categoria”. Isso se dá, pois, “a Igreja não tem sido um espaço democrático e libertador par elas, mesmo quando assumem “instâncias de poder””, as mulheres, por causa dessa cultura, tendem a reproduzir atitudes de submissão e não conseguem se apropriar desses espaços de representação e apontar novos paradigmas.

Historicamente no Brasil, a consolidação do lugar da mulher na Igreja se deu a partir da história dos claustros e, posteriormente, das congregações religiosas. Foi através das obras de caridade que as mulheres vão consolidando seu lugar (NUNES, 2004).

Inicialmente, através dos colégios católicos para meninas, que funcionavam sob controle clerical e dependência direta dos bispos, o que mostra uma forma de controle social, as mulheres começaram a alcançar presença e até reconhecimento no espaço religioso. Segundo Nunes, “numa época em que havia poucos lugares permitidos a uma ‘mulher de família’ frequentar, essas entidades religiosas propiciavam ainda um ponto de encontro para as mulheres entre si” (NUNES, 2004, p. 494).

2. Estudos sobre a juventude

Outra discussão necessária de ser levantada para esta pesquisa é a da participação das juventudes na Igreja, pois é o período em que se consolidam bases de identidade e marcas subjetivas, por isso, é um importante momento para a vida nas comunidades de fé. A juventude é uma criação simbólica fabricada pelos grupos sociais ou pelos próprios indivíduos tidos como jovens, conforme aponta Luiz Antônio Groppo (2000). No mesmo sentido, o autor define juventude como uma categoria social, o que faz com que sua classificação transcenda a uma mera categoria por faixas de idades, resultando na impossibilidade de observar essa categoria como um grupo coeso ou uma classe. Nessa perspectiva, em linhas gerais, a juventude se caracteriza como uma representação sociocultural e uma situação social. Ou seja, sua composição se faz, principalmente, de representações simbólicas e situações sociais com formas e conteúdos próprios e que, por conseguinte, têm influência importante nas sociedades modernas e contemporâneas.

De acordo com Groppo (2000), a sociedade é constituída além da estrutura de classes e estratificações sociais pelas faixas etárias e pela cronologização do tempo da vida. De forma que essa estrutura tende a valorizar a experiência como sabedoria, o que cria uma hierarquia de valorização dos mais velhos em detrimento dos mais novos. Isso pode causar certa invisibilidade, que se agrava quando se é parte de outras categorias sociais, também invisibilizadas, onde essa não participação configura-se como um processo natural, como é o caso das mulheres.

3. Perfil religioso da Arquidiocese de Belo Horizonte

Em 2012 foi realizada uma pesquisa intitulada “Valores e religião na região metropolitana de Belo Horizonte” pelo instituto Vertex, coordenada pelo Prof. Dr. Malco Camargos. Segundo Libânio e Panasiewicz (2013, p. 1257):

Participaram da pesquisa 28 cidades da região metropolitana totalizando 2826 pessoas entrevistadas. O universo pesquisado pode ser descrito da seguinte forma: zona rural e urbana, gênero, faixa etária, escolaridade, renda, cor e estado civil. A margem de erro e intervalo de confiança é de 1,8% e 95%, respectivamente.

Das pessoas entrevistadas nestes 28 municípios que compõem a Arquidiocese de Belo Horizonte, podem ser observadas na tabela abaixo as divisões de gênero e faixa etária:

Tabela 1: Perfil das pessoas residentes na Arquidiocese de Belo Horizonte	
Cidades	28
Pessoas	2826
Sexo	Mulheres: 52%
	Homens: 48%
Faixa Etária	Jovens (Entre 16 e 24 anos): 15%
	Adultos (Entre 25 e 59 anos): 69%
	Idosos (60 anos ou mais): 16%

Fonte: Camargos (2012, p.4).

Quanto à religião deste público temos os seguintes dados:

Tabela 2: Religião atual das pessoas residentes na Arquidiocese de Belo Horizonte	
Católica	60%
Pentecostal	9%
Neopentecostal	13%
Protestante histórico	6%
Movimentos religiosos não cristãos	2%
Espíritas	3%
Sem religião	6%
Religiões afro-brasileiras	1%

Fonte: Camargos (2012, p.4).

Podemos perceber que o catolicismo ainda é a denominação mais presente no território da Arquidiocese de Belo Horizonte.

Dentro de cada um dos seguimentos (sexo homem/mulher, faixa etária) temos os seguintes percentuais de católicos:

Tabela 3: Presença de fiéis na Igreja Católica na Arquidiocese de Belo Horizonte		
Sexo	Masculino: 64%	
	Feminino: 57%	
Faixa etária	Até 24 anos: 53%	35 a 44 anos: 60%
	25 a 34 anos: 53%	45 ou mais: 67%

(Fonte: CAMARGOS, 2012, p.14)

Podemos perceber, que quanto ao sexo, há uma presença maior dentro do público masculino, são 64%. Em relação à faixa etária, dentre os adultos, de mais de 45 aos de idade, a presença de católicos é mais significativa que nos outros recortes, sendo um percentual de 67%. A pesquisa mostra que nos territórios da Arquidiocese de Belo Horizonte, o percentual de presença católica é de 57%, sendo um dado significativo, por representar mais da metade de presença católica dentre as mulheres da pesquisa. Também pode-se perceber uma presença significativa de católicos dentre os jovens, sendo um percentual de 53% até os 24 anos.

4. Texto final da APD – destaques sobre gênero e sobre juventudes.

Um primeiro destaque do texto final da VAPD, é uso estilístico da língua, com a utilização da flexão de gênero para a escrita, não utilizando apenas o masculino para representar a totalidade, no Projeto de Evangelização que contém as Diretrizes Evangelizadoras da Arquidiocese de Belo Horizonte 2017-2020 (2016). Tal atitude valoriza a presença das mulheres na Igreja, reconhecendo-as, através da linguagem. Para além do reconhecimento escrito, a 6ª diretriz do Projeto de Evangelização Proclamar a Palavra (2016), que se refere ao protagonismo de leigas e leigos, expressa de maneira explícita a importância de valorizar o papel da mulher nas comunidades de fé:

Legitimar o papel e a participação dos leigos e leigas na comunidade de fé, reconhecendo, de modo especial, a importância do protagonismo das mulheres na Igreja, a fim de que leigos e leigas atuem efetivamente na proposição, na articulação, na decisão e na avaliação das ações pastorais, como critério fundamental para a vida comunitária e para a desclericalização da Igreja arquidiocesana (p.20)

No que tange às juventudes, foi definida uma diretriz específica do Projeto de Evangelização Proclamar a Palavra (2016), denominada ‘opção preferencial pelas juventudes’, que orienta a valorizar as juventudes, reconhecendo-as como sujeitos; promover acompanhamento a iniciativas que inspirem o protagonismo juvenil e fomentem estruturas eclesiais para tal; e fomentar a formação das juventudes integrando fé e vida. Para além

de diretriz específica, as juventudes são citadas em outras partes do documento como na diretriz que orienta sobre Fé, Política e Cidadania:

No nível da COMUNIDADE: Criar e fortalecer os grupos de Fé e Política, bem como outros organismos eclesiais, como consciência da transversalidade da Política, que propiciem a articulação política dos cristãos e cristãs, sobretudo das juventudes, como indispensável compromisso social e político, fruto da fé, que supera o assistencialismo e transforma a sociedade; (p.18).

Esta diretriz abre uma discussão na preocupação da organização e formação de jovens nas temáticas que envolvem fé e política e revela a ausência de iniciativas nesse campo para o envolvimento de jovens. Ainda, da diretriz que orienta a Comunicação e Cultura, também são mencionados os jovens:

No nível da SOCIEDADE: Modernizar e qualificar, em diversas dimensões, os Meios de Comunicação da Arquidiocese, para que favoreçam, permanentemente, a transmissão da fé cristã, por meio de uma eficaz educação espiritual, bíblica, social, política, ecológica e cidadã das pessoas, com especial atenção às juventudes, em sintonia com o Projeto de Evangelização da Arquidiocese. (p.22).

Aqui, as diretrizes aprovadas na assembleia revelam que os meios de comunicação da Arquidiocese não têm favorecido a transmissão da fé cristã, ou que sua linguagem é antiquada e não dialoga com esse público.

Algumas questões para refletir

A partir dos documentos da Igreja católica, podemos perceber que há, conceitualmente, um passo na valorização da participação das mulheres. Porém, quais são as ações reais e concretas para que essa valorização aconteça efetivamente?

O Papa Francisco (2013), na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, apesar de afirmar a necessidade da presença feminina mais incisiva na igreja e sociedade, reforça que o sacerdócio é reservado aos homens e que não é algo discutível, e que administrar o sacramento da Eucaristia não deve ser entendido como poder de domínio, mas sua autoridade de serviço ao povo. Ou seja, este é um dos serviços ao povo que é reservado apenas aos homens.

Quanto à participação das juventudes nos espaços eclesiais. A entrada nessa participação se dá, em geral, através da comunidade paroquial, através dos grupos de jovens que, num primeiro momento tem como mais relevante as relações sociais, mais do que as vivências da doutrina, o que proporciona um sentimento de pertença à Igreja, que tem como elemento fundamental para a fé cristã com base na experiência comunitária.

Esses espaços, porém, também sofrem a influência da sociedade em geral, que tem diferentes concepções de juventudes. Num geral, se valoriza as experiências vivenciais, valorizando-as como sabedoria e criando uma hierarquia em que os mais velhos têm mais valor que os mais novos.

Quanto ao conceito e experiência de subalternidade, é preciso pensar nas mulheres jovens, que têm sua condição subalterna maximizada e, se considerarmos a formação teológica, e posição de laicidade na Igreja, existe aí mais duas clivagens de subalternidade. Considerando a subalternidade como o sujeito marginalizado a qual a voz não se pode ouvir, podemos afirmar que as jovens mulheres e leigas estão em posição perpassadas por mais de um nível de subalternidade e, considerando que a Igreja local, é parte de sua constituição social, a sua subjetividade é forjada também por este espaço que a coloca nesta posição.

Os destaques de gênero e juventude do texto do Projeto de Evangelização precisam ser aplicados na prática. É necessário um movimento por parte das instâncias de valorização das organizações desses segmentos, bem como instaurar uma cultura de organização entre estes segmentos que se vejam como protagonistas e sujeitos da Evangelização.

Referências

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. **Projeto de Evangelização Proclamar a Palavra: Diretrizes da Ação Evangelizadora 2017-2020**. Belo Horizonte, 2016.

BIBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. Editora Canção Nova. 10 ed. São Paulo, 2010.

CAMARGOS, M. **Valores e religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012.

CRUZ, M. I. **Mulheres na Igreja e na Política**. Outras Expressões. São Paulo, 2013

GROPPO, L. A. **Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas**. São Paulo: Difel, 2000.

LIBANIO, J. B.; PANASIEWICZ, R. **A globalização, o relativismo ético e a secularização**. In: A Arquidiocese de Belo Horizonte e a contemporaneidade. Belo Horizonte: PUC Minas, 2013. v.1., p. 95-155. (História da Arquidiocese de Belo Horizonte, 1).

NUNES, M. J. R. **Freiras no Brasil**. In: DEL PRIORE, M. **História das Mulheres no Brasil**. 7. Ed. São Paulo. Contexto, 2004.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. Paulinas. São Paulo, 2013.

**FT 4 - NOVOS MOVIMENTOS
E ESPIRITUALIDADES NÃO RELI-
GIOSAS**



Coordenadores:

Prof. Dr. Clóvis Ecco – PPGCR PUC Goiás – (Coordenador)/

Prof. Dr. Luiz Antônio Signates – Professor do Curso de Mestrado de Jornalismo & Informação da UFG/

Dr. Omar Lucas Perroux Fortes de Sales (Bolsista PNPd PUC Goiás) /

Drando. José Reinaldo F. Martins Filho (IFITEG; PUC Goiás; Bolsista FAPEG)

As novas expressões religiosas e as espiritualidades “não religiosas” extrapolam os padrões usuais de como a religião tem se manifestado socialmente e vem sendo compreendida nos meios acadêmicos. Assim sendo, constituem instigante desafio aos estudos de religião. Este Fórum Temático objetiva acolher trabalhos que busquem compreender as características assumidas pela religião na sociedade contemporânea, a partir de diferentes perspectivas teóricas no âmbito da teologia e das ciências das religiões. Almeja lançar luzes sobre as bricolagens e interlocuções articuladas por outros modos de se vivenciar e de se expressar a espiritualidade na sociedade atual, as denominadas espiritualidades “não religiosas”, as novas religiões e os processos de privatização da religião. Pretende reunir tanto trabalhos que encampem dados empíricos, como também aqueles que levantam questões teóricas pertinentes. Serão aceitas as comunicações frutos de pesquisa sobre as novas formas de espiritualidade, os “novos movimentos religiosos” e as transformações, arranjos, rearranjos, diálogos e interlocuções estabelecidas no âmbito das espiritualidades não religiosas.

Palavras chave: novas espiritualidades; espiritualidades não religiosas; bricolagens

Atravessando barreiras: o processo de estabelecimento da *Seicho-No-Ie* no Brasil

Gustavo Martins do Carmo Miranda¹

RESUMO

Surgida no Japão no final no início do século XX a *Seicho-No-Ie* – pertencente ao grupo dos Novos Movimentos Religiosos Japoneses – foi transplantada para o Brasil a partir da década de trinta do século passado, mas depois se libertou dos limites da comunidade étnica imigrante japonesa, apresentando-se como uma das alternativas ao campo religioso brasileiro. Diante deste processo de reconfiguração, os objetivos deste trabalho foram: 1) traçar um panorama histórico da inserção desta religião no Brasil; 2) identificar o momento histórico da mudança, isto é, a expansão da religião para além dos imigrantes e descendentes; e 3) indicar as estratégias que foram utilizadas para esta nova adaptação. Como metodologia, foram feitas revisões bibliográficas – livros, artigos científicos, dissertações e teses – sobre a *Seicho-No-Ie* no Brasil e seu processo de acomodação. Ademais, foram realizadas análises em web sites sobre este Novo Movimento Religioso Japonês. Foram chegadas as seguintes conclusões: 1) até o final da década de 50 a *Seicho-No-Ie* institucionalizou-se no Brasil, porém mantendo um vínculo sólido com a sede central japonesa; 2) este vínculo representava obediência perante a sede central; 3) a partir de 1960 começou a atrair brasileiros sem ascendência japonesa; 4) este novo panorama representou o caráter transnacional alcançado pela religião, isto é, rompeu as fronteiras nacionais até então estabelecidas, para se dispersar e adaptar em outro contexto sociocultural; e 5) algumas estratégias para atrair os brasileiros sem ascendência foram, a criação do “Departamento de Trabalho Doutrinário em Língua Portuguesa” e da “Acendedor” (revista em português da *Seicho-no-Ie*).

Palavras-chave: *Seicho-No-Ie*; Novos Movimentos Religiosos Japoneses; Brasil; transnacional.

Introdução: Um panorama histórico da *Seicho-No-Ie* enquanto uma Nova Religião Japonesa pertencente aos Novos Movimentos Religiosos

A *Seicho-No-Ie* surgiu no Japão no final da década de 20 do século XX. Foi fundada por Masaharu Tanigushi. O contexto do surgimento da *Seicho-No-Ie* esteve relacionado ao período de significativa transformação do Japão, ou seja, ao seu processo de modernização e abertura, iniciado em meados da segunda metade do século XIX.

¹ Mestre em Sociologia pela Unicamp; Doutorando em Sociologia pela UFMG; Agência de fomento – CAPES; e-mail: gustavmcm@gmail.com

O início do desenvolvimento de modernização da sociedade japonesa contribuiu para o florescimento do conhecimento das religiões orientais e ocidentais. Antes deste processo, havia certo fechamento com o “ambiente externo”. Este fato dificultava as relações políticas internacionais, e conseqüentemente tornava inviável a relação com as demais culturas existentes “O período de transição do feudalismo para o capitalismo [...] provocou também uma rápida expansão cultural no campo cultural. Novas técnicas gráficas facilitam aos japoneses o acesso a textos ocidentais e as primeiras traduções para o japonês das obras clássicas de outros povos” (DINIZ, 2006, p. 30).

Esta expansão cultural – na área religiosa – foi facilitada através da tradução dos elementos mítico-religiosos elaborados ao longo dos séculos. Tanigushi – durante seus estudos – recebeu influências religiosas do: 1) Budismo – ele tornou membro de umas das primeiras novas religiões japonesas, a Ômotokyô, onde escreveu alguns textos e também teve a oportunidade de ampliar seu conhecimento sobre o Budismo; 2) Cristianismo; Ciência Cristã – movimento místico formado nos Estados Unidos no início do século XX que procura associar o pensamento religioso à ciência; e 4) Novo Pensamento Americano – movimento místico que defende a preponderância da mente sobre o corpo. O contato com estas religiões contribuiu para que Tanigushi elaborasse os fundamentos religiosos da *Seicho-No-Ie*, através de um sincretismo – esta religião, por exemplo, tem como emblema o Círculo da Grande Harmonia, que encerra o sol, a lua e uma estrela, ou seja, o Xintoísmo, o Budismo e o Cristianismo.

Os pressupostos básicos presentes na *Seicho-No-Ie* teriam sido recebidos por Tanigushi via revelação, realizadas pela deidade *Kami* – em japonês, a palavra *Kami* é utilizada para se referir a uma deidade, uma concepção religiosa autóctone do Japão usada para definir um complexo e diversificado conjunto de devoções e práticas rituais deste país. A doutrina base da *Seicho-No-Ie* teria sido fundamentada por Tanigushi através do conceito de *Jissô* – “Imagem Verdadeira”. Tal conceito – utilizado para designar a chamada “Grande Vida do Universo” – expressaria a ideia de um “todo” sagrado, harmônico e benigno, que seria fonte e manifestação da vida. Tendo em vista o conceito de *Jissô*, Tanigushi procurou demonstrar que os sofrimentos e as dificuldades mundanas seriam uma espécie de ilusão formada e acumulada no inconsciente da existência dos indivíduos. Esta ilusão podia ser superada através do incentivo direcionado ao pensamento para as coisas positivas e ao agradecimento (ALBUQUERQUE, 2008; CLARKE, 2006). Através deste ensinamento, os sujeitos podiam cuidar de suas vidas sem a intermediação de sacerdotes ou médiuns, mas com os recursos da *Seicho-No-Ie* que lhes revelaria sua participação na divindade – o *Jissô* (ALBUQUERQUE, 2008).

A *Seicho-No-Ie* compõe o grupo das Novas Religiões Japonesas (NRJ). Surgidas principalmente a partir do início do século XX, estas novas religiões são expressões dos desencaixes modernos (DINIZ, 2006; SILVEIRA, 2016), presentes nas relações entre os conteúdos religiosos e os aspectos mais amplos da modernidade no Japão.

A *Seicho-No-Ie* integra o grupo dos Novos Movimentos Religiosos (NMRs). O significado des-

tes novos movimentos está relacionado a um conceito sociológico criado na metade do século XX, para designar e substituir a tipologia Igreja-Denominação-Seita-Culto (RODRIGUES, 2011). Estes Novos Movimentos religiosos estão presentes na sociedade moderna como um todo e se inserem em um contexto cultural amplo, que envolve a modernidade e os fenômenos religiosos em geral. A modernidade secularizada oferece condições para o florescimento das crenças religiosas – que conseqüentemente se disseminaram e se diversificaram. A sociedade moderna é “multireligiosa” (BERGER, 2005; ORTIZ, 2011).

De um modo geral, os Novos Movimentos Religiosos tem como características principais: 1) milenarismo – a busca por repostas para os acontecimentos mundanos; 2) sincretismo; 3) subjetivismo; 4) não coação ao pertencimento exclusivo; 5) experimentalismo – os sujeitos estão acima dos imperativos institucionais; e 6) monismo – a não separação entre sagrado e profano (GUERRIERO, 2012).

1. A transposição da *Seicho-No-Ie* para o Brasil

Em virtude do processo de significativa imigração japonesa para o Brasil – incentivado pelo governo nipônico – as novas religiões surgidas no Japão começaram a se estabelecer e desenvolver em solo brasileiro. Em meados da segunda metade da década de 20 do século passado – juntamente com o início das formações das colônias –, as atividades religiosas dos imigrantes japoneses começaram a se intensificar no Brasil. Em decorrência deste processo, a transposição da *Seicho-No-Ie* ao solo brasileiro ocorreu a partir de 1930 – após algumas importações da revista *Seicho-No-Ie* – por parte dos imigrantes japoneses.

A primeira fase desta transposição pode ser definida como de “germinação” (1933-1941) (MAEYAMA, *apud* DINIZ, 2006). Nesta etapa, ocorreram as discretas disseminações da doutrina entre os imigrantes japoneses residentes no interior paulista. Foi um período em que as Novas Religiões Japonesas buscavam adquirir seus espaços, ao mesmo tempo em que os missionários – sobretudo os padres católicos – atuavam de forma significativa nas colônias.

1.1 Do conflito à institucionalização

A segunda fase desta transposição pode ser classificada como de “colapso” (1941-1945) (MAEYAMA, *apud* DINIZ, 2006). Nesta etapa, as atividades religiosas desenvolvidas pela *Seicho-No-Ie* foram reduzidas, pois – em decorrência do advento da Segunda Guerra Mundial – o governo de Getúlio Vargas – aliado dos Estados Unidos – chegou a proibir reuniões públicas em língua japonesa. Neste período, ocorreu a ruptura das relações diplomáticas entre Brasil e Japão (CASTRO; DAWSON, 2017).

A terceira fase desta transposição pode ser compreendida como um período de avanço institucional da *Seicho-No-Ie* (1950-1960). Nesta etapa – em decorrência do término da Segunda Guerra Mundial – a *Seicho-No-Ie* conseguiu restaurar suas atividades religiosas no Brasil. Foi um período marcado por uma ideia de permanência definitiva nas terras brasileiras por parte dos imigrantes japoneses – e seus descendentes. Em virtude desta ideia, a *Seicho-No-Ie* teve um papel fundamental para a acomodação dos imigrantes e seus descendentes. No ano de 1951 – em São Paulo – os adeptos desta nova religião organizaram a União Nacional dos Adeptos da *Seicho-No-Ie* – no intuito de alcançarem o reconhecimento oficial da sede central no Japão. Ainda neste ano, Tanigushi reconheceu a “Sede Brasileira da *Seicho-No-Ie*”. No ano seguinte, foi criado o primeiro estatuto da entidade religiosa. Em 1954, foi fundada a Academia de Treinamento Espiritual dos Jovens em Ibiúna-SP (DINIZ, 2006).

Em decorrência deste reconhecimento, a *Seicho-No-Ie* se tornou depositária do capital religioso japonês. Este fato propiciou aos imigrantes e descendentes terem um vínculo de identificação mais sólido com o Japão – significando o controle, obediência e subordinação perante a sede central japonesa (DINIZ, 2006; SILVEIRA, 2016).

2. O início do processo de adaptação: para além dos limites étnicos

Após a terceira, a *Seicho-No-Ie* – a partir de 1960 – alcançou um crescimento significativo no Brasil. Tal fato proporcionou esta religião vivenciar um panorama novo. A *Seicho-No-Ie* deixou de ser um movimento tipicamente étnico, pois começou a atrair os brasileiros sem ascendência japonesa e, conseqüentemente, passou a se abrir e dialogar perante a sociedade brasileira como um todo. Tal fato foi facilitado pelos anos que se sucederam a segunda guerra no Japão. Em decorrência do desfecho deste conflito, a constituição promulgada em 1946 promoveu – entre outros fatores – a liberdade religiosa e o fim da religião oficial. Diante deste fato, foram criadas condições socioculturais para que a *Seicho-No-Ie* ultrapassasse as fronteiras nacionais. “Foi nesse ambiente que grupos religiosos outrora perseguidos tiveram a oportunidade de restaurarem suas atividades e, no caso de Taniguchi, reinventarem sua doutrina religiosa à luz do novo contexto” (SILVEIRA, 2016, p. 96). Tanigushi buscou “[...] uma nova roupagem para sua religião partindo do princípio de que ‘o homem virtuoso adapta às circunstâncias’” (MAEAYMA, *apud* SILVEIRA, 2016, p. 97, grifo do autor).

Em decorrência deste processo, a transposição da *Seicho-No-Ie* para o Brasil começou a adquirir um caráter conhecido como transnacional, isto é, rompeu as fronteiras nacionais até então estabelecidas, para se dispersar e adaptar em outro contexto sociocultural (CASTRO; DAWSON, 2017). Este fato esteve relacionado: 1) ao processo mais intensificado de industrialização e urbanização do país – o que favoreceu o desenvolvimento dos Novos Movimentos Religiosos entre a população, devido aos problemas presentes nas grandes cidades; 2) à

convocação do Concílio Vaticano II – em 1961 – que ao proclamar – dentre outras coisas – o direito à liberdade religiosa e a necessidade de convivência com as demais religiões, acabou influenciando o aumento do pluralismo religioso no Brasil – predominantemente católico até então (PIERUCCI; PRANDI, 1996); e 3) à intensificação da globalização, isto é, a um processo – sócio- cultural e político – mundializado e que sua lógica não se explica através das fronteiras estabelecidas pelo Estado-nação (BAYER, 2007; ORTIZ, 2011).

2.1 Estratégias iniciais de adaptação

Tendo em vista o caráter transnacional adquirido pela *Seicho-No-Ie*, era preciso pensar em mecanismos de adaptações. O mais importante deles foi relacionado à “língua”, isto é, ao alcance linguístico desta religião aos brasileiros sem ascendência japonesa – pois estes não tinham naquele momento conhecimento pleno do japonês.

Conforme vimos em sessões anteriores, na década de 50 houve o reconhecimento da Sede Central Japonesa da *Seicho-No-Ie* em relação à brasileira, e isto implicou numa total dependência da segunda em relação à primeira. Daí a relação entre Tanigushi e o Brasil. Com a criação do “Departamento de Trabalho Doutrinário em Língua Portuguesa”, a *Seicho-No-Ie* conseguiu atrair simpatizantes em solo brasileiro. Diante deste fato, a sede brasileira pensou – sem nenhuma intermediação prévia em relação à decisão – solicitar a presença de Tanigushi para inaugurar algumas obras no nosso país. Todavia, o fundador da *Seicho-No-Ie* negou – a princípio – recusou o convite, pois a mensagem de sua religião de – “iluminar a humanidade” – ainda não havia sido plenamente atingida entre os brasileiros (DINIZ, 2006). Era claramente um recado para a sede brasileira pensar numa estratégia mais ampla de divulgação. Diante disto, a diretoria brasileira decidiu editar e distribuir – em 1963 – uma revista da *Seicho-No-Ie* em português chamada “Acendedor” (atualmente esta revista tem o nome de “Fonte de Luz”, destina-se ao público masculino com mais de 35 anos, é editada mensalmente e trata de assuntos como, propriedade, harmonia familiar e saúde).

Em 1965 a “Acendedor” foi lançada. Sua divulgação era feita por japoneses – que adquiriam até 100 cotadas de revistas para serem distribuídas gratuitamente nas ruas e comércios. Neste ano, os textos englobados na revista faziam menção à contribuição da *Seicho-No-Ie* para o progresso do Brasil. Na primeira edição esteve presente um forte teor nacionalista, a importância da obediência e o amor à pátria. Tudo isso – vale lembrar – no contexto de tomada de poder pelos militares.

Conclusão

Como vimos ao longo deste texto, o processo de estabelecimento da *Seicho-No-Ie* No Brasil passou por etapas diversas, isto é, não esteve dissociado de fatores históricos. Daí a necessidade de entender como este Novo Movimento Religioso – surgido no período de modernização japonesa – ingressou em solo brasileiro no momento de transição da República Velha para o Estado Novo, ou seja, em um contexto de mudanças da velha política do “café com leite”.

A conexão entre Japão e Brasil é um ponto chave para entendermos como a *Seicho-No-Ie* foi se desenvolvendo em nosso território. Nas primeiras décadas fica visível seu caráter vinculado à terra natal – ao mesmo tempo em que se tinha em nosso país a onda de uma valorização e desenvolvimento da nação. Com o término da Segunda Guerra Mundial, um novo panorama é vivenciado. As relações entre Japão e Brasil são restabelecidas, porém com um adicional, a Constituição de 1946 – ao proclamar a liberdade religiosa e o fim da religião oficial subordinada ao imperador – promoveu ao país nipônico uma expansão de sua modernidade. Os limites de fronteiras começaram a serem rompidos. Daí a noção de permanência em solo brasileiro – e com ela a ideia de adaptação às circunstâncias locais.

A noção de transnacionalismo religioso nos ajuda a perceber como uma religião ultrapassa seus limites étnicos. No caso da *Seicho-No-Ie*, vimos que esta barreira começou a ser diluída na década de 60 do século passado. Foi através do uso da linguagem, isto é, da tradução, que esta religião buscou atrair os brasileiros sem ascendência japonesa. A edição da revista “Acendedor” – hoje “Fonte de Luz” – procurou exatamente elencar elementos em sua primeira edição – 1965 – condizentes com as circunstâncias do Brasil naquele momento. Daí o ideal nacionalista e o apego pela ordem. Isso se tornou tão forte, que até hoje é tocado o hino nacional nos encontros da *Seicho-No-Ie*. Todavia, ao mesmo tempo em que estas estratégias foram sendo adotadas, fica também o olhar crítico de como uma religião pode apoiar regimes autoritários para se adaptar às novas circunstâncias.

Referências

DINIZ, Ediléia Mota. **Carisma e poder no discurso religioso: um estudo do legado de Masaharu Tanigushi – a Seicho-No-Ie no Brasil.** 2006. 189f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. Oriente: fonte de uma geografia imaginária. São Paulo: **Revista Nures**, n.10, 2008.

CLARKE, Peter. **Encyclopedia of New Religions Movements.** London: Routledge, 2000a.

SILVEIRA, João Paulo de Paula. **Identidades religiosas na modernidade tardia: um estudo a partir da Seicho-No-Ie do Brasil em Goiânia.** 213f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, 2016.

- RODRIGUES, Donizete. Novos movimentos religiosos: Realidade e perspectiva sociológica. Recife: **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, vol.19, n.1, 2008.
- ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. São Paulo: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.16, n. 47, 2001.
- BEYER, Peter. Religion and Globalization. In: RITZER, George. **The Blackwell Companion to Globalization**. Nova Jersey: Blackwell Publishing, 2007.
- BERGER, Peter. Global Pluralism and Religion. Santiago de Chile: **Estudios Públicos** n.98, 2005.
- GUERRIERO, Silas. Os novos caminhos religiosos no Brasil: junções e disjunções. In: GUEDES, Maria Luiza; QUEIROZ, José.J; QUINTILLIANO, Ângela Maria Lucas (Orgs.). **Religião, Modernidade, e Pós-Modernidade: interfaces, novos discursos e linguagens**. São Paulo: Ideias & Letras, 2012.
- CASTRO, Cristina Maria de; DAWSON, Andrew. Introduction: Religion, migration, and mobility: setting the scene. In: CASTRO, Cristina Maria; DAWSON, Andrew (Orgs.). **Religion, Migration, and Mobility: The Brazilian Experience**. London and New York: Routledge, 2017.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A Realidade Social das Religiões Brasileiras: religião, sociedade e política**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

Autoconhecimento: o retorno à essência espiritual?

Marise Eterna Nunes¹

RESUMO

O tema espiritualidade/religiosidade tem interessado aos profissionais da psicologia que lidam com saúde e qualidade de vida. Com base nas novas pesquisas da física moderna, os psicólogos das áreas humanista e transpessoal vêm adotando uma concepção integral do homem, considerando os seus aspectos físico, emocional, mental e espiritual. O processo psicoterapêutico aqui abordado tem suporte nos estudos de Wilhelm Reich e John Pierrakos, que levam em consideração a totalidade do ser, destacando o autoconhecimento como uma ferramenta para o retorno à essência espiritual. Independentemente da crença religiosa que o indivíduo possui, o autoconhecimento e a prática psicoterapêutica corporal, possibilita a abertura de um canal para que o ego afrouxe suas defesas, permitindo que este indivíduo sinta o contato com a sua espiritualidade.

Palavras-chave: espiritualidade, religiosidade, psicologia, autoconhecimento, religião.

Introdução

Embora a inclusão do termo espiritualidade em saúde e psicologia seja recente, muitos estudos acerca do tema vêm sendo realizados. A partir de leituras e vivências em psicologia corporal com abordagem transpessoal desenvolve-se o autoconhecimento, o que pode levar ao despertar da espiritualidade.

Di Biase e Rocha (2005) consideram que os valores e as práticas de autoconhecimento do Cristianismo e de outras tradições espirituais constituem, em seu conjunto com as modernas ciências holísticas, uma sabedoria que pode conduzir a uma nova e mais harmoniosa concepção da vida. Na abordagem psicoterapêutica corporal em *Core Energetics*, que é a base deste estudo, leva-se em consideração a totalidade do ser, destacando-se o autoconhecimento como uma ferramenta para o retorno à essência espiritual.

Segundo Berger (1985), há uma relação importante entre a legitimação das instituições e a religião. Historicamente, a religião tem sido o instrumento mais amplo e efetivo para esta legitimação, pois infunde às instituições status ontológico de validade suprema, situando-as em um quadro de referência sagrado e cósmico. A cosmificação das instituições religiosas permite ao indivíduo ter um senso de retidão moral, tanto cognoscitiva como normativa, nos papéis que se espera que ele represente na sociedade, inclusive adquirindo va-

1Mestranda em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, GO; email: marise.nunes@uol.com.br.

lores éticos.

Visando traçar um paralelo entre a busca espiritual religiosa e a espiritualidade alcançada por meio do processo de autoconhecimento, neste artigo aborda-se a prática psicoterapêutica corporal em *Core Energetics*, definindo como o corpo e a espiritualidade estão inseridos nesta prática conforme os conceitos apresentados por Wilhelm Reich e John Pierrakos. Também são abordadas as semelhanças e diferenças entre a espiritualidade cristã e a nova espiritualidade a partir do autoconhecimento.

1 O corpo na psicoterapia corporal – *Core Energetics*

O corpo foi inserido na prática psicoterapêutica por Wilhelm Reich no século XX. Considerado o pai das terapias corporais, era psicanalista e construiu seu entendimento de corpo a partir desta abordagem (BOADELLA, 1985), que também fundamenta a *Core Energetics* e a Bioenergética, denominadas abordagens neo-reichianas.

Como afirmou Calegari (2001), fazer uma síntese da obra de Reich é muito difícil, já que se constitui de algumas fases: **a.** psicanalítica, quando era discípulo de Freud e começou a discordar de alguns conceitos do mestre, como os de libido e impulso de morte; **b.** análise do caráter, fase em que entendia que a libido era uma energia concreta que podia ser percebida no corpo; **c.** vegetoterapia caracterológico-analítica, em que estudou o corpo e o seu funcionamento a partir dos processos de expansão e contração do sistema nervoso autônomo simpático e parassimpático, desenvolvendo métodos psicoterapêuticos para trabalhar esta energia.

Reich atendia seus clientes a partir de observação, toques e exercícios corporais, concomitantemente com o trabalho analítico. Construiu uma base teórica na qual o corpo é o alicerce para muitas abordagens terapêuticas e, mais no final de sua vida, desenvolveu a fase da organoterapia, avançando para o campo da biologia e buscando conceitos para a origem da vida na energia cósmica. Assim, ampliou seus estudos e reflexões, inclusive sobre o conceito de Deus (CALEGARI, 2001).

De acordo com Reich (1987), a mistificação do amor a um Deus espiritual desencarnado é a principal causa de cisão do amor no corpo, nas relações vivas entre homens e mulheres que se expande por toda a natureza. Uma visão integrada do amor (físico e espiritual) permite conhecer Deus como amor em seu próprio corpo e confirmar Sua existência divina de modo acessível a todos os homens. Esse conhecimento vivo de Deus como amor no corpo “preencheria cada exigência de todas as religiões, constituições, leis, código de moral e ética, valores ideais e sonhos” (REICH, 1987, p. 44).

Além de terem o corpo como foco no trabalho terapêutico, as abordagens neo-reichia-

nas o percebem como uma unidade encarnada a mover-se. Todas abordam principalmente a “história congelada” no corpo, isto é, a sua couraça muscular e psíquica. Para isso, utilizam técnicas de consciência corporal, ampliação da autopercepção e do autoconhecimento, alívio de tensões, aumento da vitalidade, assim como de integração dos aspectos físicos, mentais, emocionais e espirituais (PIERRAKOS, 1990).

A Bioenergética, criada por Alexander Lowen e John Pierrakos, é uma destas abordagens que vieram de Reich. Tem como objetivo o resgate da natureza primária, que é a condição do organismo de ser livre, gracioso e belo (LOWEN, 1982). Afinal, no corpo habita toda a historicidade do sujeito, o que possibilita tê-lo como instrumento diagnóstico (LOWEN, 1982).

Igualmente considerada uma abordagem neo-reichiana, a *Core Energetics* constrói uma ponte entre psicologia e espiritualidade, sendo um trabalho terapêutico que focaliza cinco níveis da existência humana: físico, emocional, mental, vontade e espiritualidade (PIERRAKOS, 1990). Pierrakos (1990) se interessou em observar a energia vital estudada por Reich e outros filósofos e mestres. Através de exercícios corporais, mobilizava em seus pacientes essa força vital, porquanto acreditava que nós criamos nossas vidas por intermédio do que fazemos com nossa energia. Percebeu que seus pacientes sentiam falta de uma realização profunda à medida que as questões cotidianas trabalhadas na psicoterapia melhoravam. Assim, buscou desenvolver uma técnica que constitui esse processo evolutivo, na qual o indivíduo é uma unidade, tanto no interior do *self* quanto na interação com o meio ambiente.

Pode-se, então, compreender a *Core Energetics* como uma psicoterapia corporal, situando-a dentro da psicologia, da sociologia e da antropologia. O corpo é o veículo no qual se dão as práticas e as observações para que a pessoa realize a sua autotransformação e o contato com a sua essência espiritual.

2 Corpo cristão

Paradoxalmente, o Cristianismo reprime constantemente o corpo enquanto o glorifica nomeadamente através do corpo sofredor de Cristo. A lição divulgada com a morte de Cristo é que a dor física teria um valor espiritual, o lidar bem com a dor do corpo seria mais importante do que saber lidar com os prazeres (TUCHERMAN, 2012).

Para o Cristianismo, ao estar relacionado com o terreno, o material, o corpo seria a prisão da alma. Assim, o corpo, que sempre teve uma característica de fé, torna-se culpado, perverso, necessitado de ser dominado e purificado através da punição, das técnicas coercitivas sobre ele, como os castigos e as execuções públicas decorrentes das condenações pelo

Tribunal do Santo Ofício, durante a Inquisição, e o autoflagelo que marcou a Idade Média (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011). Por outro lado, atualmente, o corpo é preparado em alguns rituais religiosos para receber o Espírito Santo, a cura e a retirada do mal.

A partir do século XIX, surgiram os primeiros estudos sobre o corpo nas Ciências Sociais (LE BRETON, 2017). A sociologia do corpo foi descrita como o estudo da corporeidade humana entendida como fenômeno social e cultural, assim como matéria simbólica, sendo objeto de representações e imaginários (LE BRETON, 2017).

Ao expor sua teoria sobre o corpo, Bourdieu (2002) desvelou um senso corporificado do jogo social que opera sem passar pela consciência do indivíduo. Dessa forma, as experiências adquiridas no jogo social se transformam em esquemas corporais que expressam a modalidade singular do ser no mundo enquanto membro de uma tradição, de uma cultura, de uma classe.

Nesse contexto, Bourdieu (2005) concebeu o *habitus*, ou seja o “corpo socializado”, como a síntese das situações vividas pelo sujeito. O *habitus* é o mediador que faz com que as práticas e as ideias de um dado sujeito pareçam sensatas e razoáveis. A partir do conceito de *habitus* pode-se entender que, nas conversões religiosas, a qualidade de sistema simbólico funciona como princípio de estruturação que constrói e legitima a experiência. Assim, o projeto religioso vai se tornando um guia para a ação do sujeito sem necessidade de intelectualização.

3 Espiritualidade cristã

No Ocidente cristão, a palavra espiritualidade passou a ser muito usada, embora o seu significado na perspectiva cristã possa variar. Quando se refere a uma qualidade que transcende toda a materialidade, emprega-se espiritual como negação de material, sendo Deus, os anjos e a alma exemplos de seres espirituais (ZILLES, 2004). Quando a espiritualidade está vinculada ao conceito de espírito e dele deriva, sua raiz hebraica (*ruah*) significa vento, respiração, hálito, representando o vento corporal que faz com que o indivíduo respire e se oxigene, de modo a continuar vivo (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996).

Enquanto na cultura semita espírito e espiritualidade indicam algo unido à realidade material, ao corpo, no mundo bíblico, o espírito opõe-se à carne, não no sentido de contradição, mas de diferenciação. Isso porque a carne indica fragilidade e está destinada à morte e o espírito é imortal (WOLFF, 2015).

Para Zilles (2004), a espiritualidade cristã tem algumas características essenciais: **a.** é teocêntrica, não se tratando apenas de uma satisfação subjetiva, nem somente da salvação

da alma, mas da entrega a Deus, a seu amor; **b.** é cristocêntrica, pois em Cristo como cabeça toda a criação está unida ao Pai e, através Dele, recebe salvação e bênção; **c.** é eclesial, uma vez que a Igreja é o lugar no qual o Senhor reúne os que se confiam a Ele na fé, no amor e na esperança para adoração; **d.** é sacramental, dado que os sacramentos são maneiras pelas quais o Senhor glorifica o Pai na sua Igreja e conduz os homens à salvação; **e.** é pessoal, vez que os sacramentos agem pela sua realização, mas só frutificam na medida em que são recebidos com fé e amor e levados à eficiência ética; **f.** é comunitária, pois por mais que se acentue o aspecto pessoal, o cristão ativa a sua espiritualidade na comunidade; **g.** é escatológica, porquanto a espiritualidade cristã é marcada pela esperança, que mantém o cristão vigilante e o prepara para a parusia (vinda gloriosa de Cristo no fim dos tempos).

Há autores que ampliam o conceito de espiritualidade. Na concepção de Boff (2008), a espiritualidade seria um projeto de vida, devendo-se vivê-la com ternura, afirmar a vida dos outros indivíduos e apreciá-la em todas as suas manifestações cósmicas. Nesse caso, a espiritualidade estaria diretamente ligada à vida cotidiana do ser humano, compreendida como um modo de ser que decorre de uma profunda experiência da realidade, chamada de experiência mística, religiosa ou espiritual.

O frei dominicano Betto (2014) diferencia os termos espiritualidade e religião. Em sua opinião, na religião se crê, ao passo que na espiritualidade se vivencia. Além disso, como a religião nutre o ego, cada uma das diferentes religiões se considera melhor do que a outra. Em contrapartida, como a espiritualidade transcende o ego, valoriza todas as religiões que promovam a vida e o bem. Enquanto a religião provoca devoção, a espiritualidade leva à meditação. Em suma, para ele, a espiritualidade é uma porta para a religião.

4 Nova espiritualidade

Na nova espiritualidade, entende-se que a cosmogonia tem uma forma própria de funcionar. Conforme Zohar e Marshal (2000), dado que a espiritualidade é uma dimensão vivencial, não se refere apenas a um estado da mente, mas de um modo de ser que transforma totalmente tanto o nosso entendimento quanto a nossa vida. Esse sentimento de transformação desperta as pessoas e as deixa mais conscientes sobre todas as atitudes e ações que precisam tomar no meio em que vivem. Assim, a consciência coloca as pessoas em contato com uma realidade mais profunda e rica. Para os autores, a transcendência é o aspecto mais fundamental da manifestação de uma espiritualidade nas pessoas.

A experiência da reconexão dos aspectos externos e internos da condição humana possibilita a compreensão da espiritualidade como uma “propriedade intrínseca da psique que emerge, quase espontaneamente, quando o processo de autoexploração alcança profun-

didade suficiente” (GROF, 1987, p. 266). Esta conexão pode favorecer a constituição de uma “visão nova do mundo em que a espiritualidade representa um elemento natural, essencial e absolutamente vital da existência” (GROF, 1987, p. 267). Assim, compreende-se espiritualidade como um aspecto que vem com o processo de autoconhecimento e não se confunde com a espiritualidade imposta de fora para dentro.

As principais religiões defendem conceitos de Deus em que a divindade é uma força externa aos seres humanos e tem de ser contatada pela mediação da igreja e de seus ministros. O local preferido para esta interação é, portanto, o templo. Em contraposição, a espiritualidade revelada no processo de autoexploração focalizada percebe Deus como Divino Interno. Neste tipo de prática espiritual, o indivíduo usa diversas técnicas de mediação e descobre sua própria divindade, tendo o corpo e a natureza a função de templo (GROF, 1999).

Na abordagem terapêutica em *Core Energetics*, preconizada por John Pierrakos, a espiritualidade será despertada à medida que o indivíduo aceitar a total responsabilidade por sua vida. Dessa forma, a espiritualidade está integrada com o dia a dia. “A verdadeira espiritualidade não contradiz os aspectos práticos da vida, e nem implica autoprivação. É o oposto. O universo está cheio de alegria” (PIERRAKOS, 1990).

Conclusão

O ser humano busca compreensão e sentido ao longo da vida, o que acontece de diversas formas. A religião está inserida no contexto social, influencia na visão de mundo do indivíduo e pode ser um caminho para a compreensão do sentido da vida.

Normalmente, a espiritualidade é identificada com as religiões, o que não está correto, pois ela é anterior e mais originária do que as religiões. De fato, as religiões têm como substrato a espiritualidade e nasceram de uma profunda experiência espiritual feita pelo mestre fundador, pelo profeta, pelo carismático ou por uma comunidade inteira. Portanto, a espiritualidade não é monopólio da religião, mas uma dimensão profunda do ser humano (BOFF, 2009).

Ao longo da história, os conceitos de corpo e espiritualidade vêm experimentando transformações nos contextos sociológico, antropológico e na área da psicologia. Parece que tanto através do autoconhecimento quanto das práticas religiosas o ser humano busca melhor adaptação e compreensão do sentido da vida.

Participar de rituais corporais e pesquisar as experiências vividas e os anseios que impulsionam essa busca, tanto na religião quando nos grupos de psicoterapia, é uma necessidade para a continuidade deste estudo. Em adição a isso, deve-se investigar a percepção de

como ocorrem os fenômenos espirituais e a que são atribuídos.

Referências

- BARBOSA, Maria Raquel; MATOS, Paula Mena; COSTA, Maria Emília. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. *Psicologia e Sociedade*, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 24–34, 2011.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos de uma teoria sociológica da religião*. Tradução José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BETTO, Frei. Espiritualidade e religião. *O Globo*, Rio de Janeiro, 8 maio 2014. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/espiritualidade-religiao-12415633#ixzz5KO-luWl8b>>. Acesso em: 5 maio 2018.
- BOADELLA, David. *Nos caminhos de Reich*. São Paulo: Summus, 1985.
- BOFF, Leonardo. *A opção Terra: a solução para a Terra não cai do céu*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de uma teoria da prática: precedido de três estudos sobre etnologia Cabila*. Tradução Miguel Serras Pereira. Oeiras: Celta, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- CALEGARI, Dimas. *Da teoria do corpo ao coração*. São Paulo: Summus, 2001.
- CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José María. *Espiritualidade da libertação*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- DI BIASE, Francisco; ROCHA, Mario Sergio. *Ciência, espiritualidade e cura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- GROF, Stanislav. *A aventura da autodescoberta*. Tradução Sonia Augusto. São Paulo: Summus, 1999.
- GROF, Stanislav. *Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia*. Tradução Wanda de Oliveira Roselli. São Paulo: McGraw-Hill, 1987.
- LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Tradução Sonia Fuhrmann. 6. ed. 1. reimpr. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- LOWEN, Alexander. *Bioenergética*. Tradução Maria Silvia Mourão Netto. São Paulo: Summus, 1982.
- PIERRAKOS, John. *Energética da essência (core energetics): desenvolvendo a capacidade de amar e de curar*. Tradução Carlos A. L. Salum e Ana Lúcia Franco. 14. ed. São Paulo: Pensamento, 1990.
- REICH, Wilhelm. *O assassinato de Cristo*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- TUCHERMAN, Ieda. *Breve história do corpo e seus monstros*. 3. ed. Lisboa: Nova Vega, 2012.
- WOLFF, Elias. Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso. *Revista Pistis Praxis, Teologia Pastoral*, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 81–111, 2015. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/pistis?dd99=pdf&dd1=15061>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

ZILLES, Urbano. Espiritualidade cristã. In: TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges; MÜLLER, Marisa Campio; SILVA, Julian Dors Tigre. (Org.). *Espiritualidade e qualidade de vida*. Porto Alegre: DIPUCRS, 2004. p. 10–22.

ZOHAR, Danah; MARSHALL, Ian. *QS inteligência espiritual – o Q que faz a diferença*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Record, 2000.

Impactos da relação entre religião e magia no senso religioso contemporâneo

Tatiane Aparecida de Almeida¹

Flávio Senra²

RESUMO

Esta comunicação objetiva apresentar um estudo teórico de natureza básica sobre os impactos da relação entre religião e magia no senso religioso contemporâneo. É através da asserção de que a relação entre religião e magia existe de fato e de que a relação tem se refletido como uma das características do senso religioso contemporâneo que apresentaremos à temática. No primeiro momento, abordar-se-á, de forma preliminar, que o senso religioso contemporâneo é caracterizado pela sensibilidade pessoal ou coletiva em relação à dimensão espiritual, que sofre alterações de tempos em tempos, mas que é sempre contemporânea ao seu próprio tempo e espaço. Trata-se da experiência subjetiva, cujo sentido está na dimensão pessoal do indivíduo. No segundo momento, nos guiaremos pelos apontamentos que enfatizam a relação da magia e da religião no senso religioso, ou seja, analisaremos o movimento em que as práticas religiosas fazem parte da vida social e individual do sujeito. Partindo do pressuposto de que, de fato, as questões individuais tendem a se articular sob o vínculo religioso, num movimento coletivo, de modo que é possível identificar se as pessoas que se prendem a uma religião, espiritualidade ou mística em busca do sentido da vida, em busca de um milagre, ou seja, buscam a alteração de um estado que a elas se impõe.

Palavras-chave: Religião. Magia. Senso religioso contemporâneo.

Introdução

Qual a relação existente entre o individualismo da experiência religiosa e a percepção do crescimento das práticas mágico-religiosas no senso religioso contemporâneo? Religião e magia se caracterizam por serem consideradas fenômenos sociais. Ambos os fenômenos exercem extrema ação na vida individual. Os preceitos mágicos, no entanto, parecem estar mais próximos do indivíduo, por abarcar em seu mais amplo sentido as questões individuais e, de certa forma, a inexistência do vínculo com uma comunidade.

¹ Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC Minas. Bolsista CAPES. E-mail: tatyanealmeida-10@hotmail.com

² Docente do Departamento de Ciências da Religião / PUC Minas. Bolsista Produtividade CNPq. E-mail: flaviosenra@pucminas.br

1. Senso religioso contemporâneo

Falar em senso religioso contemporâneo, sob a ótica da categoria de crise, implica falar de uma reconfiguração da experiência religiosa e o vínculo com as instituições. A mencionada categoria emerge da compreensão de que a religião, propriamente falando, já não é mais, como no passado, uma instância fundante do real em sua totalidade. A religião é expressão para uma certa parcela da vida e, nestes termos, deixa propriamente de ser religião. Ao se falar em senso religioso nomeia-se esses resquícios ou vestígios do religioso que, mesmo não mais sendo regedor de uma totalidade social, política, econômica, cultural e espiritual, restringe-se à dimensão privada e individual. A reconfiguração da crença pode então ser interpretada a partir do movimento pelo qual o indivíduo contemporâneo traz à cena religiosa o caráter individual e subjetivo da religião. Como lembra Hervieu-Léger (2008, p.34), “a crença e a participação religiosa são assunto de opção pessoal”. A autonomia do indivíduo tem apresentado em nossa época uma importante chave de leitura para se pensar a contemporaneidade. Essa realidade contrasta, contudo, com a enormidade de expressões coletivas da fé, sob a forma de uma quase infundável fragmentação das expressões religiosas. O cenário dessa fragmentação não apenas se manifesta como exponencial multiplicação de templos e casas religiosas como também numa mais significativa forma de fragmentação relativa aos modos de interpretação das vivências religiosas no interior das comunidades de fé. Esta fragmentação se manifesta sobre a forma de um pluralismo, o que não parece revelar fortalecimento da presença religiosa, mas um tipo de saída da religião – o que não implica o desaparecimento do senso religioso.

Gauchet e Ferry (2008) defenderam a ideia de que a pluralidade também possa ser entendida como uma das características da saída da religião na modernidade. Logo, a autonomia moderna, sem dissociar o humano da noção de um ser social, produz no sujeito a consciência da capacidade de reger a própria vida. Ao compreender-se como dono de si, o indivíduo desprende-se da tradição religiosa que o designa, de forma a afirmar sua subjetividade para fora da religião. O movimento que o indivíduo faz, nesse contexto, é o de se apropriar de forma autônoma da ordem coletiva, ou seja, passa a ter plena posse de si e do meio em que vive, sendo o único responsável pelas suas escolhas, inclusive as de origem religiosa.

Henrique Lott (2014, p. 20) estudioso de Gauchet, afirma que o filósofo francês define “as crenças contemporâneas como religiosidades ou espiritualidades no contexto da saída da religião e não como religiões no sentido estrito do termo.” O que muito corrobora para esse posicionamento é a importante e necessária conquista da laicidade do Estado. A laicidade contribui para se entender o estado atual da religião na contemporaneidade, marcada, sobretudo pela ascensão do indivíduo. A emancipação do político contribui para uma nova compreensão da relação entre política, religião e indivíduo. De acordo com Lott,

a lógica da democracia moderna segue uma dinâmica que provocará uma ruptura revolucionária. Para o filósofo francês, é a dinâmica da individualização que impulsiona esse movimento e faz surgir a figura do indivíduo que encarna a autonomia. (LOTT, 2014, p.27).

A partir do momento em que o indivíduo se reconhece autônomo, ele também se envolve num movimento emancipatório que “permitiu o reencontro da humanidade consigo mesma, pois converteu o direito de Deus em direito dos homens.” (LOTT, 2014, p.31). Trata-se de um movimento que representa a emergência dos indivíduos que requerem para si o controle das instituições que se organizam no seio da sociedade, e isso não é de exclusividade da religião. O indivíduo exprime, a partir de tantas mutações e através da sua cultura, o seu novo modelo de sociedade fundada sobre a noção de autonomia dos sujeitos – o que implica necessariamente a noção de autonomia para viver as formas de crer.

2. Relação da magia e da religião no senso religioso contemporâneo

A religião conserva seus ritos, símbolos, narrativas fundantes e instituições, e se funda sob a égide da coletividade. Mesmo sendo efetuados e alicerçados na individualidade do sujeito, não foi excluída a organização da comunidade de fé. Logo, a relação entre religião e magia mostra-se impactante na contemporaneidade, uma vez que os preceitos mágicos estão cada vez mais próximos do indivíduo, por conterem em seu mais amplo sentido as questões individuais.

Situações correlatas podem ser observadas. De acordo com Ranquetat Júnior (2009, p. 102), no cenário religioso da “modernidade ocidental, marcada pelo individualismo, as pertenças religiosas se tornam opcionais”. A fluidez do sistema de pertença religiosa, tal como é evidenciada, também promove, por exemplo, o trânsito religioso, que surge como um retrato de uma sociedade que se permite experimentar diversas expressões religiosas ao longo de sua existência. A adesão do fiel ao sistema religioso configura-se pela via de mercado e, nessa busca, o indivíduo se depara com uma diversidade de instituições.

Em ambos os casos, a necessidade do indivíduo emerge como pré-requisito para a escolha. Nesse sentido, em qualquer caso em que a instituição não atenda aos anseios do fiel, demonstrando imprecisão, o fiel, enquanto cliente muda de agente religioso ou mágico e de espaço para obter o resultado que melhor atenda à sua demanda. Outra questão que propicia a fluidez da pertença religiosa é o atraente mercado de bens religiosos, em que o fiel pode estar levando para casa seu objeto ou oração e fazer de sua própria casa local de oração e ritual, uma vez que é imensurável o número de santinhos com orações e “receitas” de rituais, simpatias e mantras disponibilizados.

De fato, o indivíduo precisa sentir-se na religião para que então possa consolidar o processo de identidade com a tradição. A mera vinculação institucional baseada na ideia de comunidade não é mais um dispositivo de segurança ou garantia. O indivíduo precisa expressar e suprir sua subjetividade para se declarar um praticante da religião. Ou então, ele poderá instaurar uma relação mágica, onde o cliente e o mago são unidos pelo laço de necessidade sem perspectiva de adesão, haja vista que após o ritual o mago e o cliente retornam à vida normal, sem demonstrarem indícios de uma relação anterior, sobretudo, sendo essa uma relação da qual se ausenta a memória de fundação da experiência.

Destarte, nesse movimento o indivíduo procura na religião o mesmo que o levaria a recorrer às práticas mágicas, ou seja, um ritual que o auxilie a resolver um problema ou atenda às suas necessidades subjetivas. Afinal, “a situação social que [os indivíduos] ocupamos predestina a exercer a magia e, reciprocamente, o exercício da magia os predestina à sua situação social.” (MAUSS, 2003, p.67). Os indivíduos, através da sua situação social, recorrem aos atos mágicos e se voltam à magia quando percebem que não mais coagem a divindade, já que a magia não tem a oração como uma de suas atribuições, mas, antes, caminha sob os princípios do sacrifício.

Nas últimas linhas de sua obra, Mauss (2003, p. 177) conclui que a magia, em seu estado inicial, desempenhou “a forma primeira de representações coletivas que se tornaram depois os fundamentos do entendimento individual.” Ou seja, a magia evoluiu de acordo com as transformações da contemporaneidade. Logo, os impactos aqui interpretados são transformações que, de acordo com o fenômeno da secularização e da individualização, não irão beneficiar ou acarretar o fim da religião. Contudo, trouxeram um novo sentido ao indivíduo no contexto de uma sociedade globalizada, onde a religião não é mais propriedade do Estado e as práticas mágicas não mais são condenadas. Neste sentido, as práticas mágicas podem, enfim, sustentar a ideia de que as práticas coletivas são indissociáveis das práticas individuais, especialmente no cenário do senso religioso contemporâneo. A magia é enraizada na perspectiva individual e depende da crença coletiva, ou seja, trata-se indiscutivelmente de um fenômeno social. Este é, pois, o lugar da magia ao lado da religião, lugar esse sobre o qual Marcel Mauss por vezes também se questionou. A religião é um fenômeno que opera diretamente na coletividade a partir da individualização da crença, que se tornou peça chave para se compreender a religiosidade contemporânea. Ou seja, como Mauss (2003) já afirmava, têm-se dois fenômenos coletivos. Contudo, no senso religioso contemporâneo, após diversas reconfigurações do crer e do modelo cultural da sociedade, as práticas religiosas assumiram a identidade de uma tradição mágico-religiosa. Isto porque a religião assumiu formas individuais e tantas outras características mágicas, por exemplo, o uso de elementos portadores de poder. Enquanto isso, a magia redefiniu seu caráter performativo retirando-se do cenário obscuro e reiterando sua existência, bem como seu caráter sagrado e coletivo perante a sociedade.

Conclusão

A religião não apenas tem sua origem na sociedade, mas identifica-se com ela. Ou seja, a religião deixa de se caracterizar, no senso religioso contemporâneo a partir dos anseios que a sociedade julga e expressa ser relevantes. Mesclam-se aos resquícios de uma religião como fonte de sentido global e totalizante, os traços de um forte individualismo religioso. Da relação entre religião e magia, cabe destacar que a relação do mago com o indivíduo é configurada por uma relação de prestador de serviço e cliente. Contudo, não se faz necessária uma adesão, ser membro de algum grupo nem sequer é almejada uma relação duradoura entre as partes. Basta haver a necessidade e a crença da eficácia mágica.

Na modernidade isso também se faz valer. A manutenção do poder religioso é realizada dia após dia, pois se o culto, ou celebração, não toca o indivíduo, o fiel não possui razões para retornar.

Portanto, ao refletirmos sobre senso religioso contemporâneo sob a ótica da magia e da religião, percebemos que de fato existe uma relação, embora não seja nova. Ela agora se acentua, pois os preceitos da magia coadunam-se aos preceitos de uma era contemporânea focada na noção de autonomia do sujeito. Não obstante, deve-se pensar que tantas mutações trazem consigo impactos na maneira do crente vivenciar a sua religiosidade e na sociedade que expressa essa cultura.

Referências

ALMEIDA, Tatiane Aparecida de. **Religião e magia no senso religioso contemporâneo: estudo a partir de Marcel Mauss**. 2017. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), Belo Horizonte.

GAUCHET, Marcel; FERRY, Luc. **Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?** Rio de Janeiro: Difel, 2008.

GAUCHET, Marcel. **La condition historique**. Paris: Stock, 2002.

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

LOTT, Henrique Marques. O limiar entre religião e democracia na obra de Marcel Gauchet. **PLURA**, Juiz de Fora, v.5, n. 1, p.19-33, 2014.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 47-181.

RANQUETAT JUNIOR, Cesar Alberto. Reflexões antropológicas sobre a religião na modernidade. Declínio ou reconfiguração do religioso? **Interações: Cultura e Comunidade**, Belo Horizonte, v. 4, n.5, p. 99-110, 2009.

SENRA, Flávio Augusto Senra; CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. Senso religioso contemporâneo e os sem religião: uma provocação a partir de Emmanuel Lévinas. **Caminhos**, Goiânia, v.12, n.2, p. 115-129, jul.-dez. 2014.

SENRA, Flávio Augusto; CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. LOTT, Henrique Marques; ALMEIDA, Tatiane Aparecida de (Orgs.). **RELIGIÃO E CONTEMPORANEIDADE: Atualidade do fenômeno religioso**. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. 198p

Interfaces da presença religiosa em poços de caldas

*Giseli do Prado Siqueira¹
Maria Izabel Ferezin Sares²*

RESUMO

Com base no mapeamento religioso realizado na cidade Poços de Caldas/MG, durante o ano de 2017, utilizando um aplicativo de georreferenciamento, Siqueira (2017) registrou uma diversidade grande de templos religiosos, manifestações religiosas e espaços espiritualistas no perímetro urbano. Esses espaços podem ser facilmente identificados quando apresentam placas exteriores, onde geralmente divulgam os horários de funcionamento e as atividades ritualísticas praticadas. Mas, de forma particularizada, também se encontram em ambientes familiares, grupos de oração, atendimentos espirituais, terapias alternativas, etc. Percebe-se nesses espaços oportunidades de compreensão da complexidade crescente das configurações desses movimentos religiosos urbanos na realidade local, o que exigiu a elaboração de novos instrumentos para coleta e tratamento dos dados, oportunizando a geração de mapas conceituais. Essa complexidade e dinamicidade de novos movimentos religiosos encontra-se em consonância com a pluralidade religiosa apresentada nas análises de dados do Censo 2010, tornando evidente a coexistência das tradições religiosas históricas em contraponto a novos movimentos religiosos, minorias religiosas e espiritualidades ditas “não religiosas”.

Palavras – chave: mapeamento, movimentos religiosos, espiritualidade.

Introdução

Desde 2013, o grupo Filosofia, Religiosidade e suas interfaces, registrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil/CNPQ desenvolve estudos e pesquisas na área de Espiritualidade. Dentre vários enfoques trabalhados nesse grupo, a discussão dos dados do Censo Demográfico e a leitura do artigo publicado por Fonseca (2001), descrevendo os resultados da pesquisa realizada em Londrina sobre a presença religiosa na cidade paranaense, inspirou a proposta de mapear a realidade das manifestações religiosas de benzimentos e locais de culto das diferentes religiões na cidade de Poços de Caldas/Minas Gerais.

1 Giseli do Prado Siqueira – Doutora em Ciência da Religião/ UFJF e professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, líder do Grupo de Pesquisa/ CNPQ Filosofia, Religiosidade e suas Interfaces – giseli@pucpcaldas.br

2 Maria Izabel Ferezin Sares – Doutora em Engenharia de Produção/ UNIMEP e professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, membro do Grupo de Pesquisa/ CNPQ Filosofia, Religiosidade e suas Interfaces – sares@pucpcaldas.br

1 Histórico contexto e desdobramentos do Mapeamento Religioso em Poços de Caldas/ Minas Gerais

Um olhar, mesmo que desatento, sobre a cidade de Poços de Caldas quer nas regiões centrais, quer nas periferias, nos permite perceber facilmente a multiplicidade religiosa, revelando que não apenas as religiões se configuram num novo contexto na atualidade, mas que seu domínio religioso se torna visível em locais, situações, eventos e controvérsias nos quais antes não estava ou cuja presença não se notava.

Sob a orientação de professores do Curso de Arquitetura e Urbanismo, da PUC Minas campus Poços de Caldas, que trabalham com zoneamento e planejamento urbanístico, realizou-se uma visita à Secretaria de Planejamento do município para se obter informações sobre distribuição populacional em bairros, número de ruas e domicílios. Obteve-se as informações, o mapa digital da localidade, os quadrantes de zoneamento e também a indicação para procurar o setor de distribuição dos Correios que trabalham com distritos menores que são percorridos diariamente para distribuição de correspondências e encomendas. De posse do mapa distrital do município, construído pelos próprios funcionários da empresa Correios, atualizado e em vigor desde janeiro de 2017, fez-se o planejamento para coleta de dados, envolvendo mais pessoas nesse processo, para contemplar todo o perímetro urbano da cidade.

Como o tema é propício ao conteúdo de Cultura Religiosa: fenômeno religioso, envolveu-se os alunos de graduação, período diurno, de diversos cursos: Administração, Comunicação Social: Publicidade e Propaganda, Direito, Engenharia Civil e Medicina Veterinária, para realização da pesquisa de campo. Utilizou-se para registro das informações o aplicativo C7geopontos/CR Campeiro (gratuito e disponível para modelo android), desenvolvido pela Universidade Federal de Santa Maria/RS. Esse aplicativo, após criação de um arquivo-mãe, permite o registro e a exportação dos dados identificando-os posteriormente no mapa da cidade do Google Earth.

Esse mapeamento considerou a classificação das religiões do ISER (Instituto de Estudos das Religiões), uma sociedade civil, que atua no Brasil desde 1970, e dados da estrutura classificatória do próprio Censo 2010, publicada no ano de 2014 (pag.147-148). Portanto, o projeto (arquivo mãe) identificável no aplicativo foi:

Quadro 1: Projeto utilizado como arquivo mãe no aplicativo CR 7 Campeiro

<ol style="list-style-type: none"> 1. Cristianismo Católico <ol style="list-style-type: none"> a) Católica Apostólica Romana b) Católica Apostólica Brasileira c) Católica Ortodoxa 2. Cristianismo Protestante: <ul style="list-style-type: none"> - evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Luterana - Igreja Evangélica Presbiteriana - Igreja Evangélica Metodista - Igreja Evangélica Batista - Igreja Evangélica Congregacional - Igreja Evangélica Adventista - Igreja Episcopal Anglicana -Outras 3. Cristianismo Protestante Pentecostal e Neopentecostal <ul style="list-style-type: none"> - Igreja Assembleia de Deus - Igreja Congregação do Brasil - Igreja O Brasil para Cristo - Igreja Evangelho Quadrangular - Igreja Universal do Reino de Deus - Igreja Casa da Benção - Igreja Deus é Amor - Igreja Maranata - Igreja Nova Vida 	<ul style="list-style-type: none"> - Evangélica Renovada não determinada <ol style="list-style-type: none"> 4. Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mórmons) 5. Testemunhas de Jeová (Salão do Reino das Testemunhas de Jeová) <ul style="list-style-type: none"> - Comunidade Evangélica - Outras Igrejas Evangélicas de Origem Pentecostal ou Neopentecostal 6. Espiritas (Centros Espiritas) 7. Umbanda (Terreiros, Centros, Casa) 8. Candomblé (Terreiro) 9. Judaísmo (Comunidade judaica) 10. Budismo 11. Religiões Orientais <ol style="list-style-type: none"> a) Igreja Messiânica Mundial b) Outras – ex. Sheicho-No-le 12. Diversos <ol style="list-style-type: none"> a) Taoísmo b) Islamismo c) Hare Krishna d) Terapias alternativas – Reiki; cirurgias espirituais, benzedoiras/benzedores e) Espaços espiritualistas
---	--

Fonte: SIQUEIRA, 2018.

A consolidação dos dados coletados pelos universitários e por membros do Grupo de Pesquisa/CNPQ: Filosofia, Espiritualidade e suas interfaces culminou no final de 2017. No início de 2018, realizaram-se alguns ajustes na classificação feita, complementos necessários de nomes e endereços totalizando, então, 395 pontos. Durante o processo, obtivemos informações de abertura de novos templos e fechamento de outros, mudanças de endereço e algumas outras particularidades que nos permite afirmar que esse universo religioso é dinâmico. Reconhece-se o limite de informações, nos locais onde não havia placas exteriores divulgando o nome do templo, horários de funcionamento ou atividades ritualísticas praticadas, pois algumas expressões se encontram em ambientes familiares, podendo, portanto, ter faltado o cadastramento de pontos no mapeamento. Considera-se esta uma primeira e sistematizada análise da realidade, porém não se esgota nesse universo de múltiplas expressões. O que nos impulsiona a pensar em novo mapeamento em ciclos temporais, como é o caso do próprio Censo.

1.1. Manifestações religiosas de benzimentos e locais de culto das diferentes religiões na cidade de Poços de Caldas/Minas Gerais

Os dados coletados permitiram ricas discussões, no ambiente de sala de aula ou

nos encontros do grupo de pesquisa, pois revelaram uma realidade plural e expressiva no município de Poços de Caldas. Partimos da constatação de que nas últimas décadas a religião tornou-se pauta global e que pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais se debruçam sobre o tema para compreender tantas mudanças ao longo desses últimos anos.³ Todos afirmam que é possível falar de “uma ultrapassagem de fronteiras nas quais antes a religião parecia contida” (CUNHA e MENEZES, 2014, p.3)

A observação desses movimentos revela que não apenas as religiões se configuram num novo contexto na atualidade, mas que seu domínio religioso se torna visível em locais, situações, eventos e controvérsias nos quais antes não estava ou cuja presença não se notava. Para melhor compreensão desse contexto que ora se apresenta, foi primordial estudos nas áreas de: geografia da religião (GIL FILHO, ROSENDAHL), filosofia das formas simbólicas (CASSIRER).

As formas simbólicas, no seu papel funcional, agem como estruturantes da realidade consubstanciadas em campos de ação, ou seja, a espacialização do mundo onde a ação da religião se manifesta. O espaço sagrado torna-se tanto o esquema de determinada realidade quanto a representação objetivada do fenômeno. (GIL FILHO, 2013, p. 283)

Trata-se de colocar em discussão não somente o domínio religioso, suas fragilidades e fronteiras, as disputas classificatórias em que se vê envolvido, conforme análises apresentadas por Souza (2014) referindo-se às discussões dos dados censitários de 2010, publicados em 2012, gerando grandes debates nos anos decorrentes. Há que se considerar como um território indefinido e maleável, mas propício a análises correlatas com os outros dados do próprio censo e como categoria de inserção no espaço geográfico através de espaços ritualísticos.

1.2 As religiões no Censo

No Brasil, o primeiro censo foi realizado no ano de 1872 e a partir da criação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, em 1937, passou a ser realizado pelo Instituto nos anos com final zero. Sendo que o último censo foi realizado no ano de 2010.

1.2.1 Observações gerais

Fazendo uma retrospectiva, em 1950 o censo registrou que 95,2% dos brasileiros se declararam católicos, esse percentual caiu para 93,7 em 1960, em 1970 91,1% de brasileiros se declararam católicos. O Censo de 1960 nunca foi totalmente publicado.

Camargo (1973) explica que os grandes beneficiários dessa redução católica foram os

³ Dentre muitas pesquisas, citaremos duas com enfoque sociológico:

ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.) **Globalização e religião**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

SOUZA, Beatriz Muniz e MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). **Sociologia da religião e mudança social**. São Paulo: Paulus, 2004.

protestantes, liderados pelas seitas pentecostais, mas também o espiritismo, a umbanda e os que se declararam sem religião.

Até a década de 70, pesquisas de campo apontavam para o crescimento da Umbanda que, segundo Prandi (2013, p.204), formara-se no sudeste, no século XX, “sendo uma síntese dos antigos candomblés, bantos e de caboclos transferidos para o Rio de Janeiro na passagem do século XIX para o XX, com o Espiritismo Kardecista, chegado da França no final do século XX”.

No censo de 1980, foi introduzida a opção religiões afro-brasileiras: que juntava a Umbanda e o Candomblé. Em 1991, o censo separou a Umbanda do Candomblé, mas uniu ao Candomblé outras religiões formadas no século XX como: o Xangô de Pernambuco, o Tambor de Minas do Maranhão, o Batuque do Rio Grande do Sul, entre outras. Essas alterações foram importantes para se caracterizar melhor o número de adeptos.

Usarski (2013) apresenta algumas considerações sobre as possibilidades de opção religiosa abertas pelos censos quanto às Religiões Orientais, explica que esta denominação está longe de satisfazer a heterogeneidade do segmento que apresentou as alterações sendo que no Censo de 2010 a divisão foi apresentada: Budismo, Outras Religiões Orientais, Novas Religiões Orientais, Hinduísmo e Igreja Messiânica Mundial.

Essas explicações são importantes para que se possa analisar a situação das pequenas religiões na Cidade de Poços de Caldas – MG.

O destaque do autor para o Censo de 2010, no que tange as Religiões Orientais, foi o fato do não crescimento percentual considerando o aumento da população. De 1980 a 1991, o crescimento de adeptos de religiões orientais foi de 43,41%, enquanto a população brasileira aumentou 23,4%. Esse crescimento não foi observado nos censos seguintes, de 1991 a 2000 os adeptos cresceram 2,2% e a população 15,6%. Entre 2000 e 2010 o número de seguidores aumentou 8,03% e a população 12,3%.

Geograficamente, a região com maior concentração é a Sudeste que tem 21,6% da população do país e 55,31% dos adeptos das religiões orientais. O autor cita o exemplo contrário em Minas Gerais que detém 10,3% da população e 3,87% dos adeptos de religiões orientais.

Outro detalhe é que Minas Gerais possui 853 municípios, mas os seguidores de Religiões Orientais aparecem em 88 deles, sendo que em 22 municípios há apenas 1 seguidor. A concentração maior está em Belo Horizonte (1908), Uberlândia (343) e Juiz de Fora (325). Uma particularidade observada pelo autor é que entre os budistas o número de convertidos é maior do que os étnicos.

Essa situação também é observável no Seicho-No-Ie, que veio para o Brasil em 1932 e, em 2000, 80% dos aderentes leigos e 2/3 do clero não eram étnicos. Na igreja Messiânica Mundial, que veio para o Brasil em 1955, em 1991 possuía 90% dos aderentes leigos, em 2010 os étnicos eram em menos de 5%.

2.2.2 Pequenas religiões em Poços de Caldas

As pequenas religiões neste texto são consideradas aquelas que têm uma participação menor entre os adeptos na população brasileira, para essa análise, a tabela 1 apresenta as quantidades de adeptos no Brasil, no Estado de Minas Gerais, na cidade de Poços de Caldas e locais de templo no mapeamento religioso em valores percentuais.

Tabela 1: Comparação das declarações de pertença religiosa Censo 2010 e pontos religiosos mapeados

Religiões	Brasil	Minas Gerais	Poços de Caldas	Pontos no mapeamento
Cristianismo Católico	64,92%	70,59%	65,98%	13,90%
Cristianismo Protestante	22,16%	20,20%	23,10%	53,93%
Espiritas	2,02%	2,14%	2,30%	3,80%
Umbanda	0,21%	0,07%	0,18%	5,57%
Candomblé	0,09%	0,02%	0,02%	1,52%
Budismo	0,13%	0,05%	0,19%	1,01%
Outras	10,56%	6,95%	8,25%	21,77%

Fonte: IBGE, Censo 2010 e SIQUEIRA, 2018

Destaca-se que na tabela 1 o termo “outras” significa outras religiões que não são objetos do presente estudo.

A tabela 1 apresenta a religião Cristianismo dividida pelas denominações: Católico e Protestante, sendo que na primeira denominação há 13,90% de pontos mapeados contra o maior percentual de adeptos em quaisquer localidades: nacional, estadual ou municipal, enquanto a segunda denominação apresenta um percentual menor de adeptos, porém 53,93% dos pontos mapeados.

As pequenas religiões: Espírita, Candomblé, Umbanda e Budismo representam 11,09% dos pontos mapeados e só na cidade de Poços de Caldas somam 2,69% de adeptos declarados.

Ainda pode-se observar que o estado de Minas Gerais tem 0,07% de adeptos da Umbanda, percentual que representa 0,18% na cidade de Poços de Caldas contra 5,57% dos pontos mapeados.

O Candomblé tem um número menor de adeptos no estado de Minas Gerais e na cidade de Poços de Caldas do que no Brasil, mas foram mapeados 1,52% de pontos, mostrando que deve existir um número muito maior de frequentadores dos que os que se declararam adeptos.

No que diz respeito ao Budismo, na cidade de Poços de Caldas há 0,19% contra 0,13% no Brasil e 0,05% em Minas Gerais, mas foram mapeados 1,01% de pontos, sendo que se registram práticas religiosas nas próprias casas de adeptos, não tendo constituído nenhum ponto que seja templo religioso.

Os espíritas apresentam maior percentual de adeptos em Poços de Caldas, 2,30%, contra 2,02% no Brasil e 2,14% em Minas Gerais. Muito embora, o número de adeptos seja em percentual maior o número de pontos mapeados foi de 3,80%.

Observa-se que em Poços de Caldas os espíritas e os budistas são maiores em percentual de adeptos do que no Brasil e em Minas Gerais. Mas ainda chama a atenção a falta de alinhamento entre o percentual dos pontos mapeados e o percentual de adeptos.

Considerações finais

Essa pesquisa é apenas um trabalho inicial, pioneiro na localidade de Poços de Caldas e nos permite várias análises. Algumas já estão sendo desenvolvidas pelo grupo de pesquisa: Filosofia, Religiosidade e suas interfaces, a geração de mapas conceituais das diferenças, mapas sociais e de estratificação que possibilitem espacializar os templos religiosos no perímetro urbano de Poços de Caldas, bem como sobrepor informações dos dados geográficos, econômicos e sociais, oportunizando análises dessas correlações entre pluralidade religiosa e organização social; mapeamento e processo de registro da cultura imaterial de benzedores/benzedoras no planalto Poços Caldense; profissionalização da espiritualidade, bem como um instrumento para identificar o indicador médio de espiritualidade, que está em período de validação após construção desse mesmo grupo.

Reconhecem-se as limitações do registro de pontos de templos e manifestações religiosas, sendo necessário considerar a possibilidade de revisão e acréscimos em ciclos temporais.

Referências

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CASSIRER, Ernst. **Filosofia das formas simbólicas I: a linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, Ernst. **Filosofia das formas simbólicas II: o pensamento mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CUNHA, Christina Vital da; MENEZES, Renata de Castro. Apresentação. In: **Comunicações do ISER - Religiões em Conexão**: números, direitos, pessoas. Rio de Janeiro: ISER, n.69, set. 2014, p. 3-5.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço sagrado**: estudos em Geografia da Religião. Curitiba: Editora IBPEX, 2008.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião. In: PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank. (orgs) **Compêndio de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 275-286.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Império do Brasil p.d.f. disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/Recenseamento_do_Brazil_1872/Imperio%20do%20Brazil%201872.pdf> acesso em 21. jan 2018.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs.) **Religiões em Movimento: o censo de 2010**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1996.

SIQUEIRA, Giseli do Prado. **Relatório Final do Mapeamento de Templos e manifestações religiosas na cidade de Poços de Caldas**. PUC-Minas, Poços de Caldas, 2018.

SOUZA, A. L. A. **Perspectivas histórico-filosóficas do pensamento budista**. 2017. 67f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2017.

USARSKI, Frank. As “Religiões Orientais” segundo o censo nacional de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs.) **Religiões em Movimento: o censo de 2010**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

O niilismo consumado dos sem religião

Omar Lucas Perrout Fortes de Sales¹

Clóvis Ecco²

RESUMO

Segundo dados divulgados pelo IBGE em 2012, dentro do eixo religião o grupo censitário denominado sem religião abarca 8% da população brasileira. Tal percentual apresenta-se relevante por constituir o terceiro grupo mais expressivo em termos quantitativos, antecedido apenas pelas categorizações Católica Apostólica Romana (64,6%) e Evangélica (22,2%). Em meio às perguntas advindas do cenário da expressiva presença do sem religião pretende-se abordar o veio niilista (enquanto niilismo consumado) presente junto a tal grupo. Para tanto, considera-se o coletivo dos sem religião como arautos de uma resposta positiva e não violenta às mazelas contemporâneas como o fundamentalismo, a intolerância religiosa e a xenofobia. Defende-se a hipótese segundo a qual os sem religião encarnam postura acentuadamente niilista em sintonia com a crescente perda dos valores absolutos e metafísicos de outrora.

Palavras-chave: Censo 2010 – Os sem religião – niilismo - niilismo consumado.

Introdução

Estabelecer o nexos entre o niilismo e os sem religião pressupõe, ainda que brevemente, a exposição da conceituação desses dois “universos” a se entrecruzarem. No intuito de abordar tal relação, compete delimitar o niilismo ora considerado desde a perspectiva do filósofo italiano Gianni Vattimo. Pelo fato de tal termo comportar ambiguidades e apresentar variantes quanto à sua interpretação pela tradição filosófica, cabe ressaltar como Vattimo circunscreve e emprega tal termo.

Situadas as bases do niilismo consumado, o qual interessa à presente exposição, compete delimitar a compreensão dos sem religião não somente como categoria censitária, mas como coletividade encarnada e a traduzir *modus vivendi* de cunho niilista. Demonstrar o niilismo consumado dos sem religião implica, como se propõe, reconhecer positivamente a atitude de despertença institucional e de tessitura de religiosidade e ou crenças particulares.

1 Doutor em Teologia (FAJE) e em Filosofia (UFMG). Pós-doutorando em Ciências da Religião pelo PPGCR PUC Goiás. Bolsista PNPd CAPES. Email: omarperrou@yahoo.com.br

2 Doutor em Ciências Sociais e da Religião (PUC Goiás). Professor titular e coordenador no PPGCR PUC Goiás. Email: clovisecco@uol.com.br

1 Niilismo reativo e niilismo consumado na perspectiva de Gianni Vattimo

Gianni Vattimo situa o niilismo no “sentido assinalado de modo inaugural por Nietzsche: a dissolução de cada fundamento último, a consciência de que, na história da filosofia, e da cultura ocidental de modo geral, ‘Deus morreu’ e ‘o mundo verdadeiro tornou-se fábula’” (VATTIMO: 2003, p. 5). Desse modo, a raiz do niilismo reside na superfluidade dos valores últimos abordada por Nietzsche mediante a afirmação da morte de Deus e por Heidegger, em sentido aproximado, como o esquecimento do ser (fim da metafísica) e sua redução a valor de troca (Cf. VATTIMO: 2002, p. 4-5). Ambos os autores convergem, na compreensão de Vattimo, ao afirmar não o desaparecimento dos valores *tout court*, mas dos valores supremos, resumidos precisamente no valor absoluto Deus (Cf. VATTIMO: 2002, p. 6)³. A morte de Deus (Nietzsche) possibilita e compõe o cenário do fim da metafísica (Heidegger) e ambos favorecem a emergência do niilismo na cultura ocidental, interpretado por Vattimo sob o crivo hermenêutico do enfraquecimento da objetividade metafísica.

Em linhas gerais, Vattimo distingue duas posturas fundamentais relativas ao modo pelo qual o ser humano e a sociedade/cultura se posicionam perante o niilismo: a negação (niilismo reativo); ou o reconhecimento positivo do niilismo como oportunidade (niilismo consumado). O niilismo reativo indica a atitude de nostalgia, paralisia e ressentimento em face dos ideais da razão forte da modernidade. Tem a marca do profundo saudosismo da verdade absoluta (Cf. SALES: 2015, p. 1591). Qualifica o posicionamento de governos e instituições atrelados à defesa e à busca do retorno do poder perdido. Paralisa a reflexão, justamente por se alimentar da negação da memória enfraquecida do ser que já não se dá historicamente como antes, quando se ancorava, no caso da religião, a uma ordem dita natural do mundo. Por sua vez, o niilismo consumado expressa a assunção positiva do fim dos valores supremos⁴. Imagem frequente nos textos de Nietzsche compreende o niilismo como a única chance, pois o niilismo é tudo o que se pode alcançar. Vattimo se posiciona em sintonia com esta última concepção e constata o fato de a contemporaneidade favorecer a emergência de niilistas consumados (Cf. VATTIMO: 2002, p. 3-4), uma vez que a cultura do século XX caracteriza-se pelo fim dos projetos de reapropriação. Ao reconhecer a relevância da crítica de Nietzsche e de Heidegger, Vattimo defende o niilismo consumado, configurado pela atitude de aceitação positiva do fim dos valores supremos, no intuito de daí se extrair os pressupostos necessários ao distanciamento crítico do que tem sido o pensamento ocidental desde a aurora da filosofia, a saber: pensamento do fundamento. De outro modo, o autor defende o niilismo consumado: o reconhecimento e a afirmação da positividade presente no niilismo.

³ Assim escreve Nietzsche: “Nihilismo, falta de finalidad, falta la respuesta al ‘¿Por qué?’; ¿qué significa nihilismo? – que los valores supremos se desvalorizan” (NIETZSCHE: 2006, p. 63).

⁴ “*Nichilismo compiuto*” (niilismo consumado) nos textos originais de Vattimo. O verbo italiano *compiere* utilizado pelo autor procede do latim *complere* (preencher, completar, cumprir a promessa) e significa positivamente realizar, alcançar o fim, atingir o termo.

Nessa perspectiva, tal niilismo emerge como última chance, a única possibilidade⁵. Diante da fragmentação da verdade, ao final, só nos resta o niilismo.

2 O veio niilista dos sem religião

O grupo dos sem religião congrega censitariamente os que assim se autodeclaram, uma vez que compete a cada indivíduo entrevistado indicar sua pertença/despertença religiosa. Segundo orientações do manual do recenseador: “Para a pessoa que não professa qualquer religião, registre sem religião” (IBGE: 2010, p. 196). Tal grupo apresenta o seguinte perfil: 59,2% com rendimento *per capita* na faixa de até um salário mínimo (Cf. IBGE: 2012, p. 105); 6,7% de pessoas de 15 anos ou mais de idade sem instrução (Cf. IBGE: 2012, p. 104); “[...] a declaração de cor mais presente foi parda (47,1%)” (IBGE: 2012, p. 101); e a idade mediana dos sem religião é de 26 anos (Cf. IBGE: 2012, p. 100). Ademais, no Estado do Rio de Janeiro se concentra o maior quantitativo de pessoas sem religião, sendo menor na “[...] região Sul e nos Estados de Minas Gerais, Piauí, Ceará e interior dos demais estados nordestinos, bem como do Amazonas e do Pará, com proporções de até 5% [...]” (IBGE: 2012, p. 93).

Os últimos censos demonstram o crescimento dos sem religião, grupo a congregar ateus, agnósticos e até indivíduos com religiosidade particular⁶. Em 1991 esse conjunto perfazia 4,8%; em 2010, 8% da população brasileira. Em sua maioria, os sem religião são cidadãos que questionam os dogmas e as afirmações com pretensão de verdade absoluta. Dado o exercício da liberdade individual privatizam sua relação com o transcendente e ratificam o exercício do direito de não estabelecerem nenhum vínculo com instituição religiosa (Cf. RODRIGUES: 2011, p. 52-55)⁷.

Consideradas as correntes de fluxos migratórios nos Estados com maior incidência dos sem religião, a busca de fixação empregatícia e as condições de vida em que se encontram os representantes desse coletivo depreende-se que paira sob seus horizontes existenciais a crise de sentido, a carência de causas “fortes” pelas quais lutar e a descrença nas instituições que teoricamente ofereceriam indicações seguras e precisas para a obtenção de “razões” para se viver. O ambiente circunstancial de carências múltiplas e de desalento hu-

5 “A ligação entre passividade e reatividade mostra-se, assim, clara: a reação, ou seja, a invenção de todo tipo de disfarces, de máscaras ideológicas, é um aspecto da atitude que se recusa a reconhecer que não existem significados e valores *objetivos*, estruturas *dadas* do ser, e que por isso seria preciso criá-los ativamente” (VATTIMO: 2010, p. 242. Grifo do autor). Vattimo propõe que o niilismo aparece como sendo a “única” chance, ou seja, a possibilidade de exercício da liberdade nos tempos atuais. E sintetiza: “[...] o que acontece hoje em relação ao niilismo é o seguinte: começamos a ser, a poder ser, niilistas consumados” (VATTIMO: 2002, p. 3).

6 “Em 2010, o Censo inovou ao discriminar pela primeira vez os ateus (615.096) e agnósticos (124.436)” (MARIANO: 2010, p. 123).

7 Importante observar que entre “[...] os possíveis indicadores para o crescimento desse grupo, considera-se o processo de secularização e crise de plausibilidade pelo qual as instituições religiosas têm passado nas últimas décadas. Isso para não mencionar a ênfase no aspecto individual operado desde o início da modernidade, com contornos claramente notados sobre a sociedade contemporânea, para a qual os antigos vínculos comunitários parecem não mais vigorar” (ECCO; FILHO: 2017, p. 1008).

mano deságua, em perspectiva niilista, no alheamento das doutrinas/dogmas/instituições antes garantidoras de uma ordem natural do mundo.

A não crença em recompensas futuras (escatológicas) transborda na desilusão e na desesperança perante doutrinas antes justificadoras do sofrimento presente. A nosso ver, tal fato justifica a presença significativa dos sem religião para além de “lugares” antes esperados: pessoas com boa escolaridade e pertencentes às classes médias. Tal faceta dos sem religião desenha o veio niilista de um grupo agora a reivindicar para si o direito e o dever de justificar sua existência e de garantir sua subsistência em meio às adversidades. A presença dos sem religião junto à faixa etária mais jovem revela o perfil de um grupo que já nasceu num universo de não transmissão imediata de valores e de crenças⁸.

3 O niilismo consumado como atitude não violenta dos sem religião

A face niilista ora aventada como característica constitutiva dos sem religião em nada se aproxima de niilismo reativo saudosista de valores absolutos e a buscar a reconfiguração da objetividade determinista de outrora. Também não se trata aqui de postura reivindicadora da retomada pelas instituições de seu lugar de centralidade perante a vida do indivíduo e da sociedade. As instituições (Igrejas, Estado, partidos políticos) sim, posicionam-se favoráveis ao retorno de seu antigo monopólio sobre a verdade e sobre o ordenamento da vida social.

O niilismo consumado dos sem religião não se traduz em mera nostalgia do que se foi e tampouco em atitude de paralisia/imobilidade perante o cenário no qual se vive. Outrossim, convoca ao exercício emancipativo da autonomia do sujeito o qual se vê interpelado a responder por suas escolhas e a eleger horizonte de significação da própria existência. Ainda que o universo simbólico de crenças externas perfaça a rede de resignificação e reordenamento privado das crenças pessoais do sujeito sem religião, tal constructo se dá de modo pessoal e não mais institucional. O rompimento com a tradição traduzido na ousadia de se reconhecer sem religião requer a acuidade autônoma de tecer simulacros, caleidoscópios e bricolagens individuais de crenças e de (des)pertenças religiosas e institucionais.

Nessa perspectiva, emerge o niilismo consumado dos sem religião enquanto possibilidade de tomada de posicionamento ético-político-religioso a partir das existências pessoais situadas perante a realidade marcada pela crise de sentido. Os sem religião, presentes dos centros urbanos às periferias do país, manifestam resposta controversa e original de individualidades marcadas pelo assolamento da dura realidade presente hodiernamente em terras brasileiras e tecem identidades reivindicatórias de novos caminhos.

⁸ Segundo atesta Regina Novaes: “Os jovens de hoje já encontram questionada a histórica equação: ‘brasileiro’ = ‘católico’” (NOVAES: 2004, p. 328).

Conclusão

Tomar o niilismo consumado como característico dos sem religião implica considerar tal grupo como protagonista de uma resposta positiva e não violenta às demandas da contemporaneidade. Não violenta por se tratar de grupo não proselitista, não catequizador e não excludente de outros possíveis modos de ser. Resposta positiva, pois além de se tratar da assunção de postura pautada em valores pessoais, destaca-se por não fomentar fundamentalismos, intolerâncias e xenofobias. Antes de simplesmente propiciar o relativismo, o niilismo consumado dos sem religião convida à relacionalidade intersubjetiva mediante a relatividade das relações humanas e da valorização de tal nuance. Relatividade inclusiva e não preocupada em tangenciar as crenças e pertencas alheias.

A postura adotada pelos sem religião garante oportunamente “[...] a prerrogativa de assumir publicamente uma posição que não seja a majoritária, sem receio de retaliações” (RODRIGUES: 2011, p. 54), o que significa a garantia da realização dos direitos humanos de liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Nesse horizonte a sociedade tem algo a aprender com a liberdade de expressão de parcela da sociedade a descobrir que pode se posicionar de modo diferente daquele transmitido culturalmente/normativamente por tanto tempo.

Referências

ECCO, Clóvis; FILHO, José Reinaldo Felipe Martins. Crenças e descrenças na contemporaneidade: o caso dos estudantes da PUC-Goiás. IN: **ANAIS 30º CONGRESSO INTERNACIONAL SOTER**. Religiões em Reforma: 500 anos depois. Belo Horizonte: PUC Minas, 2017, p. 1008-1016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo demográfico 2010** – Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

_____. **Manual do recenseador**: pesquisa de avaliação da cobertura. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo de 2010. In: **Debates do NER**. Porto Alegre. Ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013

NIETZSCHE, Friedrich. **El nihilismo europeo**. Fragmentos póstumos (Otoño, 1887). Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

NOVAES, Regina. Os jovens sem religião: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. In: **Estudos Avançados**. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, dez./2004, 18 (52), p. 321-330.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Liberdade de afirmar-se sem religião: reflexo de transfor-

mações no Brasil contemporâneo. In: **Plura** – Revista de Estudos da Religião. Vol. 2, n. 1, 2011, p. 49-64.

SALES, Omar Lucas Perrout Fortes de. A vocação niilista da hermenêutica filosófica de Gianni Vattimo radicada no processo da secularização cristã. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1.580-1.608, jul./set. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n39p1580>>. Acesso em: 20 jun. 2017.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Nichilismo ed emancipazione: etica, politica, diritto**. Varese: Garzanti, 2003.

_____. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

O que pensam os sem-religião acerca de espiritualidade e religião?

José Álvaro Campos Vieira¹

RESUMO

Esta comunicação aborda a pergunta pelo sentido da religião na ótica de indivíduos sem religião. A abordagem faz parte da pesquisa intitulada *A palavra dos sem-religião* que realizamos em três bairros da periferia de Belo Horizonte, com a participação de quarenta e cinco indivíduos. Trata-se da pesquisa de campo relativa à tese de doutorado sobre a questão da Espiritualidade não religiosa e foi planejada com o intuito de perceber os motivos que levam alguns indivíduos a se firmarem como sem-religião, o histórico religioso de cada uma dessas pessoas e seus pontos de vista acerca de igrejas, Deus, religião, espiritualidade, entre outros assuntos. Nesta comunicação, o nosso intuito está em apresentar como indivíduos sem religião pensam e relacionam espiritualidade e religião. O que apresentamos decorre unicamente da análise e interpretação de dados, e não fazemos menção a algum autor ou teoria. O campo é o nosso referencial. A comunicação se divide em quatro momentos. Primeiro, descrevemos o perfil dos bairros onde aconteceu a pesquisa e o perfil da amostra participante. Segundo, apresentamos a visão dos pesquisados sobre religião. Percebe-se que a religião, na palavra dos participantes, incorre em mazelas devido à ação danosa das instituições religiosas, concretamente as igrejas. Porém, externamente às fronteiras dessas, a religião tem um aporte valorativo e necessário para a vida pessoal e coletiva, tanto para os indivíduos como para a sociedade. Terceiro, expomos a acepção de espiritualidade dos respondentes. Espiritualidade é algo que alude a uma relação do indivíduo com o transcendente e consigo mesmo. No quarto momento, já encerrando a comunicação, delineamos a relação existente entre espiritualidade e religião dos pesquisados. Para a minoria, espiritualidade existe somente vinculada à religião. No entanto, para a maioria, espiritualidade é algo inerente ao ser humano e, por isso, independe de religião.

Palavras-chave: Espiritualidade. Religião. Indivíduos sem religião.

Introdução

Na pesquisa de doutorado, ainda em andamento, debruçamo-nos sobre *Espiritualidade não religiosa*. Os sem-religião do Brasil são o objeto de estudo escolhido para auxiliar na construção da reflexão. Os dados do Censo de 2010 são pertinentes para se traçar o perfil demográfico dos sem-religião no Brasil, porém, não dão conta de elementos mais minuciosos acerca do objeto de estudo. Por isso, decidimos realizar uma pesquisa qualitativa por meio de

¹ Doutorando em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bolsista CAPES. E-mail: alvaroce@msn.com

um questionário intitulado *A palavra dos sem-religião*, com o intuito de perscrutar os motivos que levam os participantes a se firmarem como sem-religião, o histórico religioso de cada um e o que pensam a respeito de igreja(s), Deus, religião, espiritualidade, entre outros assuntos. O questionário foi preenchido pelos próprios respondentes, no momento mais oportuno a eles mesmos. Ao todo foram entregues cento e cinquenta questionários. Posteriormente à leitura atenta de quarenta e cinco questionários recebidos, demos por encerrada a pesquisa pelo critério da saturação, ou seja, quando se constatou que as informações passadas pelos pesquisados não estavam acrescentando algo novo ao estudo. O que apresentamos nesta comunicação é apenas a análise e interpretação dos dados relativos ao entendimento dos respondentes acerca de espiritualidade e de religião.²

1 O perfil dos bairros e da amostra

Sendo os sem-religião um fenômeno predominantemente urbano (IBGE, 2017a), Belo Horizonte, cidade onde residimos durante o período do doutorado, foi a cidade escolhida para a realização da pesquisa qualitativa. No entanto, uma questão irrompeu de imediato: Diante de uma cidade com 2.375.151 habitantes (IBGE, 2017b) e com 487 bairros (BELO HORIZONTE, 2017a), qual a região de Belo Horizonte mais relevante para a realização da pesquisa? Segundo o *Mapa das religiões em Belo Horizonte* (CARVALHO, 2014), a unidade geográfica formada pelos bairros Alto Vera Cruz, Baleia, Cidade Jardim Taquaril, Conjunto Taquaril, Granja de Freitas, Taquaril e Vila da Área, da Região Leste da cidade, é a que apresenta o percentual mais alto de sem-religião. O valor é de 14,7%. Essa região da cidade integra bairros de ocupação e é povoada de forma massiva por famílias da classe E (BELO HORIZONTE, 2017b). Entre os sete bairros que compõem essa unidade geográfica, o Alto Vera Cruz, o Conjunto Taquaril e o Taquaril são os que apresentam maior aglomeração de habitantes, instituições de ensino e mobilidade de jovens e adultos. Por essa razão, esses foram os bairros onde realizamos a pesquisa.

A amostra é composta por quarenta e cinco pessoas, entre as quais quinze adultas e trinta jovens, dessas seis são menores.³ Dos quarenta e cinco respondentes, 98% vêm de famílias ligadas a alguma religião, o que nos leva a inquirir que não é por falta de religião em casa que existem sem-religião. Do total dos participantes, 16% foram sempre sem-religião e 84% já participaram de alguma tradição religiosa. Os motivos que os levaram a romper são de vários âmbitos, mas como esta comunicação tem como objetivo apresentar a concepção dos pesquisados acerca de espiritualidade e de religião informamos, apenas, que

2 Como este texto é construído segundo as normas de formatação para a publicação nos anais do 31º Congresso Internacional da SOTER, torna-se inviável a exposição de outros elementos metodológicos que compuseram o planejamento e a realização da pesquisa qualitativa denominada *A palavra dos sem-religião*.

3 Podiam participar da pesquisa pessoas de quinze anos em diante. Orientamo-nos pelos parâmetros do IBGE, segundo o qual, a população jovem inicia aos 15 anos de idade (IBGE, 2017c).

o descontentamento maior dos respondentes converge nas igrejas cristãs. Dos que tiveram vínculo com alguma tradição religiosa, 87% mantiveram a fé e 13% não têm mais fé (dois se tornaram ateus e três agnósticos). É oportuno assinalar que esses que preservaram a fé sugerem que o fenômeno dos sem-religião não sinaliza o crescimento ora do ateísmo, ora do agnosticismo. Entre as pessoas que compõem a amostra, 84% são sem-religião com fé, 11% são agnósticas e 4% são ateias.

2 O que pensam acerca de religião

Quando discorrem sobre o que é religião, dezesseis respondentes enfatizam o aspecto doutrinal e quatorze a fé. A doutrina remete às regras de conduta que são impostas por instituições e líderes religiosos desacreditados. Vale lembrar que no horizonte dos participantes essas instituições aludem às igrejas cristãs. A fé é o que une a pessoa crente a Deus, a qual opera por ela mesma, sem interferência de nada e de ninguém. Podemos comparar a concepção de religião dos pesquisados a uma balança de dois pratos que oscilam entre ideias contrapostas. Deus e fé são as ideias que se destacam no prato que aponta o lado bom da religião; instituições e doutrina são as ideias que se realçam no prato que foca o lado negativo da religião. A fé sinaliza autonomia, a doutrina indica submissão. Entre os respondentes, cinco afirmam explicitamente que religião é ter fé e outros compartilham de modo implícito dessa mesma ideia. Podemos considerar esses participantes como pessoas desencantadas com as instituições religiosas e, no lugar da sujeição, encontram como saída a apologia da fé pessoal. A fé é como o refúgio que os faz permanecer no âmbito da religião.

Perante a pergunta *Existe algo de bom na religião?*, a maioria manifesta uma visão positiva a respeito de religião. Para 64% dos pesquisados, a religião é benéfica porque contém valores e ensinamentos pertinentes à convivência humana. Já uma minoria (27%) pensa a religião de forma negativa. Entre esses, um afirma que a religião aponta a direção errada para a resolução dos problemas humanos e os demais insinua que o mal não está na religião em si, mas naqueles que a detêm e a praticam. De modo sucinto, pode-se dizer que a religião é desprestigiada de modo resoluto por um. Para outros, uma minoria, a religião é permeada de ambiguidade e sua valoração depende do uso que fieis e líderes fazem dela. Para outros, que são a maioria, a religião é significativa e necessária por conservar valores e ensinamentos relevantes à vida individual e social. Enfim, relativamente à acepção de religião dos respondentes podemos concluir que para a grande maioria a religião, externamente às fronteiras das instituições religiosas, tem um aporte valorativo e necessário, tanto para os indivíduos como para a sociedade.

3 O que entendem por espiritualidade

Espiritualidade parece ser um assunto não muito familiar para uma parte dos pesquisados. Diante da pergunta *O que é Espiritualidade para você?*, posta em um momento do questionário, 11% dos participantes manifestam de modo explícito de que não sabem o que é espiritualidade e 33% passam em branco essa questão. Contudo, vinte e cinco dos respondentes, o que equivale a 56% dos componentes da amostra, exteriorizam sua opinião acerca de espiritualidade. Um pensa a espiritualidade vinculada unicamente à religião, outro a uma instituição religiosa, especificamente a evangélica, e os demais a entendem como uma relação bilateral da pessoa, isto é, com o transcendente e consigo mesma. Para alguns sem-religião com fé, espiritualidade é a via que une a pessoa a Deus; para agnósticos, ateus e outros sem-religião com fé, espiritualidade é a via que conecta a pessoa ao mistério da vida. Nos respectivos depoimentos, a espiritualidade é tida como uma faculdade inerente ao ser humano que o habilita a criar uma relação com o transcendente e consigo mesmo. O cultivo dessa aptidão propicia uma existência promissora e depende unicamente de cada pessoa.

Segundo o parecer dos pesquisados, o protagonismo e o centro da espiritualidade estão na própria pessoa. A título de exemplo, quando os participantes se debruçam sobre os valores que são importantes na vida é enfática a ideia de que o cultivo desses valores está ao encargo de cada pessoa. E para esse cultivo, os respondentes não sinalizam a importância da mediação de algum terceiro. Desse modo, a espiritualidade é algo que não carece de nada exterior à pessoa. Talvez por isso, as diferentes considerações sugerem que no âmbito da espiritualidade basta crer em si mesmo e em algo transcendente, ou no mistério da vida. Se para crentes a fé é essencial, para ateus e agnósticos o primordial é acreditar na vida. Todos os que pensam a espiritualidade como uma relação bilateral compartilham da ideia de que frente aos desafios e às adversidades da existência humana é fundamental ter uma postura propositiva. Por isso, para 88% dos participantes – crentes, ateus e agnósticos –, é crucial ter fé ou acreditar, pois é aí que emana a motivação de cada pessoa em viver com intensidade a vida.

4 Acreação entre espiritualidade e religião

No questionário o termo espiritualidade é mencionado apenas duas vezes. Em uma questão – *O que é espiritualidade?* –, pretende-se perceber a acepção de espiritualidade dos pesquisados; noutra questão – *É possível ter espiritualidade sem ter religião?* –, tenciona-se captar a relação entre espiritualidade e religião subjacente no entendimento dos participantes. Como já mencionamos acima, 56% dos respondentes manifestaram sua opinião na primeira

questão. Na visão de 51% dos integrantes da amostra, cada pessoa carrega em si uma predisposição para se conectar com o mistério da vida, ou com algo transcendente. Para esses, entre os quais encontramos crentes, ateus e agnósticos, essa predisposição é sinônimo de espiritualidade. E se a propensão para o mistério da vida ou para o transcendente é inata na pessoa, então, a espiritualidade é natural no ser humano. Sendo natural, a espiritualidade é anterior e independe da religião. No parecer desses respondentes, a religião já não é natural. A religião é, pois, uma criação da humanidade que regula por meio de trâmites criados o que é natural, por exemplo, a espiritualidade. Para os demais que opinaram na respectiva questão, que são apenas dois indivíduos, a espiritualidade existe somente quando vinculada à religião.

Relativamente à segunda questão, 70% expressam sua opinião. A participação na segunda questão é maior, comparando com a primeira, porque acreditamos que alguns participantes não sabem exteriorizar por palavras o que é espiritualidade, mas, certamente, intuem alguma diferenciação entre espiritualidade e religião. Segundo 57% dos pesquisados, é possível uma pessoa portar espiritualidade sem estar ligada a alguma religião, já para 23%, só há espiritualidade quando há vínculo com a religião. Por outras palavras, podemos dizer que para uma minoria a espiritualidade só subsiste unida à religião, mas para a maioria a religião é dispensável para se ter espiritualidade. A posição dos respondentes nesta segunda questão reforça, então, a ideia de que espiritualidade é algo que independe e que pode ser pensado separadamente da religião. Todavia, quando se analisa a aceção dos participantes sob o prisma de ser uma espiritualidade religiosa ou não religiosa, constata-se, de forma evidente, uma perplexidade nas colocações dos sem-religião pesquisados.

Quando se debruçam acerca de religião, os participantes associam de modo depreciativo religião e doutrina. Porém, quando falam acerca de espiritualidade não fazem menção ao elemento doutrinal. Religião tem a ver com doutrina, espiritualidade, não. Nesse ponto, a concepção de espiritualidade dos respondentes se distancia da religião. Nessa situação, parece estarmos diante de uma espiritualidade não religiosa. No entanto, os pesquisados não vinculam a religião somente ao elemento doutrinal. Eles também aliam de forma valorativa religião e fé. Para esses, religião é ter fé, é ter um vínculo com o transcendente. E quando se debruçam acerca de espiritualidade, a relação do indivíduo com o transcendente é o dado mais enfatizado pelos pesquisados. Neste caso, verifica-se uma aproximação entre espiritualidade e religião, ou seja, a concepção dos pesquisados aponta para uma espiritualidade religiosa. Percebe-se uma visão versátil de espiritualidade. É sensato afirmar que estamos diante de uma espiritualidade não-institucionalizada, porém, permeada por elementos religiosos, tais como fé, Deus e transcendente. É uma espiritualidade indubitavelmente não muito bem definida sob os ângulos religioso e não religioso, e isso deve ser problematizado na tese à qual esta comunicação se integra.

Conclusão

No lugar de apontarmos ideias conclusivas, destacaremos algumas considerações que deverão ser ponderadas e problematizadas após os capítulos iniciais da tese, nos quais expomos a análise e interpretação dos dados do Censo de 2010 e da pesquisa qualitativa supracitada. A primeira consideração que sublinhamos diz respeito ao protagonismo exercido pelo indivíduo no campo da espiritualidade. No conjunto dos depoimentos registrados nos questionários é enfática a ideia de que o cultivo da espiritualidade está ao encargo de cada indivíduo e sem o auxílio de algum terceiro. Essa centralidade do indivíduo estimula-nos a pensar acerca da crença e da experiência religiosas. Outrora, a crença e a experiência religiosas eram pautadas pelas instituições religiosas. Os conteúdos das crenças e as fronteiras da experiência religiosa eram de certa maneira comuns e precisos. Na atualidade, quem estabelece esses conteúdos e fronteiras são os indivíduos. Frente a esse cenário, julgamos importante refletir no desenvolvimento da tese duas temáticas, a saber, a individualização das crenças religiosas e a desinstitucionalização da experiência religiosa, e, indiscutivelmente, procurar correlacionar a abordagem com o tema da tese – *Espiritualidade não religiosa*.

À questão da individualização da crença religiosa podemos agregar outra problemática que deverá, a nosso ver, ser considerada. Trata-se da mutação contínua da ideia de Deus. Sabemos que a ideia de Deus, na atualidade, não é gerida apenas pelas tradições religiosas, mas também por indivíduos sem religião, sendo que uns são ateus, outros agnósticos e outros portadores de fé, mas sem vínculo com alguma instituição religiosa. Sob o controle de indivíduos autônomos das instituições e dos cânones religiosos, cremos que a ideia de Deus tenderá a ser um referencial cada vez mais volátil. Provavelmente, com a recriação e ressignificação irrefreáveis da ideia de Deus, o arcabouço dogmático desse conceito, que outrora, pela sua singularidade, aglutinava multidões, se enfraquece e se dilui. Na era em que as crenças religiosas são geridas antes de tudo pelos indivíduos, acreditamos que Deus não será mais um e o mesmo. Essa situação nos incita a pensar a espiritualidade não religiosa a partir de um contexto em que predomina uma ideia inconsistente e individualizada de Deus, isto é, uma ideia customizada de Deus.

Outra consideração a ser destacada refere-se à contextualização do fenômeno dos sem-religião. Há que reputar que, embora primem a centralidade do indivíduo e se coloquem à parte das instituições religiosas, ou de quaisquer grupos humanos – vale informar que 80% dos pesquisados afirmam não participar de nenhum grupo ao nível virtual ou real / concreto –, os indivíduos que compõem a amostra não são ilhas no cultivo da própria espiritualidade. Julgamos que as condições socioculturais repercutem na espiritualidade que portam. Isso nos desafia a delinear uma relação entre cultura contemporânea e espiritualidade não religiosa. No nosso entendimento, essa é outra temática pertinente ao teor da tese. E, para encerrar,

outra consideração que nos parece sensata e oportuna. Diante dos indivíduos pesquisados que entendem que religião é simplesmente ter fé, ou acreditar em Deus, somos levados a indagar que o IBGE está incluindo no grupo dos sem-religião pessoas que, no parecer delas mesmas, têm religião. Portanto, procede nomear essas pessoas de sem-religião? Não seria mais adequado nomear tais pessoas de sem-instituição?... Com certeza, essas considerações serão problematizadas com ponderação na tese à qual se integra a presente comunicação.

Referências

BELO HORIZONTE. Prefeitura municipal. **Bairros**. Disponível em: <<http://gestaocompartilhada.pbh.gov.br/estrutura-territorial/bairros>>. Acesso em: 03 jan. 2017a.

BELO HORIZONTE. Prefeitura municipal. **História de bairros**. Belo Horizonte. Regional Leste. Arquivo Público da Cidade de Belo Horizonte. Disponível em: <http://gestaocompartilhada.pbh.gov.br/sites/gestaocompartilhada.pbh.gov.br/files/biblioteca/arquivos/historias_de_bairros_-_leste.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2017b.

CARVALHO, Izabella Faria de. **Mapa das religiões em Belo Horizonte**. Trabalho apresentado no II Colóquio Interdisciplinar de Teologia e Pastoral: Censo & Evangelização, promovido em parceria pela PUC-Minas, FAJE e ISTA, realizado em 19, 20 e 21 de maio de 2014, em Belo Horizonte.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Conheça cidades e estados do Brasil**. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 03 jan. 2017b.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **População jovem no Brasil**. Disponível em:

<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/populacao_jovem_brasil/>. Acesso em: 12 fev. 2017c.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 2103** - População residente, por situação do domicílio, sexo, grupos de idade e religião. Disponível em:

<www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=13&i=P&c=2103>. Acesso em: 05 ago. 2017a.

FT 5 - Práticas Religiosas, Imagens de Deus e Fé Cristã



Coordenadores:

Prof. Dr. Geraldo De Mori – FAJE, MG;
Profa. Dra. Alzirinha Rocha de Souza – UNICAP;
Profa. Dra. Virgínia Buarque – UFOP, MG

Este Fórum Temático objetiva proceder a um intercâmbio de reflexões acadêmicas sobre o dinamismo religioso contemporâneo, o qual se mostra indissociável das profundas ambiguidades e contradições socioculturais do tempo presente. Assim, no cotidiano das pastorais, multiplicam-se depoimentos e debates que entrecruzam a reivindicação de um pluralismo ao enfrentamento da solidão e da violência; a denúncia quanto ao fortalecimento de critérios mercatológicos nas inter-relações humanas e com o ambiente, ao interesse suscitado pelas novas tecnologias de informação e ao diálogo com coletivos e redes... Que imagens e concepções de Deus subjazem nessas reconfigurações vivenciadas pelas igrejas cristãs, na diversidade das experiências que vêm sendo empreendidas? Valorizando a troca interdisciplinar entre a teologia, as ciências da religião e as diferentes ciências humanas, este FT abrange pesquisas voltadas às seguintes temáticas de investigação: 1) representações ou conceituações das práticas/imagens/fé cristã, em diferentes linguagens (iconográficas, midiáticas, escritas etc.); 2) narrativas e memórias, enunciadas por sujeitos individuais e comunitários, acerca dessas práticas/imagens e fé; 3) ações e projetos que, mesclando espiritualidade e atuação social, percebam-se como performativas de uma resistência ou mesmo de uma mudança nas configurações político-sociais.

A dimensão sócio-política e religiosa do movimento de profissionais cristão do nordeste do Brasil

Drance Elias da Silva¹

Introdução

O Movimento de profissionais Cristão do Nordeste (MPC) é um lugar de onde a fala que se desentranha, a partir da experiência de vida e fé, acredita que seu projeto é o de todos que formam o Movimento. A ética fundadora e o sentido da sua missão, que se encontram subjacentes à mensagem cristã, têm como pressuposto a pessoa humana. Todo nosso conhecimento acerca do outro como pessoa, pressupõe seu reconhecimento e uma introspecção. A orientação que temos como referência para abordarmos nossa identidade e missão, pedagogia e organização é a de que o outro como pessoa que se revela, é múltiplo e diverso; expressa uma variedade simbólica de situações vividas e de percursos. E o pensamento que formulamos como entendimento do outro associa os mundos simbólicos e morais das pessoas e suas práticas cotidianas: o outro é concreto em seu espaço vivido. Essa noção visa afirmar do jeito como Jesus afirmou, que uma práxis que se propõe verdadeira, não pode deixar de partir da pessoa humana como ser concreto em sua multiplicidade e singularidade.

1. Espiritualidade ecumênica e libertadora

Numa perspectiva teológica libertária, a experiência pessoal da fé, toda a realidade pessoal, comunitária, social e cósmica é perpassada pela presença divina, assim como inserida em um contexto de projeto histórico do Deus dos cristãos. A adesão a um Deus de libertação, que inspira uma mística de abertura ao “outro”, não fica restrita ao pertencimento no espaço do religioso e eclesial. A busca pela justiça de Deus está posta sob a inspiração de exprimir o desejo: a transformação do mundo. Os ideais sociais modernos, por exemplo, a liberdade, a participação, a fraternidade, a solidariedade, o respeito à diferença, à dignidade das pessoas, o cuidado pelos fracos, estão colocados como pressuposto da mensagem cristã. A fé, na experiência do Movimento de Profissionais Cristão, exprime seu compromisso com a política, afirmando-a como horizonte último da religião, isto é, a política busca, em última instância, o conteúdo da fé. Assim, a espiritualidade bem como sua reflexividade teológica li-

¹ Pós-doutorado pela Escola Superior de Teologia - RS (Faculdades EST), Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Sociologia (UFPE). Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e do Bacharelado em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco. País de origem: Brasil. E-mail: dranceelias1991@gmail.com

bertária não corre risco de viver no vazio de piedosas abstrações, pois encontram na política o meio eficaz de sua efetiva encarnação. A tarefa da fé, sob tal ótica, não é vista e entendida como uma abstrata afirmação da existência de Deus, mas o discernimento concreto do Absoluto. Nesse discernimento, a fé em sua relação com a vida, é tratada como matéria de amor.

Na concepção da espiritualidade do MPC, o Deus de Jesus ² age e fala pelos profetas, na coragem dos que são capazes de questionar e se opor à situação de morte de milhões de pessoas, no anúncio dos que proclamam a esperança e nas propostas alternativas dos que se preocupam com a vida e a natureza. Em todas as nações prósperas, a má vontade de fazer alguma coisa para combater a pobreza tornou-se cada vez mais evidente.³ A perspectiva libertária de uma espiritualidade aberta ao diálogo e a participação com o diferente, exige sintonia com a perspectiva originariamente cristã: “O amor cristão, como o de Jesus no seu tempo, não desconhece o conflito da história humana. Assumi-o, propondo uma superação pelo afrontamento real, aceitando, na luta, o desafio e o julgamento da história. Esta é a lição da vida, Paixão e Morte de nosso Senhor Jesus Cristo, realizador do designio do Pai, em meio à história concreta dos homens”.⁴

2. Papel da igreja na perspectiva da espiritualidade do mpc

O Movimento de Profissionais sabe de seu papel enquanto movimento cristão. E o da Igreja? O que pensar como contribuição específica que a ela creditamos? Ela não pode fugir da sua herança. A contribuição específica da Igreja não se identifica com esta ou aquela ação específica, particular e determinada, mas em revelar e mostrar, num primeiro momento, que todas as tentativas históricas de salvação e libertação, anunciadas por qualquer pessoa ou associações humanas e referentes a qualquer dimensão da vida (social, política, econômica, cultural, religiosa) passam pelo mistério de um Deus libertador. Ao mesmo tempo, ela deve estar presente nela, apoiando, ajudando, e se engajando. Num segundo momento, ela é chamada a celebrar as vitórias ou as derrotas deste processo libertário. O específico da Igreja, portanto, é sua vocação profética nos campos da ética e da escatologia.⁵: a fé cristã é marcada pela presença de Deus na História. Presença que aponta para a vida das pessoas: sua integridade, subjetividade, liberdade e a solidariedade. A missão da Igreja é evangelizar, isto é, assumir esta vida em todas as suas dimensões, não por oportunismo religioso, mas por vocação. O caminho dessa vocação é o caminho de Jesus, seu seguimento na perspectiva da construção do Reino em seu sentido mais fundamental que é a *utopia escatológica*. Esta, a partir do

²Cf. Muñoz, Ronaldo. **O Deus dos Cristãos**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1986 p. 187s.

³Moore, Barrington. **Aspectos Morais do Crescimento Econômico**. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 236.

⁴D. Marcelo Carvalheira em 1980, a propósito do III Encontro de Agentes e Animadores da Pastoral de Juventude do Nordeste, onde se discutia “Pastoral de Juventude vs. Meios Sociais.

⁵A Escatologia funda-se no núcleo central da fé num Deus da Vida, cujo projeto salvífico se estende sobre toda a história humana até sua plena realização na eternidade. Tal projeto não é concebido pela fantasia humana, mas revelou-se na *vida* (grifo nosso), morte e ressurreição de Jesus. Por isso, o dado escatológico fundamental é Jesus Cristo (Cf. LIBÂNIO; BINGEMER, 1985, p. 15; 74s).

lugar e da ótica dos humilhados econômica e culturalmente. Isso requer falar de economia, de política, de trabalho, de relações de trabalho, de miséria, de violência, de liberdade, de esperança de anúncio de Jesus encarnado, perseguido pelos poderosos, humilhado, morto e ressuscitado, continuando sua paixão e sua caminhada para vida nova nos condenados da terra.⁶ Nesse sentido, como cidadãos, como cristãos e como igreja, quando reunidos, devemos pensar nossa ação de modo global, procurando atingir o coração da vida e isso implica, necessariamente, tocar os grandes problemas que incidem na maneira de ser e de viver no lugar que moramos e atuamos.

3. Referências fundamentais da prática pedagógica do MPC.

O método pedagógico que o MPC deseja construir deve ser entendido à luz da prática social e formativa de Jesus de Nazaré. Esta, como bem sabemos, foi desenvolvida na convivência com as pessoas que o seguiam. Como observa Méier (2006, p. 40), “os grandes mestres, fundamentalmente Sócrates, Aristóteles e Jesus, iniciam o processo educativo pedindo aos discípulos que olhem e observem as realidades circundantes, que ouçam os clamores, que auscultem as indignações, que captem o entusiasmo. O processo de mudança nasce a partir da capacidade de *ver a realidade*”. Jesus ao formar uma comunidade com os discípulos aponta, como caminho pedagógico, sua prática de ser um com eles. Carlos Mesters e Francisco Orofini (2004, pp. 81-83) destacam do ponto de vista do método, três passos que nos parece de fundamental importância para tomarmos como referência pedagógica na vivência das comunidades do MPC:

3.1 Uma pedagogia que parte da realidade.

Jesus convida as pessoas à reflexão a partir das coisas ou dos fatos mais corriqueiros. Salgar a comida (Mt. 5,13), acender uma lâmpada (Mt. 5,14), camponeses semeando (Mt. 13,4), mulher fazendo pão (Lc. 13,20), Juízes corruptos (Lc. 18,2), trabalhadores desempregados (Mt. 20,7), filhos que saem de casa (Lc. 15,13) ...Qualquer situação humana é material suficiente para Jesus transmitir um ensinamento. Sua pedagogia parte da observação, da realidade, do cotidiano. Nada de decorar conteúdos ou raciocinar em cima de abstrações, mas de analisar fatos e situações bem concretas. Partindo dessas situações caseiras, Jesus consegue se fazer entender por qualquer pessoa (Lc. 10,21), permitindo que sua mensagem atinja a todos, sem discriminação.

⁶Boff, Leonardo; Regidor, José Ramos; Boff, Clodovis. **A teologia da Libertação. Balanço e perspectiva.** São Paulo: Ática, 1996, p. 120.

3.2 Uma pedagogia participativa.

Ao optar pelo ensinamento por meio de parábolas, Jesus adota uma pedagogia de participação do ouvinte. (...) Ao adotar a parábola como instrumento pedagógico (Mc. 4,33), Jesus está sendo fiel ao pensamento e à cultura de seu povo. Ao construir suas histórias, seus contos, Jesus sabe que o alicerce *desse tipo de sabedoria* [grifo nosso] só se completa com a reação e a participação do ouvinte. Dessa forma, vemos que Jesus faz sua opção por uma pedagogia participativa e de fácil acesso, sendo compreendido por todos.

3.3 Uma pedagogia libertadora.

O pensamento construído a partir da parábola busca levar a pessoa a pensar dentro de uma lógica diferente. (...) Ao contar a parábola, Jesus chama a atenção para uma maneira diferente de resolver e enfrentar os problemas do cotidiano. É como se Jesus pedisse para que olhássemos para aquilo que está oculto nas coisas mais aparentes e banais. Desta forma, por trás dos gestos corriqueiros que ele toma para transmitir seus ensinamentos, Jesus tenta colocar-nos diante do comportamento alógico de Deus.

Esses aspectos como provenientes da prática formativa de Jesus, se acham muito relacionados e interligados. Entre eles não existe uma relação cronológica, como se tivesse que acontecer antes o primeiro, depois o segundo e assim por diante. Entre eles existe uma relação dialética, isto é, estão de tal maneira ligados uns aos outros, que um não se dá plenamente sem o outro. Todos eles juntos (partir da realidade, fazer o outro entender, refletir, participar, não impor e enfrentar, resolver os problemas de uma nova maneira) revelam claramente que a libertação é um processo educativo. Revelam também, que a libertação será autêntica e total, somente na medida em que o processo for sério, profundo e transformador – ao mesmo tempo – de estruturas e de consciência. A qualidade de um processo influencia enormemente na qualidade dos frutos que dele derivam; da mesma forma, uma caminhada apressada e superficial poderá ser capaz de fazer chegar a um resultado precioso, mas tal resultado jamais terá a imagem e o conteúdo da libertação do homem todo e de todos os homens (Cf.doc. Puebla, nº 354, 985, 920). A pedagógica do MPC não quer apenas se inspirar, mas tomar o seguimento de Jesus como uma resposta à questão do sentido da existência humana. O seguimento é:

Uma visão global de nossa vida, mas que incide no cotidiano e nas suas pequenas coisas. O discipulado permite ver nossas vidas em relação com a vontade de Deus, e nos faz delinear metas que possam ser vividas e encaminhadas através da relação

com o Senhor, que implica a relação com outras pessoas. A espiritualidade se move no terreno da prática da vida cristã, da ação de graças, da oração, e do compromisso histórico, da solidariedade, especialmente com os mais pobres. Contemplação e solidariedade são as duas vertentes de uma prática animada por um sentido global da existência que é fonte de esperança e de alegria (GUTIÉRREZ, 2006, p. 16).

Do ponto de vista pedagógico, há uma verdade sobre Jesus que é critério para nossa prática formativa: a verdade do sentido da sua missão que foi de anunciar o Reino de Deus, um Reino onde uma verdadeira fraternidade pudesse ser possível como condição para que de fato Deus reinasse sobre os homens. A verdade sobre Jesus é a entrega de sua vida para que os cegos vejam, os cativos sejam libertados, os paralíticos andem. A verdade sobre Jesus é a verdade de sua luta por um mundo em que o homem não seja inimigo, senhor do homem, mas que somente Deus seja Senhor de todos. E o senhorio de Deus é o senhorio da liberdade, daquela força que leva a gente a criar o novo, a não se acomodar às opressões criadas e mantidas pelos homens. A pedagogia do MPC deve ser assim, norteadada por essa vida de verdade e de desejo, que foi a vida de Jesus.

4. Vida comunitária e revisão de vida

A vida comunitária se expressa como um espaço fundamental de experiência. É na vida comunitária que se busca partilhar a prática social, os projetos, os fracassos, a afetividade, as diferenças e também a esperança. A vida comunitária é parte constitutiva da concepção pedagógica que o MPC está construindo, pois ela tem o propósito de impulsionar o *espírito da revisão de vida* como *eixo* de vivência e de transformação da consciência individual e coletiva. Do ponto de vista teológico, a vida comunitária é o momento do Pentecostes, do sopro do espírito que anima (dá vida, dá alma, dá sentido), revifica, encoraja para a luta, para um compromisso efetivo com a transformação e, fundamentalmente, garante o espaço de celebração de todas as dimensões da vida. A vida comunitária é a vida nucleada, e que se mantém pela força da criação e da manutenção dos laços. A vida que se partilha se dá no confronto permanente com a proposta do movimento, na viabilidade e na confiança ao seu pertencimento. A revisão de vida como parte desse processo de vida comunitária, demarca um importante momento de formação, pois se consolida no ato de rever, ver com novo olhar, todas as dimensões da vida. A formação dos profissionais cristãos deve estar articulada à militância, ao estudo que alimenta a reflexão e redimensiona a prática. A metodologia que decorre de sua perspectiva pedagógica, se encontra adequada ao espírito da “formação na ação”. E a formação no MPC não deve ser concebida como resposta apenas às questões e necessidades conjunturais e imediatas. O imediatismo, o improvisado e o espontaneísmo comprometem o objetivo de uma concepção formativa aprofundada e sistemática. Assim, sempre será importante um planejamento concernente àqueles elementos mais permanente da for-

mação. O planejamento deve ser adequado à dinâmica de cada comunidade.

Conclusão

Respeito às diferenças, à natureza e à afirmação da vida.

É preciso que cada indivíduo, independentemente de sua condição econômica, de gênero ou de etnia, volte-se para o outro, coloque-se no lugar do outro, fazendo então fluir a dinâmica da reciprocidade social, da dádiva, do ciclo eqüitativo do dar, do receber e do retribuir, condição singular de surgimento de vínculos sociais justos e duradouros. O movimento de sair de si em direção ao outro, de substituir o egoísmo utilitarista pela solidariedade social é a primeira condição para que o individualismo presente nas raízes do desrespeito, da intolerância e da negação da vida, seja radicalmente substituído por um pacto solidário voltado para o bem-estar coletivo.

O Movimento de Profissionais Cristãos, entende que, o respeito às diferenças, à natureza e à afirmação da vida, passa, necessariamente, por duas questões de fundamental importância: cidadania e política. A primeira, deve ser entendida de modo mais amplo que o usual e que seja apreendida como direito à pluralidade. Não basta que o indivíduo busque apenas a inclusão de si no processo de partilha das riquezas sociais ou que limite a inclusão do terceiro apenas ao momento das eleições. A cidadania simboliza a participação de todos num mesmo movimento coletivo de auto-reconhecimento e de auto-realização, mediante consensos e diferenças. A cidadania apóia-se no trabalho permanente de conscientização dos indivíduos sobre seus direitos e deveres, sobre a relação que se estabelece entre obrigação e liberdade no interior da totalidade social. Garantir a dignidade humana, sentimento que sintetiza o sonho da eqüidade social, constitui uma exigência que se afirma, apenas, quando a sociedade decide através de seus membros que a doação espontânea mediante prestações e contra-prestações não seja nem um ato unilateral nem vertical, mas um ato coletivo, igualmente compartilhado, consentido e desejado.

A política, por sua vez, que se reduz à manipulação dos indivíduos em benefício da elite dominante, que se limita a manifestações retóricas e abstratas sobre o interesse popular ou que se identifica a carreirismo profissional é má política. A política que valoriza a tomada de decisões diretamente pelas populações concernidas de modo transparente e participativo é boa política. E, na perspectiva dos militantes do Movimento de Profissionais Cristãos, entende que a política é acima de tudo a capacidade de realização de alianças transparentes, feitas em função do bem coletivo e fundadas nos princípios da justiça social.

Para que tais alianças não sejam manipuladas por interesses particulares e corpora-

tivistas é imprescindível que as negociações entre indivíduos, entre grupos e entre instituições politicamente representativas apóiem-se em reciprocidades mutuamente significativas. A invenção do pacto social a partir desse sistema de interações imediatas, constitui o mecanismo de defesa principal, de um lado, contra as tentativas de privatização do espaço público, de outro, a favor da generalização das solidariedades afirmativas. Importante é proporcionar ao excluído não apenas o direito a partilhar os frutos da riqueza social, mas que lhe seja dado igualmente a oportunidade de retribuir o bem público recebido com iniciativas socialmente solidárias, mesmo que essas contrariem os interesses dominantes.

Para que a política apareça como democracia direta e participativa é necessário assegurar ao excluído o direito à oportunidade de receber, mas também de retribuir, de participar, de inventar, de intervir, de criar bens sociais e forjar vínculos duradouros, recuperando o sentido da vivência comunitária e democrática. A possibilidade de homens e mulheres, crianças ou idosos, negros, brancos ou índios, se perceberem como membros ativamente solidários não é apenas um direito, mas a condição primordial para que exista a vida social e a democracia. Deve-se romper com as práticas assistencialistas que se constituem em paliativos, em amortecedores que naturalizam a miséria social e desculpabilizam os «donos do poder». Deve-se investir em políticas e programas que garantam a possibilidade das pessoas conquistarem sua autonomia e fazerem a travessia da situação de carente para a situação de cidadão crítico e solidário.

Referências

BOFF, Leonardo; REGIDOR, José Ramos; BOFF, Clodovis. **A teologia da Libertação. Balanço e perspectiva**. São Paulo: Ática, 1996.

BETO, Frei. **Da mística e da política**. In: Cadernos Fé & Política. Petrópolis:RJ, CDDH, s/d. III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**. Texto Oficial da CNBB. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

ZAOUAL, Hassan. **Nova economia das iniciativas locais**. *Uma introdução ao pensamento pós-global*. Rio de Janeiro: DP&A: Consulado Geral da França: COPPE/UFRJ, 2006.

LIBÂNIO, João B.; BINGERMER, Maria Clara. **Escatologia cristã**. Coleção Teologia e libertação. Petrópolis/RJ: Vozes, 1985.

MEIER, Celito. **A educação à luz da pedagogia de Jesus de Nazaré**. São Paulo: Paulinas, 2006.

MARX, K. **Manuscritos econômicos-filosóficos**: terceiro manuscrito. Edição da Dietz Verlag, Marx/Engels. Erster Teil, Berlim: 1968, pp. 163-208.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. **A prática pedagógica de Jesus de Nazaré: um ensinamento novo dado com autoridade**. In: BEOZZO, José Oscar. (Org.) **Educar para a justiça, a solidariedade e a paz**. São Paulo/SP: CESEP; Paulus, 2004.

MOORE, Barrington. **Aspectos Morais do Crescimento Econômico**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

MUÑOZ, Ronaldo. **O Deus dos Cristãos**. Petrópolis\RJ: Vozes, 1986.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Seguimento de Jesús y opción por el pobre**. In: Pax Romana (Org.). **Materiales sobre seguimento y discipulado**. *Aportes al V CELAM*, Lima: Peru, 2006.

Relatório do III Encontro Nacional do Movimento de Cristãos Universitários. **O MCU, a igreja da libertação e a construção da nova sociedade**. Curitiba, 1988.

A eucaristia “não é um prêmio para os perfeitos, mas um remédio generoso e um alimento para os fracos”: sobre as reações ao capítulo viii da *Amoris laetitia*

Amarildo José de Melo¹

RESUMO

Após a publicação da Exortação pós-sinodal *Amoris Laetitia*, sobre o amor na família, pelo Papa Francisco, vemos crescer na Igreja, não só a alegria de muitos católicos diante da abertura, de uma atitude mais compassiva, de uma pastoral compreensiva da Igreja Católica dirigida aos divorciados que se casaram novamente no civil, mas também atitudes totalmente contrárias de grupos conservadores dentro da Igreja. Este movimento contrário à nova postura pastoral do Papa Francisco, ganhou novas proporções com a manifestação pública de quatro cardeais, pedindo ao Papa Francisco para responder a questões do capítulo 8 desta Exortação Apostólica, especialmente no que diz respeito à nota 351 do parágrafo 305, que afirma que “Em certos casos, poderia haver também a ajuda dos sacramentos. Por isso, «aos sacerdotes, lembro que o confessorário não deve ser uma câmara de tortura, mas o lugar da misericórdia do Senhor» [Francisco, Exort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de Novembro de 2013), 44: AAS 105 (2013), 1038]. E de igual modo assinalo que a Eucaristia «não é um prêmio para os perfeitos, mas um remédio generoso e um alimento para os fracos» [Ibid., 47: o. c., 1039]”. Diante deste conflito, propus-me para refletir sobre as questões levantadas pelos cardeais, resgatando teses do puritanismo sacramental jansenista dos irmãos: Antonio Arnauld e da Madre Angélica Arnauld, grandes expoentes do jansenismo francês.

Palavras-chave: eucaristia; *Amoris Laetitia*; jansenismo

Introdução

Após a publicação da Exortação Pós Sinodal *Amoris Laetitia*, sobre o amor na família, do Papa Francisco, estamos vendo crescer na Igreja, não apenas a alegria de muitos católicos por uma postura mais compassiva, misericordiosa e inclusiva da pastoral da Igreja Católica para com as pessoas divorciadas e casadas novamente no civil, mas também reações contrárias por parte de grupos conservadores no interior da Igreja. Este movimento contrário

¹ Amarildo José de Melo é padre da diocese de Divinópolis, pároco da paróquia de São Joaquim de Bicas, mestre em teologia pela Faje (Faculdade dos Jesuítas em Belo Horizonte), doutor em história da Teologia Moral pela Accademia Alfonsiana de Roma, professor de Moral Fundamental e Moral Sexual e Familiar pela PUCMINAS e pelo ISTA (Instituto Santo Tomás de Aquino) em Belo Horizonte, membro da SBTM (Sociedade brasileira de Teologia Moral) e do grupo de pesquisa Teologia e Contemporaneidade da PUC-MG.

à nova pastoral da Igreja proposta pelo Papa Francisco, ganhou novas proporções com a manifestação pública de quatro cardeais, pedindo do Papa Francisco que responda a dúvidas quanto a temas do capítulo 8 desta Exortação apostólica, sobretudo quanto à nota de roda pé 351 do parágrafo 305, que diz:

Em certos casos, poderia haver também a ajuda dos sacramentos. Por isso, «aos sacerdotes, lembro que o confessorário não deve ser uma câmara de tortura, mas o lugar da misericórdia do Senhor» [Francisco, Exort. ap. *Evangelii gaudium* (24 de Novembro de 2013), 44: AAS 105 (2013), 1038]. E de igual modo assinalo que a Eucaristia «não é um prêmio para os perfeitos, mas um remédio generoso e um alimento para os fracos» [*Ibid.*, 47: o. c., 1039].

Na grande mídia, estas dúvidas ganham amplitude em grupos católicos mais conservadores, críticas virulentas em sites ligados a estes grupos, questionando as novas possibilidades pastorais abertas pelo Papa de que “em certos casos poderá existir também a ajuda dos sacramentos”, recordando que “o confessorário não deve ser uma sala de tortura” e que a Eucaristia “não é um prêmio para os perfeitos, mas um alimento para os débeis” (nota 251). A partir da interpretação desta nota, acusam o Papa Francisco de estar se afastando da ortodoxia e da tradicional práxis sacramental da Igreja.

Diante destas críticas à postura pastoral do Papa Francisco, tomo a decisão de ajudar a refletir sobre a segunda parte da nota, que diz que “a Eucaristia não é um prêmio para os perfeitos, mas um alimento para os débeis” a partir de minhas pesquisas sobre o fenômeno multifacético do Jansenismo, que dividiu a Igreja da França e toda a cristandade nos séculos XVII e XVIII, trazendo para moral, a disciplina e a espiritualidade católica um clima de verdadeiro pavor na relação com Deus, um clima de verdadeira insegurança com relação à salvação, gerando um clima de pessimismo com relação à natureza humana, uma antropologia baseada na queda, e um verdadeiro distanciamento dos sacramentos, pela consciência da indignidade da pessoa diante da santidade de Deus.

1 Podem as pessoas divorciadas e unidas em novo matrimônio civil comungarem?

Os cardeais descontentes que assinaram o documento exigindo um esclarecimento do Papa Francisco sobre questões ao redor desta nota, procuram justificar suas dúvidas em documentos do Magistério recente, como a manifestação da Congregação da doutrina da fé de 1994, que impedia que se permitisse a comunhão de casais em segunda união, e o número 84 da Exortação Familiaris Consortio, de São João Paulo II que mostrava a importância de oferecer a estes fiéis os meios de salvação, mas que permitia de forma muito restrita a comunhão a estas pessoas. Primeiramente convida os pastores a um discernimento das diversas

situações vivenciais e canônicas que marcam a vida destas pessoas; e convida-os, bem como as comunidades a uma atitude de caridade pastoral para com elas

Juntamente com o Sínodo exorto vivamente os pastores e a inteira comunidade dos fiéis a ajudar os divorciados, promovendo com caridade solícita que eles não se considerem separados da Igreja, podendo, e melhor devendo, enquanto batizados, participar na sua vida. Sejam exortados a ouvir a Palavra de Deus, a frequentar o Sacrifício da Missa, a perseverar na oração, a incrementar as obras de caridade e as iniciativas da comunidade em favor da justiça, a educar os filhos na fé cristã, a cultivar o espírito e as obras de penitência para assim implorarem, dia a dia, a graça de Deus. Reze por eles a Igreja, encoraje-os, mostre-se mãe misericordiosa e sustente-os na fé e na esperança (FC 84).

No entanto, mesmo mostrando que não estão fora da Igreja, mantém a práxis de não permitir a sua participação na comunhão eucarística.

A Igreja, contudo, reafirma a sua práxis, fundada na Sagrada Escritura, de não admitir à comunhão eucarística os divorciados que contraíram nova união. Não podem ser admitidos, do momento em que o seu estado e condições de vida contradizem objetivamente aquela união de amor entre Cristo e a Igreja, significada e atuada na Eucaristia. Há, além disso, um outro peculiar motivo pastoral: se se admitissem estas pessoas à Eucaristia, os fiéis seriam induzidos em erro e confusão acerca da doutrina da Igreja sobre a indissolubilidade do matrimônio (FC 84).

Em seguida, falando que o sacramento da Penitência também não lhes é possível em razão de seu segundo casamento, que este somente é permitido se houver por parte da pessoa a disposição de afastar-se da situação de pecado, que no caso significa o rompimento desta união, considerada situação objetiva de pecado.

A reconciliação pelo sacramento da penitência - que abriria o caminho ao sacramento eucarístico - pode ser concedida só àqueles que, arrependidos de ter violado o sinal da Aliança e da fidelidade a Cristo, estão sinceramente dispostos a uma forma de vida não mais em contradição com a indissolubilidade do matrimônio. Isto tem como consequência, concretamente, que quando o homem e a mulher, por motivos sérios - quais, por exemplo, a educação dos filhos - não se podem separar, «assumem a obrigação de viver em plena continência, isto é, de abster-se dos atos próprios dos cônjuges (FC 84).

Portanto, este número 84 da Familiares Consortio somente permite que estas pessoas em segunda união voltem à comungar, diante de duas possibilidades:

1. Se se separarem, saindo da situação objetiva de pecado. No entanto, o texto alerta quanto ao perigo de se cometer uma injustiça para com os filhos deste segundo casamento, já que a presença dos pais é essencial para a sua segurança e sua a educação.
2. Que marido e mulher, assumam o compromisso de viver em perfeita continência,

deixando de viver juntos como se fossem marido e mulher (“more uxorio”) e abstenendo-se dos atos que são próprios dos cônjuges.

A solução da vida em perfeita continência para poder participar da Penitência e da Eucaristia parece não ser a melhor saída para os matrimônios. Primeiro faz-se importante a consideração das consequências psicológicas, afetivas e emocionais para pessoas que vivem assim o casamento. É possível viver o sacramento do matrimônio, entre um homem e uma mulher sadios e normais sem a mediação sexual entre o homem e a mulher? É a sexualidade uma mediação para o amor, como aparece nos documentos do Magistério desde a Constituição *Gaudium et Spes*? É a sexualidade constitutiva do homem e da mulher e do amor matrimonial como o próprio São João Paulo II ensinava no número 11 desta mesma exortação apostólica (FC11)? É possível falar da função unitiva do matrimônio sem a vivência da sexualidade conjugal? É possível a realização afetiva do homem e da mulher que se amam no matrimônio, sem a mediação sexual?

Este número 84 da *Familiaris Consortio*, que abriu possibilidades de trabalhos pastorais com estas pessoas e casais em segunda união, se de um lado manifestou que tais pessoas divorciadas e unidas numa nova união no foro civil, não estão excomungadas, que devem ser acolhidas e respeitadas pelos pastores e por toda a comunidade, que podem e devem participar da vida pastoral, litúrgica e educar os filhos na fé, por outro lado não conseguiu dar uma solução sacramental para as suas vidas. A preocupação com a preservação da doutrina do sacramento do matrimônio, sobretudo quanto à unidade e a indissolubilidade e o medo de escandalizar a comunidade com uma postura benevolente e inclusiva, concluiu-se da impossibilidade destas pessoas alcançarem a graça mediante os sacramentos da Penitência e da Eucaristia. A solução da “perfeita continência” talvez tenha possibilitado a plena comunhão de pessoas idosas, ou marcadas por enfermidades que as impediam de viver plenamente sua sexualidade no matrimônio, para as quais a relação sexual deixou de ser uma realidade por causas físicas, mas não conseguiu abrir à plena comunhão para milhares de casais católicos em todo o mundo, que vivem tal situação, e que não conseguem viver esta exigência disciplinar da Igreja.

Esta preocupação e desconfiança dos cardeais descontentes, e de muitos grupos conservadores que se unem a eles numa violenta crítica ao Papa Francisco, refletem a posição da Igreja nos últimos anos, fechada em si mesma, preocupada com os perigos que a sociedade pós moderna poderia trazer para a sua doutrina e para a sua missão no mundo. Porém, nos remete a uma questão não resolvida plenamente no passado, à confusão entre a libido e a concupiscência nos primeiros séculos do cristianismo, ao conflito e verdadeira luta entre laxistas e rigoristas, entre o Probabilismo e o Probabiliorismo, e mais especificamente ao fenômeno do Jansenismo, que, mesmo condenado, influenciou profundamente a moral, disciplina e espiritualidade católica europeia nos séculos XVII e XVIII e até hoje.

2 Eucaristia: prêmio para o Puro e o Santo

O Jansenismo é um fenômeno religioso de origem europeia, profundamente complexo, com muitas faces e manifestações. Talvez até possamos falar dele no plural, pois historicamente admitiu muitas interpretações: movimento (até 1650), heresia, seita de Estado, seita, cisma (Utretch) e partido de oposição patriota contra o Estado absolutista (após a bula *Unigenitus*); além disso, muitos foram os seus protagonistas; e influenciou a vida religiosa e moral de muitos povos diferentes, em todos adquirindo características próprias, mantendo, no entanto, seus elementos essenciais: pessimismo com relação à natureza humana e o rigorismo moral.

Seus princípios doutrinários, codificados na obra *Réflexions Morales*, de Pascal Quesnel foram condenados pela bula *Unigenitus* do Papa Clemente XI em 1713. Esta bula condenou as cinco teses da obra *Augustinus*, de Jansênio; condenou o aspecto dogmático deste movimento, mas não conseguiu afastar da Igreja a sua influência moral e disciplinar. Estas ideias continuaram vivas especialmente na inteligência e fama de austeridade moral e santidade de seus outros expoentes, alguns de grande reconhecimento social, como Antoine Le Maître, conselheiro de Estado e um dos mais importantes advogados de Paris, O médico Jean Hamon, profundamente admirado e que cuidava dos doentes pobres nos arredores de Port-Royal dês Champs, ainda A. Lemainstre, o historiador Tillemont, o grande poeta Racini, e o matemático e filósofo Blaise Pascal que fez com que as discussões da polêmica com os jesuítas (grandes opositores das ideias jansenistas) atingissem a imprensa escrita e até o parlamento francês.

Estas pessoas usaram de sua influência para defender as ideias jansenistas e tudo fizeram para que este fenômeno religioso não ganhasse aos olhos da opinião pública a cor da heresia. Influenciou e dividiu a Igreja, dominando as discussões teológicas nas universidades, púlpitos e parlamentos da França e dos países baixos nos séculos XVII e XVIII, influenciando toda Europa católica e suas colônias, atingindo de certa forma toda a cristandade.

A Moral e a disciplina jansenista permaneceram muito vivas, primeiro porque vieram de encontro e fortaleceram no campo moral e disciplinar o Probabiliorismo, corrente rigorista católica que se opunha com radicalidade ao Probabilismo, corrente liderada pelos padres Jesuítas, acusados de promoverem uma moral laxista. Através do Probabiliorismo, a moral e a disciplina jansenistas ganharam ar de oficialidade, influenciando a vida religiosa e consagrada, o seminário de santo Sulpício na França, liderado pelo padre Jean Jacques Olier e os outros seminários da Escola Sacerdotal francesa, dirigidos por Bèrulle, São Vicente de Paulo e outros personagens desta escola reformista católica.

Não pretendo tentar responder a todas as dúvidas levantadas por estes cardeais quanto a uma pastoral misericordiosa e compassiva do Papa Francisco, mas a partir de minhas pesquisas sobre o multifacético fenômeno do Jansenismo, tanto no mestrado, quanto no dou-

torado em história da teologia moral, procuraro refletir sobre a origem deste “zelo pastoral” que teve por grande objetivo preservar a sacramentalidade do matrimônio e os essenciais atributos deste sacramento: a unidade e a indissolubilidade.

Atualmente, com as mudanças que assistimos na sociedade ocidental, com o grande número de casais que coabitam, mas não celebraram o sacramento do matrimônio, e também de separações e de novos casamentos perante o fórum civil, tais regras, mais que cumprir este objetivo primeiro, de levar os fiéis a valorizarem a unidade e a indissolubilidade do matrimônio, têm excluído da plena cidadania na Igreja e da participação na vida sacramental milhares de casais em segunda união e suas famílias.

Quando o Papa Francisco, fala da Eucaristia como “remédio para os débeis” usa uma expressão cara a Santo Afonso Maria de Ligório, que foi o grande personagem que conseguiu libertar a Igreja da polêmica divisão entre probabilioritas e probabilistas, criando uma posição de equilíbrio entre as duas tendências, o equiprobabilismo. Para ele a Eucaristia não era prêmio para o forte, o puro e o santo, mas remédio para o débil.

Esta nova polêmica, agora no início do século XXI, envolvendo desconfiança de cardeais de tendência legalista e moral rigorista a um posicionamento pastoral benevolente do jesuíta Bergoglio, o Papa Francisco, acusado de laxismo, manifestam que o conflito originado pelas discussões ao redor dos questionamentos Jansenistas e do conflito entre Probabilioristas e probabilistas não foi de fato resolvido, mas estava adormecido, e infelizmente, continua muito vivo, mesmo entre altos expoentes da hierarquia católica.

É comum a estes dois conflitos, um dos séculos XVII e XVIII e o atual, o fato de estarmos vivendo dois momentos de grave crise. O primeiro, gerado pela revolução francesa, com todas as ideias novas que colocaram em cheque as bases das monarquias católicas europeias, e agora, esta nova crise ocasionada pela radicalização da autonomia da consciência do sujeito, culminando numa nova visão de sociedade, caracterizada pelo individualismo e por radical relativismo, que colocam em crise a sociedade moderna, mais propriamente o sistema republicano e a democracia, caracterizadas pela autonomia do sujeito e da lei, fruto do contrato social.

Conclusão

Teologicamente, o sacramento da Penitência é o sacramento da conversão por excelência, celebra a metanoia, a passagem da morte do pecado para uma vida nova, na graça e na amizade do Senhor. A Igreja, através reforma tridentina incentivou uma espiritualidade baseada nos sacramentos, e incentivou a confissão inteira dos pecados pelo menos uma vez ao ano, e a comunhão, em especial, por ocasião da Páscoa. Diante desta orientação uma mul-

tidão de missionários reformados entraram pelo interior da Cristandade, construindo e fortalecendo a identidade católica, através da catequese e de uma espiritualidade sacramental.

Mas esta reforma católica não se deu sem dificuldades. Além da Reforma Protestante que dividiu a Cristandade, das ideias que brotaram do humanismo renascentista e da Revolução Francesa, como também a pressão dos reis católicos sobre o papado, buscando autonomia e poder, assistimos uma grande divisão no interior da Igreja Católica entre probabilistas e probabilioristas. Esta polêmica, se caracterizou por uma terrível crítica aos probabilistas e em especial aos jesuítas, de serem portadores de uma moral laxista. Esta polêmica deu asas aos Jansenistas, que se uniram aos probabilioristas e aos reis absolutistas católicos para condenar os jesuítas e sua pregação moral, baseada na liberdade de consciência. Além da radical perseguição aos Jesuítas, que resultou na sua expulsão de diversos países e na quase extinção da ordem, esta polêmica deu espaço para o avanço das ideias jansenistas na França e nos outros países católicos e nas colônias. O rigorismo moral probabiliorista se misturou ao rigorismo moral e disciplinar jansenista, influenciando a vida religiosa, a pregação dos missionários e a ação dos bispos reformadores em toda a Cristandade. Por sua influência, a confissão inteira dos pecados se tornou uma pré-condição para a participação no sacramento da Eucaristia sob o medo de se cair em sacrilégios e profanações. Neste contexto, a ação de graças desapareceu, o amor deu lugar ao temor e a esperança cristã deu lugar ao desespero e ao medo na vida dos católicos. Criou-se uma mentalidade de profunda insegurança com relação à salvação. O medo de não fazer parte do pequeno grupo de eleitos, bem como de se cometer sacrilégios em uma confissão mal feita e numa comunhão indigna fez com que se aumentasse as filas de fiéis diante dos confessionários e diminuísse o número das comunhões. O sacramento da Penitência se tornou tribunal, a celebração deste sacramento se tornou julgamento, o presbítero se tornou juiz, com a obrigação de perscrutar a vida dos fieis penitentes em todos os setores da vida, o penitente se tornou réu, a misericórdia e compaixão do Senhor desapareceram, o Pai misericordioso se tornou justo juiz, que enxerga em profundidade, mais preocupado em condenar e castigar o pecador do que em salva-lo. As missões populares, o ministério dos bispos e dos sacerdotes passaram a serem avaliadas a partir do número de confissões e comunhões. Mas, esta pedagogia deixou para trás uma multidão de pessoas que não conseguiam se encaixar nos padrões estabelecidos pela legislação eclesial.

Esta mentalidade, baseada no medo escatológico prevaleceu por séculos até o advento do Concílio Vaticano II, que chamou a Igreja a voltar às suas fontes originais, e a repensar a sua moral a partir de sua fonte primeira que é a mensagem do Evangelho (OT 16). Apesar dos mais de cinquenta anos sob o espírito e os documentos deste grande Concílio, considerado verdadeira primavera da Igreja, esta mentalidade ainda sobrevive. Na manifestação dos cardeais descontentes com a nova disciplina pastoral e sacramental do capítulo VIII da Exortação Apostólica Pós Sinodal *Amoris Laetitia*, vemos aflorar em pleno século XXI o antigo conflito do século XVIII entre Probabilioristas e o Jesuíta e Probabilista Papa Bergoglio,

o Papa Francisco que convida o clero e a toda a Igreja a ir de encontro à fragilidade e vulnerabilidade humana, a acompanhar, discernir as situações diversas de cada família e pessoa, acolher e integrar a todos na grande família de Deus, que é a Igreja.

O sacramento da Penitência agora é o sacramento da reconciliação, a Eucaristia não é prêmio para o forte, o puro e o santo, mas é remédio para o doente, força para o fraco, o ministro não pode ser mais um juiz que julga e condena, o confessor não pode ser uma câmara de tortura, o penitente não é mais o homem da queda, 'o degredado filho de Eva', o réu que deve ser castigado pelo seu pecado, mas o filho muito amado de Deus, que voltou, que foi perdoado e reconciliado com o Pai e a família, o irmão e irmã chamado a sentar à mesa da família de Deus, beber do cálice da salvação e comer o Pão que dá a vida. Que Deus ilumine o Papa Francisco e a Igreja missionária e servidora!

Referências

CAPONE, D. *La Proposta Morale di Sant'Alfonso Sviluppo e Attualità*. A cura di Silvio Botero Giraldo e Sabatino Majorano, Roma, 1997.

DE MELO A. *O Jansenismo no Brasil*. Aspectos históricos de uma moral rigorista. Santuário, Aparecida, 2016.

_____. *A Influência do Jansenismo na formação do ethos católico brasileiro*. Uma reflexão a partir da ação reformadora de Dom Antônio Ferreira Viçoso. Dissertação de Mestrado, FAJE-BH, 2001 (mimeo).

LEERS B. *Pecadofobia e sua gênese*. Um projeto de pesquisa. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. V. 59, Fasc.235, 1999, p.515-529, '999

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós Sinodal Amoris Laetitia*.

_____. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*.

VILLOSLADA Ricardo Garcia (Pe.). El Jansenismo e el partido jansenista. In: *Historia de la Iglesia Catolica*, IV Edad Moderna, La época del absolutismo monárquico (1648-1814), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos,(BAC), 1980, pp. 297-408.

_____. El Jansenismo. In: *Historia de la Iglesia Catolica*. Biblioteca de autores Cristianos (BAC) , Madrid, ES., 2ª ed., v.IV , pp.184-260.

VIDAL M. *La Morale de Sant'Alfonso*. Dal Rigorismo alla Benignità, Roma 1992.

A instituição retórica e a exposição da espiritualidade lazarista.

Thales Contin Fernandes¹

RESUMO

Em seus quase dois milênios de existência, a retórica foi por muito tempo indissociável da formação intelectual no ocidente. Desde Aristóteles até seu ocaso diante do romantismo e do século XVIII e XIX, a arte do bem falar esteve presente na exposição de pensadores letrados nas mais diversas áreas. Valendo-se de um ambiente no qual prevaleciam os lugares comuns e a impessoalidade dos textos, as técnicas retóricas, apesar de passarem por descontinuidades, mantiveram uma unidade que pode ser empiricamente percebida nas mais variadas documentações. No campo religioso isso não foi diferente, desde Santo Agostinho a cristandade viu-se confrontada ante o desafio de propagar seus ideais diante de um mundo formado na retórica clássica de Virgílio, Cícero e muitos outros. No século XVII, em meio a um período de expansão do catolicismo missionário pós tridentino, muitas ordens e congregações religiosas começaram a desenvolver técnicas oratórias a fim de alcançar seus objetivos evangelísticos. Entre elas estava a Congregação da Missão de São Vicente de Paulo, criadora do “pequeno método”, desenvolvido especificamente para a pregação entre o povo pobre e rural da França. Uma análise retórica dos escritos lazaristas nos revela como esses padres apropriaram e emularam elementos religiosos que circulavam de forma anônima e impessoal no cenário europeu da reforma tridentina. Além disso, essa análise nos ajuda a compreender a exposição da espiritualidade de tal congregação, além de lançar bases para futuras análises e conjecturas sobre as continuidades e rupturas da ação missionária lazaristas em outros tempos e lugares.

Palavras-chave: Congregação da missão, retórica, espiritualidade.

Introdução

O presente artigo foi elaborado com o intuito de sistematizar e explicar algumas questões teórico/metodológicas que surgiram no atual momento de minha pesquisa de mestrado, a qual encontra-se em fase de conclusão. Neste pequeno texto pretendo explicar, em síntese, algumas questões levantadas naquilo que está sendo o terceiro capítulo de minha dissertação. Nesse estágio da pesquisa, deparei-me com algumas questões teóricas e metodologicamente incômodas, sendo o conteúdo do presente texto uma forma, ainda que provisória, de tentar sanar tais questões.

Ao debruçar-me sobre a espiritualidade da Congregação da Missão de São Vicente de

¹ Mestrando em história pelo programa de pós-graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora, sob financiamento da Capes CNPq. thales.historia.ufv@gmail.com.

Paulo e procurar compreender como o legado espiritual dessa comunidade religiosa setecentista de alguma forma impactou o processo de reforma do clero de Minas Gerais no século XIX (momento em que essa Congregação chegou e se estabeleceu no Brasil), deparei-me com algumas questões importantes. Para fins didáticos, resumirei essas questões em três pontos, a saber: 1º a longa temporalidade dos processos de formação dos elementos espirituais que marcaram a religiosidade lazaristas (esse é outro nome pelo qual são conhecidos os padres da Congregação), 2º a dificuldade em separar os elementos espirituais encontrados na Congregação da Missão daqueles presentes em outras comunidades religiosas contemporâneas a ela e por fim, em um terceiro ponto, a dificuldade em relação as fontes, em sua maioria de cunho normativo e prescritivo não dialogando assim com as práticas religiosas de tal comunidade. Para melhor compreender essas questões, e com elas poder dialogar, foi necessário recorrer a novos suportes metodológicos que até então não haviam sido utilizados na pesquisa. Tal estratégia passa pela análise em viés retórico da construção dos documentos analisados.

1. A insttuição retórica

Antes de compreendermos o que vem a ser uma “análise pelo viés retórico” precisamos compreender o que foi a instituição retórica. De acordo com João Adolfo Hansen, a retórica pode ser vista como uma técnica, a técnica do bem dizer (HANSEN, 2013, p. 12 – 13) que teria existido nos quase dois milênios que separam o primeiro manual retórico que se tem notícia, escrito por Aristóteles no século IV a.C, até aquilo que ficou conhecido como revolução romântica em fins do século XVIII e início do século XIX da era cristã. Uma das grandes características desse período foi a circulação comum e anônima de pensamentos sendo esses apropriados pelos leitores e ouvintes. Em seu livro *A mão do autor e a mente do editor*, Roger Chartier corrobora com nosso argumento da seguinte forma:

Menos espetacular, mas talvez mais essencial para os nossos propósitos, foi a emergência, durante o século XVIII (mas com variações locais), de uma ordem de revelação fundamentada na individualização do escrever, na originalidade da obra literária e naquilo que Paul Bénichou chamou *le sacre de l'écrivain* [a consagração do escritor]. A ligação entre essas três noções, que foi decisiva para a definição de propriedade literária, chegou ao seu ápice no fim do século XVIII com a fetichização do manuscrito assinado e uma obsessão pela caligrafia do autor como garantia de autenticidade e unidade de uma obra dispersa em diversas publicações. Essa nova economia da palavra escrita rompeu com uma ordem mais antiga baseada em práticas bastante diferentes: colaboração frequente entre autores, reutilização de conteúdo usado anteriormente, lugares-comuns familiares e fórmulas tradicionais, junto com contínua revisão e prosseguimento de obras que permanecem abertas. Foi dentro desse paradigma de escrita que Shakespeare compôs sua peça e Cervantes escreveu *Dom Quixote* (CHARTIER, 2014, p. 10).

Antes do *copyright*, nos lembra o autor, a noção de propriedade intelectual estava longe daquilo que conhecemos hoje. Tais elementos circulavam especialmente sob a lógica da emulação que de acordo com João Adolfo Hansen era uma espécie de superior da *mimese*, ou seja, não era uma mera repetição de clichês já que só visava a aplicação e superação do objeto emulado (HANSEN, 2012, p. 160).

Tais elementos emulados que que circulavam de forma comunitária e impessoal eram mobilizados especialmente por meio da memória, haja a vista que as publicações impressas foram uma novidade muito recente no ocidente. Para auxiliar os oradores nessa tarefa mnemônica foi de extrema importância a utilização de *topos* (de acordo com a tradição grega, ou *locus*, segundo a romana). Tais lugares, funcionavam como sede do argumento de onde o orador poderia mobilizar seus discursos e emular as autoridades já consagradas em cada área e gênero escolhido do discurso.

Por falar em gênero, Aristóteles em seu manual de retórica reconheceu três gêneros de discurso, sendo cada um deles sugestionados ao tempo e aos objetivos da fala. Tais gêneros eram: o deliberativo, próprio para tratar do tempo futuro sendo muito empregado na política quando se discutia o destino das cidades, o judicial, voltado para o passado sendo muito comum nos foros, e tribunais e por fim o epidíctico, mais apropriado para o uso presente.

2. A congregação da missão e a instituição retórica

Os sermões religiosos no geral, e os lazaristas em particular, enquadravam-se geralmente no gênero epidíctico uma vez que tais sermões, geralmente dotados de um forte teor moralizante, visavam a reforma de costumes e o abandono de hábitos de vida tidos pelos padres como incorretos. Marc Fumaroli em sua renomada obra *L'âge de l'éloquence*, destacou a importância da retórica católica reformista pós-tridentina naquilo que ele chamou de "o último capítulo" da era da eloquência (FUMAROLI, 2009, p. XXII). Sendo assim, podemos compreender que as ordens religiosas no contexto da reforma católica europeia, dada a sua necessidade de catequização e reevangelização, teve em alta conta a tradição retórica greco-latina de onde os oradores católicos extraíram importantes elementos de suas prédicas.

Como não poderia deixar de ser, a Congregação da Missão criada oficialmente em 1625 estava plenamente inserida dentro de cenário reformista europeu, e mais especificamente o francês. Como uma ordem genuinamente reformista, os lazaristas precisaram desenvolver técnicas de oratória, dada a natureza missionária de sua vocação. No caso dos padres vicentinos essa necessidade era ainda mais urgente uma vez que Vicente e os demais fundadores da Congregação concentraram seus esforços religiosos na catequização dos camponeses pobres da França. Esse público em específico, dada sua baixa instrução e capacidade cognitiva exigia

dos congregados uma metodologia própria. Foi justamente nesse âmbito que os primeiros lazaristas desenvolveram um método oratório que ficou conhecido como o pequeno método.

Segundo Alission Forrestal, antes do desenvolvimento do pequeno método Vicente de Paulo e seus missionários valiam-se de uma outra técnica oratória denominada “método moderno” composto por cinco partes, que envolviam tratados teológicos e aplicações morais variando de acordo com os temas (FORRESTAL, 2017, p. 103). Essa metodologia, entretanto, era demasiadamente complexa para as populações camponesas e sua utilização implicava a perda de atenção por parte do auditório.

A fim de sanar essas dificuldades, os lazaristas desenvolveram através do pequeno método uma técnica muito mais simples de pregação, o que ia de encontro a uma demanda do Concílio de Trento (*Ibidem*, p, 103). Em uma conferência no dia 20 de agosto de 1655, Vicente de Paulo apresentou tal método aos membros de sua congregação explicando seu objetivo, estrutura e a forma como deveria ser pregado.

No que diz respeito ao objetivo, Vicente declara que tal método fora criado para “iluminar o conhecimento e mover à vontade”, para assim “levar ao mundo tudo o que é preciso para sair do lamaçal do pecado e se colocar no belo caminho da graça e das boas obras” (DE PAULO, 2016, p. 265). No que diz respeito aos fins, vemos que o pequeno método se enquadra perfeitamente em dois dos três grandes objetivos do bem falar consagrados pela oratória greco-romana a saber; ensinar e mover. Como todo discurso no estilo epidíctico, o pequeno método era voltado para o presente uma vez que na concepção dos pregadores tal era o tempo da perdição, do pecado e também do arrependimento.

Com relação a estrutura em si, o pequeno método deveria ser composto basicamente por três pontos: 1º o orador deveria expor os motivos que deveriam tocar o ouvinte a amar a virtude ensinada e detestar o mal condenado. Em 2º lugar, chamada a atenção para a virtude a ser cultivada, o orador deveria expor em que consiste tal virtude, sua essência e natureza. Por fim, no 3º e último ponto, com o auditório já cativado e consciente, o orador deveria ensinar os meios para se chegar a tal virtude. Essa metodologia, muito mais simples que o método moderno utilizado até então, foi fundamental para a expansão da atividade missionária lazarista.

Além de uma estrutura simples, Vicente orientava seus padres a evitar os ornamentos e o linguajar rebuscado, uma vez que a pregação simples eram um legado apostólico:

Como pregavam os apóstolos? Singelamente, familiarmente e com simplicidade. Eis nossa maneira de pregar: um discurso comum, singelo, na simplicidade, familiarmente. É preciso, senhores padres, para pregar como apóstolo, isto é, para pregar bem e de modo útil, é preciso fazê-lo com simplicidade, usando um discurso familiar, de sorte que todos possam entender e dele tirar proveito. Eis como pregavam os discípulos e os apóstolos, eis como pregava Jesus Cristo. E é um grande benefício que Deus concedeu a esta humilde e insignificante Companhia, que tenhamos a felicidade de imitá-lo nisto (DE PAUL, 2016, p. 264)

Segundo Vicente, a pregação rebuscada era uma perversão da vontade de Deus, algo que só servia para pregar o eu e nada mais. Essa ênfase na pregação simples tinha um caráter pragmático, uma vez que poderia facilmente ser assimilada pelo auditório em sua maioria composto por camponeses ignorantes e potencialmente analfabetos. No entanto, para além do caráter meramente pragmático, podemos ver nessa opção a emulação de uma longa tradição oratória cristã, que desde seu período embrionário valorizava a humildade e a simplicidade como elemento fundamental de sua pregação.

Erick Auerbach em seu *Ensaio de Literatura Ocidental*, dedicou um longo capítulo para a análise do *sermo humilis* que marcou a oratória cristã do século IV e V, especialmente nas obras de Santo Agostinho. Segundo o autor, a catolicidade da mensagem cristã obrigava os pregadores a desenvolver uma escrita e uma fala mais simples e mais catequética, além disso, a humildade estilística representava um ideal a ser seguido haja a vista que o rebaixamento ao solo (a palavra humilde deriva do latim *húmus*, ou seja, refere-se a algo que desce ao chão) tipifica em essência da encarnação de Cristo (AUERBACH, 2007, p. 46). Dessa forma, a oratória cristã distanciava-se da greco-romana nesse ponto, uma vez que tratava de temas sublimes em estilo médio e baixo o que não era bem visto pelos oradores latinos. Vicente e seus lazaristas seguiam esse princípio da retórica cristã ao emular tais corpus teóricos de seus antigos mestres.

Conclusão

Compartilhamos o mesmo parecer de Marc Fumaroli quando o autor afirma que “le recours a la rhétorique comme instrument de compréhension de leus universe symbolique avait le mérite d’*éviter* toute projection arbitraire de nos propre schèmes modernes sur un passé qui em savit plus long sur lui-même que nous” (FUMAROLI, 2009, p. X). Sob uma perspectiva histórica que tende a destacar as discontinuidades do processo histórico, o recurso a retórica mostra-se cada vez mais necessário uma vez que nos permite descobrir os sistemas simbólicos que estavam em jogo na documentação analisada.

No caso do presente estudo, a leitura em chave retórica nos tem permitido compreender como a Congregação da Missão desenvolveu seu corpus espiritual através da emulação de elementos religiosos que circulavam na Europa sob o sistema de longa duração. Essa chave de leitura também nos tem permitido lançar nossos olhos sob outras temporalidades. Um estudo sob as práticas oratórias lazaristas no Brasil do século XIX ainda está por se fazer. Apesar de se tratar de uma temporalidade na qual teoricamente a instituição retórica já teria visto seu ocaso, temos evidências suficientes para acreditar que ao menos sob a fase portuguesa a Congregação da Missão perpetuou importantes elementos da retórica cristã, especialmente a setecentista. Tal estudo, no entanto, ainda está por se fazer.

Referências

AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura Ocidental*. Trad: Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34. 2000.

FORRESTAL, Alison. *Vincent de Paul, the Lazarist Mission, and French Catholic Reform*. New York: Oxford University Press, 2017.

DE PALO, Vicente. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos, tomo XI*. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2016.

FUMAROLI, Marc. *L'âge de L'Éloquence: rhétorique et "res literária" de la renaissance au seuil de l'époque classique*. Genève: Librairie Droz S.A. 2009.

HANSEN, João Adolfo. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. *Matraga*. Rio de Janeiro, v. 23, n. 33, jul/dez. 2013.

_____. Lugar-comum. In: MUHANA et al. (orgs.) *Retórica*. São Paulo. Annablume, 2012.

Fé com pipoca: a religiosidade humana presente na sétima arte

Maciel Rodrigues da Silva¹

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar o cinema e a religiosidade humana em linhas sucintas e desde pontos paralelos para estabelecer um elo que permita conceber a presença da fé humana nas produções cinematográficas. A religiosidade perpassa tudo aquilo que o ser humano é, realiza, produz, sonha e deseja. Se, de fato, o cinema é uma produção de narrar, em sua linguagem específica, aquilo espírito humano transborda, então veremos em tela, aquilo que o ser humano é e acredita. O ser humano é definido pela sua crença, e assim, teremos presente a fé, a religiosidade e o conjunto de crenças que perpassa a coletividade do contexto de uma produção cinematográfica. Para desenvolver essa proposta iniciarei com uma apreciação teórica breve do cinema buscando compreendê-lo como arte portadora dos anseios e pensamentos e como busca pelas questões vitais, empreendida pelo próprio homem estimulado pela perspectiva da imagem-movimento. Em seguida, tratarei sobre a dimensão religiosa do ser humano e ilustraremos esse ponto desde uma obra fílmica determinada: *Homem de Aço* (Mann of Steel) por conceber este enredo universalmente conhecido, recente e de aceitação pública ampla para, finalmente, traçarei os elementos essenciais da trama numa análise paralela com os pontos cruciais de compreensão cristã de messianismo na religiosidade americana presente na obra em questão.

Palavras-chave: Cinema. Arte. Religiosidade. Educação.

Introdução

O sagrado está em todo o lugar. A distância entre sagrado e o profano é vencido através de uma terceira via possível que é rejeitar essa dicotomia. (ELIADE, 1964, p. 03). O fosso entre esses dois conceitos, defendido por muitos, na verdade, configuram lados diferentes de uma mesma moeda. Ambos se encontram num eterno e conflituoso beijo que sela, num mesmo lugar, a instância em que partilham a mesma presença. “Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele” (BEGGER, 1985, p. 38). A experiência do Sagrado acontece na mundaneidade histórica do ser humano e pela mesma pode-se revelar aquilo que no ser humano irrompe como mais interior e digno de fé. Quem diria que a fé pudesse ser expressa desde o escurinho do cinema? O Genuflexório dá lugar a poltrona e o cheiro do incenso cede ao cheiro amanteigado da pipoca. Prepare se, a fé humana é sentida e transmitida na sétima arte. Aproximemo-nos desse fenômeno.

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Contato: braciel@hotmail.com.

1 Um esforço de conceituação

Desde um pontapé filosófico, afirmamos que a essência das coisas não é acessível a nós, mas ela nos vem através das ideias que podemos ter. Essa compreensão nos traz Platão na Alegoria da Carvena. O Cinema seria a metáfora do *devir*: ele nos daria uma aproximação da caverna, da condição do homem, uma vez que só projeta as imagens que se encontram fora. Ao falar-nos da maneira de ver a realidade, expõe a limitação humana do conhecimento essencial da realidade. A capacidade de representar a realidade mediante a arte aponta-nos a condição fundamental do cinema. A representação sempre é possível na medida que o observado, em primeiro momento, é imitado. A imitação do mundo exterior estará relacionada com a intervenção da perspectiva que aquele mesmo objeto exterior lhe convida a imitá-lo. Dessa maneira, compreende-se a ruptura no modo como a arte da pintura sofre do impressionismo sobre o naturalismo. O grande trabalho de representar o mundo exterior sofre a intervenção do artista quando sua perspectiva é sensível aos detalhes que o exterior lhe impressiona. O Cinema terá esse feito.

Como arte, o cinema torna-se expressão do espírito humano que ao imitar a realidade, intervém sobre a mesma a partir da perspectiva do olhar, pois não se olha desde um todo, mas a partir de um ponto. Este ponto é que tornará essa intervenção com sentido próprio de quem “olha” e projeta. Cinema também é um fenômeno humano, pois orbita ao redor de si vários elementos que encerram a semântica ampla de cinema como expectativa de um filme, o ambiente singular de uma sala, o som único, o encontro com os amigos, o cheiro e etc.

2 A fé presente no Cinema

Compreendemos que o cinema ao expressar o desejo humano, projeta não somente nas telas, mas especialmente em seu horizonte vital aquilo que realmente ele acredita no que concerne a sua fé.

A religião está presente na sociedade bem como tudo o que ele encerra. William Paden, ao elaborar uma compreensão da vida religiosa como fenômeno social, afirma que cada aspecto da religião é uma expressão da vida coletiva, “como a sociedade, assim é a religião” (1999, p. 23). A religião por outro lado, não é somente construção da sociedade, mas é construtora da comunidade humana estabelecida. Pela dimensão intrínseca entre religião e sociedade, Berger defende que há uma construção mútua entre ambas, partindo da compreensão dialética da sociedade. A religião, assim, “ocupa um lugar privilegiado na construção do mundo” BEGER, 1985, p.15).

A religiosidade humana, portanto, perpassa tudo aquilo que o ser humano é, realiza,

produz, sonha e deseja. Se, de fato, o cinema é uma produção de narrar, em sua linguagem específica, aquilo espírito humano transborda, então veremos em tela, aquilo que o ser humano acredita. O ser humano também é definido pela sua crença, e assim, teremos presente a fé, a religiosidade e o conjunto de crenças que perpassa a coletividade do contexto de uma produção cinematográfica. Numa busca de ilustrar essa compreensão, é sugerido o filme *Homem de Aço* (Mann of Steel) por conceber este enredo universalmente conhecido, recente e de gosto bem amplo. Destacaremos, pós uma apresentação sucinta da obra, elementos essenciais da trama numa análise paralela com a religiosidade americana.

A trama conta a história de Kal-El nascido em Krypton, que viveu pouco tempo em seu planeta natal. Percebendo que o planeta estava prestes a entrar em colapso, seu pai (Russell Crowe) o envia ainda bebê em uma nave espacial, rumo ao planeta Terra. Ao chegar ele é criado por Jonathan (Kevin Costner) e Martha Kent (Diane Lane), que passam a chamá-lo de Clark. Com o tempo ele demonstra ter uma força descomunal, o que amedronta seus pais. Eles pedem que ele jamais demonstre seus poderes, mesmo em situações de emergência, já que nem todos conseguirão compreendê-lo por ser diferente das demais pessoas. Ao crescer, Clark (Henry Cavill) se torna uma pessoa isolada e frustrada. Em meio aos seus problemas emocionais, ele resolve usar seus poderes para ajudar a humanidade e se torna o Super-Homem. Eis o personagem em questão. Sua origem está nas publicações em quadrinhos americanos pela DC Comics, uma empresa subsidiária do grupo Time Warner. Superman, entretanto, já foi adaptado para diversos outros meios desde os anos 1930, como cinema, rádio, televisão, literatura e Video game. Superman é um super-herói criado pela dupla de autores de quadrinhos Joe Shuster e Jerry Siegel.

O desenvolver da trama traz momentos marcantes que identificam não somente as etapas evolucionistas da história como também a identidade ideológica da cultura originária do personagem. É importante destacar que cada filme produzido em torno do personagem em questão, é uma releitura do personagem desde a hermenêutica cultural de onde e de quando o mesmo é produzido. Destacaremos alguns pontos.

a) ***A concepção***

“Tivemos uma criança, um menino; o primeiro nascimento natural em Krypton. E ele será livre para forjar seu destino”. Essas palavras de Jor-El, refere-se a seu filho, Ka-El que nasceu não em série desde o córtex que traz gene do povo de Krypton, mas um nascimento natural entre o mesmo e sua esposa Lara. Nota-se que Ka-El não é um fruto de um povo. É originário de dois sujeitos e como o mesmo Jor-El afirma, é livre para forjar seu destino. A liberdade é um ideal visceral na identidade americana e identidade própria do personagem Ka-El. Não se subjugar a tirania do general Zod que idealiza a preservação de seu planeta sob uma nova maneira de conceber a raça Kryptoniana é resistir à força opressora que nega o ideal americano. Uma evidente alusão ao rechaço aos regimes ditatoriais e comunistas.

A concepção de um menino diferente da raça originária é encontrada no relato cristão “A virgem ficará grávida e dará à luz um filho, e lhe chamarão Emanuel” que significa “Deus conosco” (Mt 1,23). O Correlato contraditório de Virgem e Mãe mostra a identidade da criança. Mesmo sendo Deus, fez-se homem, em tudo semelhante, menos no pecado (Hb 4,12). Esse nascimento singular mostra a identidade do menino e seu destino.

b) ***O envio***

Kripton está em eminente destruição total. Essa destruição foi provocada pela extração de energia do núcleo do planeta, uma espécie de força vital que mantém a estabilidade de Kripton. Diante da situação, só há uma saída: Ka-El. As palavras de Jor-El são contundentes: “Ainda há esperança. Eu tive a esperança em minhas mãos. A única esperança do nosso povo.” Ser esperança para um planeta em destruição é tornar-se também esperança para um mundo em que será enviado. A letra S, não é a inicial de super, mas significado de esperança como o mesmo Ka-El o diz. É, portanto, enviado à terra com esse propósito e é acolhido por pais adotivos Jonathan e Martha Kent. Eles o batizam por Clark e no tempo oportuno revela ao filho como o encontrou e deduz ele que o mesmo está na terra por um motivo, um propósito.

Na sagrada escritura também encontramos uma harmonia desse relato: “O povo que caminhava em trevas viu uma grande luz; sobre os que viviam na terra da sombra da morte raiou uma luz; Porque um menino nos nasceu, um filho nos foi dado, e o governo está sobre os seus ombros. (Is 9,1.5a). No fim dos tempos, há a manifestação de Deus. Uma benção que é “um sinal de contradição, motivo de queda e reerguimento de muitos” (Lc 2, 34). Mas este sinal ainda não pode ser revelado. Os pais adotivos, José e Maria, o acolhem e na apresentação do menino no templo se revela o propósito do menino: “ Agora, Soberano Senhor, poder despedir em paz o teu servo, segundo a tua palavra; porque meus olhos viram tua salvação, que preparaste em face de todos os povos, luz para iluminar as nações, e glória de teu povo” (Lc 2,29-31).

c) ***A vida***

Nada ainda estava claro na vida de Clark. Era necessário viver e conviver com sua diferença em relação aos demais. Uma aberração? Como administrar a retração de suas possibilidades? Entre as injustiças e necessidades, por que não fazer a diferença? Não era ainda o momento de se revelar. Jonathan Kent diz para seu filho: “é necessário manter esse seu lado em segredo”, pois “tem algo mais em jogo que nossas vidas e ou das pessoas em nossa volta (...) quando o mundo descobrir o que você pode fazer tudo vai mudar, nossas crenças, nossas noções do que significa ser humano. A vida de Ka-El, compreendido como esperança, apresenta-se como marco de ressignificação do ser humano. Como pode uma vida implicar tanto? Um novo homem? Um Herói? Um deus? O fato é que ele, diante de um momento de solidão, descobre o que ele pode fazer e assim realiza tudo que é moralmente bom e virtuoso sob uma identidade universal “S”.

Jesus em muitos episódios é reconhecido como Messias, mas se resigna em deixar-se proclamar aos povos. “Olha, não digas nada a ninguém...” (Mc 1,44); “E ele curou muitos doentes de toda sorte de enfermidades; também expeliu muitos demônios, não lhes permitindo que falassem, porque sabiam quem ele era” (Mc 1,34). A vida pública de Jesus somente se inicia após um momento de solidão e tentação no deserto (Mt 4, 1-11), vive os primeiros momentos na Galileia (Lc 4,14-9,50) e passou fazendo o bem (At 10,38) e curando todo tipo de enfermidades.

d) *A entrega*

O general Zod e sua tripulação, salvos da destruição de seu planeta, procuram outros mundos para a colonização. Eles conseguem captar um sinal enviado da nave Krypton encrostada nas geleiras descoberto na Terra. Zod chega à Terra e exige que os seres humanos entreguem o filho de Jor-El, a quem ele acredita que tem o códice. Clark, vive um dilema e dentro de uma capela, num diálogo com um padre, se indaga: “se houver uma chance de que eu possa salvar a terra me entregando, não é o certo a fazer?”



Entre a desconfiança em Zod e na humanidade, a fé é a resposta para a ausência de confiança. Ele aceita e os militares o entregam. A foto em destaque mostra, mediante o conceito-imagem, a força da perspectiva que o foco oferece para dar o encaminhamento visual consolidando a identificação do messianismo bíblico com o protagonista do filme.

“Tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim.” (Jo 13,1); “A paz de Jesus que se entregou a si mesmo pelos nossos pecados a fim de nos livrar do presente mundo mau” (Gl 1,4); “A quem buscais? Disseram: a Jesus de Nazaré. Replicou Jesus: Já vos disse que sou eu. Se é, pois, a mim que buscais, deixai ir estes. Assim se cumpriu a palavra que disse: dos que me deste não perdi nenhum” (Jo 18,7-9).

e) *A permanência*

O homem de aço está em meio aos seres humanos. Ele tudo escuta e vê; atende os pedidos de auxílio. Mas a sua presença é velada em uma outra identidade: um jornalista no Planeta Diário. “um trabalho que me deixe de olho em tudo”. Ele está, mas ninguém o vê ou

perceber até surgir uma necessidade.

Eis que estou convosco todos os dias, até o fim dos tempos.” (Mt 28,20). Jesus parte para o Pai, mas proclama a sua presença mediante seu Espírito. Uma presença velada que é sentida e captada pelos discípulos como que línguas de fogo. “E Jesus lhes disse mais uma vez: “A paz seja convosco! Assim como o Pai me enviou, Eu também vos envio.” “E, tendo dito isso, soprou sobre eles e disse-lhes: recebei o Espírito Santo”.

Considerações

Percebe-se que a obra cinematográfica *Man Of Steel* invoca uma releitura do conjunto de valores, sensibilidades e crenças do contexto em que a mesma é produzida. O olhar desde a perspectiva da captura e destaque da imagem em movimento revela muito da obra em questão, mas principalmente o contexto e intenção na qual a obra é produzida. O tom narrativo ressaltado na perspectiva da imagem é a grande portadora da comunicação que o cinema oferece. Assim, nota-se presente a cultura americana no que diz respeito a seus valores, crenças e o tipo de fé no filme. Ora, nos Estados Unidos 71,4% da população é cristã² cuja maioria é protestantes, sendo 51% da população. O cristianismo foi introduzido durante o período da Colonização europeia. O cristianismo é uma das religiões que mais cresce nos EUA e isto se deve, entre outros fatores, pelo elevado número de imigrantes latino-americanos e filipinos que o país recebe a cada ano. O *Deus abençoe a américa*, frase típica dos mandatários do país de efeito nacionalista evidencia a estatística. A produção cinematográfica americana, portanto, revela a identidade própria do país no que concerne a seus valores, suas crenças e sua fé. Há uma analogia evidente do messianismo cristão com o super-herói idealizado pelo povo americano. Os episódios essenciais de Jesus narrados na Bíblia compõem os mesmos episódios de apresentação e evolução do Homem de Aço a ponto de haver uma explícita relação entre Jesus e *Superman*. A ascensão do personagem se funde na crença interior da população de maioria cristã no messias que é a personificação nacional de um deus que é todo-poderoso. O cinema, recheado de pipoca e expectativas prévias, projeta na tela e especialmente no íntimo desejo de um povo, aquilo que se é e aquilo que se acredita. Essa relação/revelação da religiosidade no cinema, na perspectiva educativa, abre muitas possibilidades de se trabalhar temáticas interessantes nas diversas disciplinas que a escola oferece especialmente o Ensino Religioso.

Referências

ELIADE, M.1998. **Lo sagrado y lo profano: Imagenes y símbolos**. Madrid, Paidós, 1999.

² Gabinete Norte-Americano de Recenseamento, American Fact Finder <http://factfinder.census.gov/faces/tableservices/jsf/pages/productview.xhtml?src=bkm> (acesso a 30 de maio de 2017)

MARIÑO, E. P. **El cine:** análisis y estética, Ministério de Cultura de Colômbia, 1995.

PADEN, W.E. **Interpretando o Sagrado:** *modos de conceber a religião*. São Paulo. Paulinas, 1999.

PLATÃO. **A República.** 6º ed. Ed. Atena, 1956.

Folgedos da fé- catolicismo popular e o estudo do fenômeno religioso¹

Flávia Ribeiro Amaro²

RESUMO

A presente comunicação visa apresentar um breve dimensionamento acerca da abordagem da antropologia brasileira sobre a religião, em especial sobre o catolicismo popular e suas respectivas manifestações culturais. Para tanto foi realizada uma revisão bibliográfica acerca das contribuições teóricas de um dos pesquisadores da primeira geração de antropólogos institucionalizada do país- Carlos Rodrigues Brandão. O objetivo principal é discutir como os autores dessa geração voltaram sua atenção para o fenômeno religioso e tomaram as celebrações, festas e devoções do catolicismo popular como objeto profícuo de estudo, quais foram os principais recursos metodológicos por eles utilizados e como juntos organizaram o campo da disciplina no país.

Palavras-chave: antropologia da religião. catolicismo popular. Festas. Revisão crítica

Introdução

Para dimensionar a abordagem da antropologia brasileira sobre os ‘folgedos da fé’³ recorri a uma breve contextualização da trajetória da Antropologia da religião no Brasil⁴ em sua abordagem acerca do ‘catolicismo popular’ e suas respectivas manifestações culturais como celebrações, festas e folgedos. Para tanto realizei uma revisão bibliográfica acerca das obras de um grupo de pesquisadores que ingressaram nos primeiros cursos de pós-graduação em antropologia no Brasil durante as décadas de 60, 70 e 80. Foram muitos os pesquisadores se detiveram no exame do campo religioso nacional, no entanto, proponho aqui um recorte temporal que busca analisar apenas o período em questão.

De qualquer forma, é necessário mencionar de antemão que autores como Arthur Ramos, Nina Rodrigues, Roger Bastide, entre outros, realizaram análises altamente relevantes acerca do comportamento religioso do homem brasileiro⁵, mas que no âmbito desta inves-

1 Comunicação apresentada no 31º Congresso Internacional da SOTER- “Religião, Ética e Política”, no fórum temático 11- “Devoções religiosas e Culturas Brasileiras”.

2 Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

3 Chamo aqui de ‘folgedos da fé’ as manifestações da cultura religiosa católica do povo brasileiro entendidas como celebrações e festejos populares onde o culto aos santos tem grande importância para a comunidade local.

4 Se é que podemos falar em uma ‘Antropologia da Religião Brasileira’, haja visto que não existe uma escola específica que tenha trabalhado exclusivamente a temática da religião ou que formasse ‘antropólogos da religião’ especificamente. Tampouco, os antropólogos que pesquisaram religião tiveram suas obras restritas a este único tema, muito pelo contrário, a maioria destes autores se lançou em outros campos de análise, recorrendo a outros objetos, objetivos e problematizações.

5 Antes da institucionalização dos cursos de pós-graduação em Antropologia no Brasil os pesquisadores que realizavam pesquisas na área o faziam de forma independente e/ou correspondendo-se com o estrangeiro.

tigação interessa mesmo é discutir a abordagem antropológica brasileira a partir da institucionalização dos primeiros cursos de pós-graduação em Antropologia no país.

Antes dos anos 70 os estudos sociais no Brasil eram quase que exclusivamente voltados para a questão indígena e para os estudos de comunidade, que foram pouco a pouco sendo substituídos por estudos de caráter mais regional, onde problematizações acerca do campesinato, dos assalariados rurais e dos trabalhadores urbanos foram ganhando mais espaço. Faço aqui uma apreciação que busca analisar a partir da década de 70, quando a antropologia direciona seu olhar para a cultura popular se apropriando do objeto de estudo dos folcloristas.

Dentre os pesquisadores que pensaram a questão das religiosidades populares brasileiras, interessa averiguar quem foram eles, quais foram os objetos de estudo mais recorrentes, qual fundamentação teórico-metodológica utilizaram, bem como quais foram os principais problemas que organizam o campo da disciplina no país.

A partir de um levantamento prévio relaciono os seguintes pesquisadores nacionais pertencentes à primeira geração de antropólogos institucionalizada do país interessados na abordagem sobre as dimensões culturais das religiões brasileiras:

Alba Zaluar; Beatriz Goetz Dantas; Carlos Rodrigues Brandão, Carmen Cinira de Macedo; Laís Mourão Sá, Manuela Pereira da Cunha; Mundicarmo Ferreti; Otávio Velho; Paula Monteiro; Peter Fry; Pedro Ribeiro de Oliveira; Pierre Sanchis; Regina Lacerda; Regina Paula Prado; Roberto Da Matta; Rubem César Fernandes; Sérgio Ferreti.

A religião e as religiosidades constituem um tema clássico nas Ciências Sociais e por conseguinte na Antropologia. Foram inúmeros os pesquisadores dedicados ao tratamento deste tema, no entanto, nossa preocupação está centrada apenas naqueles que recorreram a uma abordagem às dimensões culturais da religião, onde a mesma é interpretada como um sistema de representação e como um sistema simbólico cultural, entendido como códigos de estruturação do mundo e da sociedade e que, por sua vez, atuam como importantes sistemas de significação social. Parto, portanto, da seguinte questão: Como as religiões populares podem ser encaradas como sistemas simbólicos produtoras de sentido? E como as primeiras pesquisas realizadas no Brasil sobre o tema tentaram solucionar esta questão.

Desenvolvimento

Trago aqui um dimensionamento das contribuições teóricas de um importante pesquisador do cenário religioso nacional, o professor Dr. Carlos Rodrigues Brandão⁶.

⁶ Carlos Rodrigues Brandão iniciou seus estudos na faculdade de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, transferindo-se, após um ano, para a graduação em Psicologia, curso que concluiu. Especializou-se em educação pelo Centro Regional de Educación Fundamental para la América Latina (CREFAL), no México, concluiu o mestrado em Antropologia pela

Brandão faz parte desta geração dos primeiros antropólogos formados no Brasil, pois, ao lado de outros pesquisadores como: Alba Zaluar, Beatriz Goes Dantes, Carmen Sinira de Macedo, Laís Mourão Sá, Manuela Pereira da Cunha, Mundicarmo Ferretti, Paula Monteiro, Pedro Ribeiro de Oliveira, Peter Fry, Pierre Sanchis, Regina Prado, Rubem César Fernandes, Roberto Da Matta, Sérgio Ferretti, Otávio Alves Velho, entre outros –, foi um dos primeiros estudantes a ingressar nos incipientes cursos de pós-graduação em Antropologia Social do país. Esses autores envolvidos com o processo de institucionalização da antropologia no Brasil em sua maioria, migraram suas abordagens sobre o folclore nacional, os estudos regionais, bem como sobre uma antropologia aplicada ao estudo da causa indígena para desenvolverem um olhar de estranhamento antropológico voltado àquilo que supostamente lhes era familiar- e nesse ínterim os fenômenos religiosos desenrolados nas sociedades urbanas e rurais constituíram foco de seus interesses investigativos. Eles passaram a encarar a cultura popular como objeto analítico relevante e profícuo e começaram a aplicar metodologias de antropologias provenientes dos estudos indígenas aos estudos da cultura popular realizados geralmente junto às comunidades religiosas, camponesas, de negros, entre outras. Onde questões de classe e um interesse pelo universo dos menos favorecidos e oprimidos pelo sistema capitalista também se consolidava.

Desta forma, esta comunicação admite Brandão como âncora de uma geração, com o intuito de alcançar e reconstruir o trajeto epistemológico encontrado por esses antropólogos que se formaram por volta do começo dos anos 60, 70 e 80⁷ e que enfocaram suas pesquisas, sobretudo, na religiosidade popular e nas culturas populares brasileiras, objeto de estudo até então dos folcloristas, tais como: Alceu Mainara Araújo, Rosic Tavares de Lima, Regina Lacerda e Luis da Câmara Cascudo, o principal deles. Logo, no âmbito desta apresentação tomo Carlos Rodrigues Brandão como um expoente desse movimento antropológico nacional que se voltava às novas temáticas e às novas abordagens metodológicas, onde a religiosidade do povo brasileiro era destaque.

Como estratégia metodológica, Brandão optou por desenvolver o trabalho de campo etnográfico cuja pesquisa participante configura sua ferramenta crucial, porquanto, a convivência estreita com os sujeitos da pesquisa é considerada um fator preponderante na postura científico metodológica do autor.

No contexto dos trabalhos de campo em ambientes de crença e de manifestação das religiosidades populares Brandão sempre se demonstrou profundamente interessado no outro, já que sempre privilegiou as relações humanas e o contato diretamente estabelecido com esse outro, objeto de estudo por excelência da antropologia. Ele se importa com aquilo que o outro tem a dizer, com seus gestos, seu imaginário, suas representações, seus silêncios, seus sentidos, enfim, com aspectos sutis de sua interpretação do mundo. O comprometimento

Universidade de Brasília, doutorou-se em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo, pós doutorou-se pela Universidade de Perúgia, na Itália, e tornou-se livre-docente pela Universidade de Campinas.

7 As principais instituições fomentadoras dessas pesquisas eram: Museu Nacional, USP, UNICAMP e a PUC de São Paulo.

das observações de Brandão deve-se a seu olhar atento, detalhado e treinado de antropólogo que, juntamente com a abertura ao outro, o fazem um exímio etnógrafo da interpretação, com uma capacidade de interagir e de ter como interlocutor qualquer indivíduo, seja ele de qualquer classe sócio-econômica-cultural ou faixa etária, o que seguramente facilita os complexos processos de negociação nos campos da investigação científica.

Ao mesmo tempo, a postura metodológica das pesquisas de Brandão revela seu caráter criativo que, mesmo dentro do universo acadêmico, extrapola o rigor das regras estabelecidas e, nesse sentido, envolve um tratamento diferenciado do sujeito interlocutor. Brandão não apregoa, necessariamente, a neutralidade axiológica, pois acredita que o pesquisador deve colocar-se em campo de maneira participativa, de forma a criar, inclusive, eventualmente, laços de proximidade e de amizade que se estenderão para além da investigação científica, uma vez que, em interação com os sujeitos trabalha-se com a dimensão subjetiva dessas pessoas, o que envolve empatia, relações de dádiva e de afetos. No entanto, não é porque a pesquisa participativa se vale da subjetividade e das relações interpessoais que será permitido tomar rumos de uma espontaneidade descompromissada, muito pelo contrário, parte-se justamente da crença, da subjetividade e da relação interpessoal como método de pesquisa.

O autor possui uma bibliografia ampla e diversificada que, por intenção desta apresentação é recortada pelo estudo da religião que esteja atrelado ao conceito de cultura e da religiosidade popular, sobretudo no que tange ao universo de significação do catolicismo e seus respectivos folguedos.

A questão da festa foi amplamente trabalhada por Brandão, que acredita que ela é *"(...) é justamente esta bricolagem de ritos, folguedos e festejos de devoção e de pura e simples diversão."* (BRANDÃO, 1989, p.13). Onde o pesquisador se debruça em sentidos e significados diversos, passíveis de interpretação antropológica.

O antropólogo Carlos Rodrigues Brandão interpreta a religião como um sistema de representação e como um sistema simbólico cultural, entendido como códigos de estruturação do mundo e da sociedade e que, por sua vez, atuam como sistemas de significação. Parte-se, por conseguinte, do pressuposto de que religião é cultura, uma vez que, a partir de uma ampla aceção do termo, compreende-se que cultura é um sistema simbólico responsável por conferir significado às ações humanas; e, nesse sentido, a religião é também tida como uma expressão cultural, pois se encarrega de significar a existência humana, bem como de fornecer respostas às questões existenciais elementares sobre a vida e a morte, entre outros dilemas sociais.

Na perspectiva de Brandão a religião é tida como cultura. A abordagem analítica do autor privilegiou largamente a noção de cultura na maior parte de suas obras, seja explícita ou implicitamente, haja vista que para ele a cultura corresponde ao mundo que as pessoas

criam para viverem juntas⁸.

Brandão se deteve na observação, descrição e análise de diversas manifestações da cultura religiosa popular, cujas festas e celebrações rituais são encaradas como uma fala, uma memória e uma mensagem. No âmbito desta proposta de pesquisa, destacam-se os rituais do catolicismo popular, sejam eles ligados ao universo rural, tais como a Dança de São Gonçalo, a Festa do Divino de Mossâmedes, dentre outras, ou os rituais do contexto urbano, como é o caso das Festas de Congada, por exemplo, incluindo também as festas de origem rural que foram incorporadas aos cenários urbanos, como o caso das Folias de reis.

Por conseguinte, destaca-se que a antropologia brasileira foi claramente influenciada pela obra de Brandão e de seus contemporâneos, na medida em que adotou a abordagem específica a certos temas e a certas estratégias metodológicas utilizadas pelo pesquisador, bem como também por seus parceiros da mesma geração de antropólogos, cujos principais pressupostos teóricos envolviam a observação participante, que ainda que não tenha se iniciado com as pesquisas brasileiras, foi largamente adotada por Brandão e por seus colegas em seus respectivos processos investigativos.

Foi realizada uma análise teórica acerca da obra de Brandão, especificamente acerca da temática da religião atrelada ao conceito de cultura, demonstrando como o autor concebe a religião dos brasileiros e, em especial, o catolicismo, a partir dos conceitos e categorias da antropologia da religião e da ciência da religião. Para tanto foi necessário recorrer a uma abordagem qualitativa e a uma revisão bibliográfica acerca das obras do autor.

Carlos Rodrigues Brandão é tomado aqui como representante de uma geração de antropólogos que volta seu olhar às culturas e religiosidades populares e que desenvolve pesquisas com esse tema. A religião apreendida como forma de expressão cultural torna-se objeto de interesse investigativo dos cientistas tanto por seus aspectos materiais, bem como por seus aspectos imateriais responsáveis por conferir uma tessitura de sentidos e significados simbólicos que formam suas respectivas cosmovisões, como as celebrações, festas e devoções populares.

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Religião, campo religioso e relação entre religião erudita e religião do povo*. *Religião e Catolicismo do Povo – Cadernos 6*, Curitiba: PUC, pp.07-39. 1977.

_____. *A festa do santo de preto*. Datilografado. Goiânia, 1975.

⁸ Nesse sentido o antropólogo afirma que “a mesma cultura que nos toma como indivíduos biológicos (seres da natureza), nos transforma em pessoas sociais (sujeitos de uma cultura).” (BRANDÃO, 2009, p. 17).

_____. Cavalcadas de Pirenópolis: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974.

_____. Diário de campo: a antropologia como alegoria. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____. Pesquisa participante. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

_____. O festim dos bruxos: estudos sobre a religião no Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1987.

_____. Ser católico: dimensões brasileiras - um estudo sobre a atribuição da identidade através da religião. In: *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 27-58.

_____. A cultura na rua. Campinas, São Paulo: Papirus, 1989.

MOURÃO, Laís. O camponês e a colonização missionária, Petrópolis, Vozes, 1974.

ZALUAR, Alba. Sobre a Lógica do Catolicismo Popular. *Dados* 11: 173- 193, 1973.

_____. Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

Michel de Certeau: diálogos com a espiritualidade inaciana

Virgínia Buarque¹

RESUMO

Michel de Certeau (1925-1986), historiador jesuíta, é conhecido nos meios acadêmicos por suas reflexões sobre a operação historiográfica e as práticas culturais. Seus estudos sobre a experiência religiosa também mostram-se referenciais, sobretudo no que tange à abordagem da mística cristã. Esta comunicação debruça-se justamente sobre textos pouco conhecidos deste intelectual, publicados na revista *Christus*, editada pela Companhia de Jesus. Elege-se como objetivo norteador desta comunicação a identificação de elementos basilares à espiritualidade inaciana (em especial a noção de discernimento) na escrita de Certeau sobre as vivências culturais contemporâneas, buscando-se, simultaneamente, reconhecer significações peculiares a tais elementos, por ele conferidas. Em termos teóricos, esta pesquisa insere-se no campo da história da espiritualidade, em diálogo interdisciplinar com a teologia. Sob um viés metodológico, esta comunicação apoia-se em uma análise histórico-discursiva, a qual requer do pesquisador uma atenção à configuração dos lugares (institucionais e biográficos) de fala, das condições de produção do texto e de sua circulação e, por fim, das apropriações posteriores de sentido que foram produzidos a partir dele.

Palavras-chave: Michel de Certeau, revista *Christus*, espiritualidade inaciana, discernimento

Introdução

Esta comunicação dedica-se a interpretar a noção de “discernimento” implicitamente contida no artigo “L’Ascension”, publicado por Michel de Certeau em 1959, na revista *Christus*. O artigo aqui analisado, portando dez páginas, versa sobre a narrativa bíblica da Ascensão de Cristo (ou seja, um referencial passado), que Certeau empenha-se por cotejar com os desafios da experiência intersubjetiva de fé e de convivência social e eclesial na época contemporânea.

Três anos antes de editar este texto, ou seja, em 1956, após ter concluído sua formação em teologia e ser ordenado sacerdote, Certeau passara a integrar a equipe de edição deste periódico inaciano,² criado em 1954, por convite de seu então diretor, o jesuíta Maurice Guiliani. A fundação desta revista atendia ao propósito da Companhia de Jesus de dispor de um veículo de reflexão, de cunho acadêmico, voltado à abordagem da espiritualidade inacia-

1 Doutora em História Social (UFRJ), pós-doutora em Ciências Religiosas (Université Laval) e em Teologia (FAJE). Professora do Instituto de Filosofia, Arte e Cultura (IFAC) e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). E-mail: virginiacastrobuarque@gmail.com

2 Além de Certeau, Giuliani também incorporou François Courel e François Roustang na equipe de edição, que assim configurou-se como um quarteto (DOSSE, 2002, p. 76).

na. Além de atuar como editor, procedendo portanto à leitura crítica dos artigos enviados e convidando autores para publicar na *Christus*, Certeau também redigia textos para a revista, os quais atingiram o montante de seis escritos ao final da década de 1950.

O artigo de Certeau pode ser remetido, sob um enfoque de crítica literária, ao gênero “escritos de espiritualidade” ou “escritos espirituais”. Tal perspectiva vincula-se à concepção bakhtiniana de discurso, que atenta para a prática enunciativa exercida entre sujeitos, delineando, neste proceder, maneiras específicas de utilizar a linguagem no tocante ao conteúdo temático, à construção composicional e ao estilo, elementos por sua vez reportados às condições de produção.³ Por isso, para Bakhtin, o enunciado comporta não apenas signos e organização textual, mas também “uma dimensão social, a sua situação de interação, que inclui o tempo e o espaço históricos, os participantes sociais da interação e sua orientação valorativa” (RODRIGUES, 2004, p. 424).

Já por “escritos ou dizeres espirituais”, compreendo uma discursividade de cunho poético, isto é, promotora de uma significação mediante uma injunção do vivido empiricamente constatável com uma “ultrapassagem ou alargamento do real”,⁴ na interação dialógica de enunciados divinos, maléficos ou demoníacos e humanos, todos entendidos como profetizados por alteridades efetivamente existentes e capazes de incidir sobre o cotidiano:⁵

Uma formalidade das práticas cotidianas vem à tona nessas histórias, que invertem frequentemente as relações de força, e como as histórias de milagres, garantem ao oprimido a vitória num espaço maravilhoso, utópico,

[...] sem retirar nada que seja àquilo que se diz cotidianamente, os relatos de milagre respondem a isso “de lado”, de viés, por um discurso diferente, no qual só se pode “crer” – da mesma forma que uma reação ética deve acreditar que a vida não se reduz àquilo que se vê (CERTEAU, 1994, p. 85; 77).

Segundo Certeau, os escritos espirituais cristãos assumiram diversas configurações ao longo da história, desde a literatura mística iniciada nos séculos XII-XIII aos textos de devoção geralmente perpassados por forte premissas morais e direcionamento a uma pragmática ético-social, a partir do século XVIII:

A epistemologia cristã articula o conhecimento místico sobre a linguagem. Deus fa-

3 “Todas as esferas da atividade humana, por mais variadas que sejam, estão sempre relacionadas com a utilização da língua [...] mas cada esfera da utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, sendo isso que denominamos gêneros de discurso” (BAKHTIN, 2000, p. 279).

4 Esta “ultrapassagem do real” foi apresentada sob distintas perspectivas na crítica literária, a exemplo do “maravilhoso” ou do “fantástico” como analisado por autores como Vladimir Propp e Todorov. Face aos limites para apresentação desta comunicação, não há condições para aprofundamento desta refinada discussão conceitual.

5 Assim, os discursos espirituais diferem das enunciações catequéticas ou homiléticas por não se aterem unicamente à interpretação humana sobre um Sentido revelado, bem como não se confundem com os relatos hagiográficos, por não necessariamente privilegiarem uma exaltação do exemplar, a ser imitado. Em paralelo, é possível aproximar os “escritos espirituais” a uma tradição de *lectio divina* (que porta uma de suas matrizes com os circecienses) que interligava a experiência, a leitura/escuta ao/do texto bíblico e a oração (CERTEAU, 1982, p. 147).

lou. “O Verbo se fez carne”. Primeira clivagem histórica, em relação às configurações religiosas. [Distingue-se] assim de uma tradição greco-romana que conduz o Espírito para o silêncio, designado por “inefável”. [...] Foi preciso um longo tempo e uma autonomia da Igreja, para que tomasse forma o paradoxo cristão de uma língua mística, o que ocorrerá apenas na Idade Média. [...] O discurso místico [...] se desenvolve em um campo epistemológico que lhe é estranho [na Idade Média, o teológico, e a partir dos tempos modernos, o científico], o que provocará seu declínio, juntamente com o mundo medieval. [...] A palavra, tão ligada às tradições religiosas, foi emudecida desde o século XVI, sendo denominada “fábula” [...] a mudança no estatuto epistemológico e cultural da palavra, vinculam-se às transformações no campo religioso, com a Reforma e sua relação com a Escritura e com a alfabetização. Impõe-se o primado do Livro (CERTEAU, 1982, p. 158; 16; 23).⁶

“Fabulosos” diante dos saberes científicos e teológico então hegemônicos, tais escritos espirituais, com toda sua pluralidade de estilos e abordagem, passaram então a mesclar-se a outros gêneros discursivos, como o epistolário ou os artigos editados em jornais e revistas, num contexto em que o púlpito cedia lugar à imprensa.⁷ Foi este, inclusive, o caso do texto publicado por Michel de Certeau na *Christus*.

Observe-se, todavia, que Certeau não se preocupou, em seu percurso biográfico-intelectual, a proceder uma classificação analítico-literária dos textos religiosos. Ele preferia considerar os escritos espirituais, particularmente os relatos místicos, como uma “ficção”, num entrecruzamento interdisciplinar de saberes literários, religiosos e históricos: “ficção, sob suas modalidades míticas, literárias, científicas ou metafóricas, é um discurso que dá forma [“*informe*”] ao real, sem qualquer pretensão de representá-lo ou de ser credenciado por ele” (CERTEAU, 2011, p. 48).⁸

Em termos metodológicos, para interpretar o artigo de 1959 de Michel de Certeau, previamente configurado como uma “escrita espiritual” ou, melhor ainda, como “ficção espiritual”, recorri a dois critérios de inteligibilidade provindos da espiritualidade inaciana – contemplação e ação, partindo do pressuposto de que tanto o autor fora formado neste carisma, como a revista tinha por intento divulgá-lo em estudos consistentes. E embora a concepção de discernimento não seja explicitada por Certeau como uma problemática crucial do artigo, sugiro, como hipótese, que Certeau nele estabeleça um vínculo entre a condição cristã e o reconhecimento do agir do Cristo na interioridade e na história, através de moções, de sinais e de anúncios, a serem decifrados. Desta forma, o discernimento emerge como uma maneira do fiel acolher, de um jeito muito próprio, a divindade em sua biografia:

“Onde te escondestes?”⁹ São seus amigos que falam assim, porque os demais não têm

⁶ Os trechos de Michel de Certeau indicados em francês nas referências bibliográficas desta comunicação, foram aqui por mim para o idioma português.

⁷ Há, portanto, uma grande flexibilidade analítica no recurso à categoria de gênero discursivo: “Em vez de tomar-se o gênero como uma entidade fechada, [...] o gênero apresenta uma junção instável de marcas, nunca plenamente conscientes, que orientam a leitura e a produção – sem que no entanto se presuma que as marcas orientadoras sejam as mesmas” (COSTA LIMA, 2002, p. 186). Ver também CANTARELLA, 2015.

⁸ Texto originalmente publicado em 1983.

⁹ Em nota, Certeau indica ter retirado esta expressão do *Cântico Espiritual*, estrofe 1, de São João da Cruz.

essa preocupação. Invisível a todos, o Cristo não se mostra mais ao longo de nossos caminhos. Onde então ele está, nas fábricas e nos escritórios de nossas cidades, nas nossas ruas e nas nossas estações? Onde ele aparece àqueles que rezam por ele? Eles o procuram porque eles o amam, mas nada do que eles fazem ou do que eles veem lhes permitem encontrá-lo (CERTEAU, 1959, p. 211).

Esta comunicação é promovida em desdobramento à reflexão já iniciada em 2017, no 30º Congresso Internacional da SOTER (BUARQUE, 2017), e se insere em um esforço investigativo coletivo, que vem sendo promovido pelo Grupo interinstitucional de pesquisa “Exercícios Espirituais, teologia e ciências humanas: apropriações criativas no século XX”. Para o biênio 2018-2019, este Grupo elencou como problemática a noção de discernimento pessoal e comunitário em intelectuais e/ou escritores do campo da espiritualidade, de perfil inaciano. Esta comunicação almeja contribuir com tal estudo, assumindo, portanto, um cunho interdisciplinar.

1. Contemplação

1.1. No âmbito da subjetividade

Para Certeau, a narrativa religiosa da Ascensão tematiza uma experiência subjetiva de extrema importância: o desejo de Deus, no contexto da impossibilidade humana de possuí-lo ou controlá-lo:¹⁰ “Sem dúvida, eles não sabiam ainda a que ponto seu desejo era neles sua presença [de Jesus]; lhes bastava que ele estivesse lá, e eles o seguiriam” (CERTEAU, 1959, p. 214).

Todavia, mostrou-se necessário, a esses discípulos, o suportar dos silêncios, a supressão da referência material do Cristo: “O fiel se reporta então, com nostalgia, à época feliz onde vivia em companhia de Jesus. Os apóstolos o viam; eles o escutavam; eles caminhavam seguindo-o e tomavam com ele as refeições. Eles foram entretanto, eles também, privados dele. O Senhor se foi” (CERTEAU, 1959, p. 211). Urgia-lhes, portanto, tomar uma difícil decisão: persistir no caminho ou desistir dele, face a esta ausência do aparente? “Com o seu desaparecimento [de Jesus], impôs-se uma escolha: eles seguirão ainda que ele lhes escape, ou eles se evadirão, porque eles não o alcançam mais? O aceitarão eles como ele é, ou eles preferirão o que eles compreendiam dele? Eles estão todos derrotados, e este espanto toma a forma de acolhida para uns e de rejeição para outros” (CERTEAU, 1959, p. 213).

Certeau então destaca que a decisão dos discípulos apoiou-se em uma profunda experiência subjetiva – a das moções, descrita por ele como a percepção ou não de Cristo no interior de si mesmo: “[...] quando se interrompem esses encontros de cada dia, o olhar descobre

¹⁰ Em outra passagem do artigo, Certeau afirma, no tocante à experiência subjetiva da Ascensão de Cristo: “Ela convida o amor a uma busca; ela faz da possessão um desejo” (CERTEAU, 1959, p. 214).

frequentemente a coabitação interior” (CERTEAU, 1959, p. 216) e “Esta comunhão viva o[s] une mais profundamente do que não poderia ainda ocorrer quando os discípulos, pela primeira vez, viram Jesus vir a eles” (CERTEAU, 1959, p. 218). Tal percepção, ao ocorrer, não deixa de provocar surpresa: “Sua incompreensão [dos discípulos] é um tempo segundo em relação ao amor que suscitou sua presença” (CERTEAU, 1959, p. 213). Mas a conturbação é seguida pelo contentamento:

[...] quando essa partida tantas vezes anunciada se mostra definitiva, os apóstolos são menos atingidos pelo estupor do que pela alegria. Depois que Jesus foi levado a seus olhos, desaparecendo na Nuvem que lhes manifestava o mistério divino, eles retornam a Jerusalém para louvar a Deus, “muito felizes”, o coração dilatado pela ação de graças. Alegria aparentemente inexplicável. Mas sua confiança nele, purificada por tantos espantos, os tinha tornado como descentrados de si mesmos e os configurado à sua pessoa (CERTEAU, 1959, p. 214).

1.2. No âmbito da história

Contemplar, contudo, não se refere apenas à dimensão subjetiva, alargando-se também pelos campos social e político: “Ele não pode ser encontrado a não ser ali, na casa onde ele instala seus servidores, e não no país longínquo para onde ele partira” (CERTEAU, 1959, p. 217). Nesta inserção “no mundo”, a noção de tempo ganha particular relevância, pois ela associa-se, numa cultura moderna, já emergente mesmo na época de santo Inácio (século XVI), à noção de humano como agente ou co-participante da construção do real. Há uma tríplice temporalidade mencionada por Certeau em seu artigo: 1) a referente à chamada “vida pública de Jesus”, com componentes de linearidade, mas sobretudo de figuração projetiva da tradição profética e messiânica do judaísmo; 2) a processual-sistêmica, preenchida pela comunidade eclesial pós-Ascensão:¹¹ “há este período de labor, que prepara sua vinda e que trabalha do desejo de sua presença face a face”; 3) a parusia, na expectativa do retorno de Jesus: “Entre sua Ascensão e a Parusia, se desdobra uma história, ao curso da qual nós não devemos procurar o céu, para onde ele alçou-se além de nós, mas a terra, onde ele permanece” (CERTEAU, 1959, p. 217).

Indiscutivelmente, o tempo processual-sistêmico é pleno contradições e obscuridades; nele, a presença de Jesus manifesta-se, de maneira velada e ambígua, através de sinais, os quais, assim, apresentam-se dotados de fundamental importância para a decisão a ser tomada pelo cristão: “[...] o desejo que a conduz para ele é o sinal mais verdadeiro dessa presença sempre procurada” (CERTEAU, 1959, p. 219)

De que tratam tais sinais, segundo Certeau? Eles indicam, sobretudo, a incidência de

¹¹ Segundo Certeau, é a “comunidade que irá, com efeito, preencher o tempo que separa a partida de Jesus de seu retorno” (CERTEAU, 1959, p. 216).

uma alteridade (divina, no caso), que se põe em relação com o humano. Daí seu caráter paradoxal, que tanto revela como oculta tal alteridade: “Ele nos “habita”, literalmente, qualquer que seja a vida em comum escondida nesse trabalho obscuro” (CERTEAU, 1959, p. 216)

2. Ação

2.1. Apostolado

A contemplação das moções subjetivas e dos sinais da história não é uma atitude passiva, pelo contrário – ela se vê acompanhada por um implicar-se no Mistério, e não apenas experimentá-lo: “A caridade não é uma ordem vinda do exterior, mas a continuação da sua, da vida que permanecerá para sempre neles, porque ela é sua própria vida. Ela nasce dessas profundezas que ele habita e onde permanece presente sua lembrança. [...]” (CERTEAU, 1959, p. 217)

Em paralelo, a extensão sócio-geográfica dessa implicação do contemplar “o Senhor” abarca toda a humanidade: “E quando eles o interpelam em seu Mistério, eles invocam o Cristo que tem, por sua Ascensão, o poder de fazer transparecer em todo o corpo de sua humanidade a eclosão de sua onipresença” (CERTEAU, 1959, p. 218).

Uma expressão particular desse apostolado encontra-se na vivência eclesial comunitária, entendida como específica modalidade de partilha:

Para quem o procura, o Cristo se acha lá, em Espírito, na meditação que porta sua lembrança, na caridade que continua seu amor, nas festas que retêm os mistérios de Jesus e congregam a Igreja. Lá, ele se dá misteriosamente a ver na contemplação, a tocar em seu sacramento, e a encontrar em seus irmãos. Uma adesão espiritual, que a linguagem humana não sabe nominar, traz àqueles que o procuram a luz de sua presença. (CERTEAU, 1959, p. 218).

Mas uma terceira expressão de apostolado, também singular, encontra-se, para Certeau, nas práticas de interpretação da linguagem, de escrita, de produção de saber. Afinal, o agir e o falar de Jesus mostram-se em profunda afinidade:

Em Jesus, a maneira de se manifestar não pode ser exterior à qual ele se manifesta. Ele é, em si mesmo, aquele que revela e aquele que é revelado, o “caminho” e a “verdade”. Uma conduta tão constante não é apenas de sua parte um procedimento para chamar a atenção de seus irmãos ou para elevar sua fé; ela se atém a princípio ao que ele é; ela é a realidade mesma de seu Mistério (CERTEAU, 1959, p. 213).

Mas, em seu dizer, a linguagem de Jesus tanto desvela como encobre: “nos longos

diálogos que são João nos reporta, ele intriga aqueles que ele seduz; ele se declara, mas em paradoxos que vão sempre mais além das ideias de seus ouvintes; ele se oculta, mesmo na linguagem na qual ele se afirma” (CERTEAU, 1959, p. 213). E dos ditos de Jesus aos dizeres dos discípulos (como a prece, o testemunho, a profissão de fé etc.), perdura a experiência do Mistério, da linguagem torna-se também sinal: “A memória convoca constantemente os discípulos à imitação do que ele fez por ele, e sua caridade mútua repete neles o gesto de seu amor. [...] A meditação de sua vida e a caridade fraterna concorrem assim para o testemunho que a comunidade dá de si” (CERTEAU, 1959, p. 217).

Registre-se, enfim, pondera Certeau, que todo esse labor em prol de um encontro com a alteridade divina, em seu perpasso por moções, sinais e partilhas, nunca é concluído:

Sempre encontrado, ele não cessa de ser procurado. Aqueles instigados por sua caridade e atraídos por sua lembrança, continuam a indagar-lhe: “Onde tu estás escondido?” Mas eles sabem que eles o escondem neles mesmos. Sua presença é limitada ainda pelo sono que fecha seus olhos à sua lembrança e que obscurece neles as inspirações de sua caridade (CERTEAU, 1959, p. 218).

Conclusão

Pode-se, então buscar sistematizar o sentido de “discernimento” nas entrelinhas do texto de Michel de Certeau. Considero que, no artigo aqui analisado, o discernimento integra uma experiência de fé, ou seja, requer uma relação de confiança na presença de Cristo, ainda que este pareça “ausente”: Para o cristão, esta é a “experiência interior do mistério. Por conseguinte, em seus discípulos (em nós, como em seus primeiros companheiros) a dificuldade que temos em compreender esse incessante desaparecimento do Senhor não é exterior à fé, como o seriam as [dificuldades] preliminares. Ela é o meio pelo qual se exprime nossa confiança nele” (CERTEAU, 1959, p. 213-214).

Um segundo aspecto do sentido de “discernimento” neste artigo de Certeau é a dimensão operatória da existência que ele comporta, a partir dessa relação com a alteridade divina: “Entre nós, a presença de um outro não se mede por sua proximidade física, mas pela transformação que ele opera e que abre em nós profundezas há muito tempo insuspeitas” (CERTEAU, 1959, p. 215). Assim, se a história se mostra enigmática, justamente por comportar um caráter de Mistério face à incidência dessa alteridade (desvelada/recoberta em moções, sinais, linguagens), ela, simultaneamente, é aberta, dinâmica, continuamente passível de ser recriada. O sentido da história, para Michel de Certeau, situa-se na prática desse reconhecimento do “Outro” em si, ou seja, na composição de uma trajetória compartilhada, ainda que permanentemente inconclusa.

Por fim, considero que Certeau, na escrita deste artigo, tenha assumido um duplo e concomitante lugar de fala: o de intérprete do texto bíblico, à luz do carisma inaciano, com toda sua formação filosófico-teológica (um teórico), e o de autor de um “discurso” ou “ficção espiritual”, alinhando-se, neste aspecto, com os vários místicos inacianos que admirava e se dedicou a estudar, como também afirmado por alguns de seus biógrafos:

É nesse aspecto que afirmo que os textos que Michel de Certeau escreve sobre a mística, suas análises, implicam em uma dimensão profundamente “autoral”, no sentido de que em seus textos aparece não somente uma grande epistemologia e análise hermenêutica da mística, enquanto “objeto de pesquisa”, mas aparece muito da própria vida e “estilo místico” de produção textual desse autor (REIS, 2015, p. 1314).

Justamente por isso, vários elementos associados ao discernimento cristão vão perdurar em análises mais teóricas de Certeau sobre os escritos místicos e mesmo sobre a teoria da história.

Referências

BAKHTIN, Mikhail M. Os gêneros do discurso. In: _____. *Estética da Criação Verbal*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BUARQUE, Virgínia. A espiritualidade nos primeiros escritos de Michel de Certeau: os sinais da história, o engajamento socioeclesial, a intersubjetiva perda de si. Fórum Temático 5 - Práticas religiosas, imagens de Deus e fé cristã. In: *Anais do 30º Congresso Internacional da SOTER: “Religiões em Reforma: 500 anos depois”*. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 10 a 13 de julho de 2017, Belo Horizonte, MG.

CERTEAU, Michel de. L'Ascension. *Christus*, n. 22, 211-220, 1959.

_____. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. *La Fable Mystique, 1*. Paris: Gallimard, 1982.

_____. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

COSTA LIMA, Luiz. A questão dos gêneros. In: _____. (Org.). *Teoria da literatura em suas fontes*. V. I. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

DOSSE, François. *Michel de Certeau, le marcheur blessé*. Paris: La Découverte, 2002.

REIS, Gustavo Soldati. As tramas heterológicas: trajetórias místicas em Michel de Certeau. *Anais do V Congresso da ANPTECRE “Religião, Direitos Humanos e Laicidade”*. 2015. Disponível em: <file:///C:/Users/Dell/Downloads/5anptecre-15504%20(7).pdf>. Acesso em: 24 jun. 2018.

RODRIGUES, Rosângela Hammes. Análise de gêneros do discurso na teoria bakhtiniana: algumas questões teóricas e metodológicas. *Linguagem em (Dis)curso*, Tubarão, v. 4, n. 2, p. 415-440, jan./jun. 2004.

O lugar do outro: Michel de Certeau e o acontecimento cristão.

Larissa de Assis Pimenta Rodrigues¹

RESUMO

Este estudo de perfil interdisciplinar analisa casos em que o sujeito que se vê diante de uma crise individual ou sócio-cultural, e que se defronta, portanto, com uma alteridade que o desestabiliza profundamente, tencionando todos os seus significados e valores. Esse desequilíbrio produz uma sensação de ausência, de padecimento do sujeito. Por isso a busca principal desta pesquisa, que se dá por uma interlocução entre a história política, psicanálise e mística, é compreender os encontros e divergências entre esses domínios a respeito desses momentos de profundo abalo diante do Outro. Para isso, a pesquisa analisa casos estudados por Michel de Certeau, nos quais os sujeitos se vêem diante de um Outro aterrador, que muitas vezes lhe altera/aniquila, e subjuga. Analisamos aqui o caso de Jeanne des Anges (Século XVII), Madre superiora de um convento da Vila de Loudun, na França. Nesses fenômenos de Possessão, conceito este do próprio Certeau, o indivíduo é destituído de sua identidade por uma força ou ordem maior que ele. Percebe-se que são imprescindíveis o domínio historiográfico (com a dimensão biográfica, a memória do sujeito e sociocultural da época), o domínio psicanalítico que investiga as predisposições afetivas do personagem, e isso tudo é indissociável do estudo do imaginário cristão, com as simbologias de deus, do bem e do mal, criadas por eles, que são próprias do cristianismo.

Palavras-chave: Possessão. Alteridade. Imaginário cristão. De Certeau

Introdução

Compreendemos que a escrita historiográfica comporta uma desafiadora possibilidade de diálogo interdisciplinar. Nessa comunicação e na minha pesquisa do mestrado, procuro aprofundar tal possibilidade no tocante a seu entrecruzamento com a psicanálise e o imaginário religioso do cristianismo. Para tanto, tenho como temática e as experiências de possessão interpretadas nos escritos de Michel de Certeau. E de que forma então ele define este conceito de Possessão?

Ruptura da identidade caracterizada pela presença de dois ou mais estados de personalidade distintos, descrita em algumas culturas como uma experiência de possessão. A ruptura na identidade envolve descontinuidade acentuada no senso de si mesmo e de domínio das próprias ações, acompanhada por alterações relacionadas no afeto, no comportamento, na consciência, na memória, na percepção, na cognição e/ou no funcionamento sensório-motor (COSTA, 2017, p. 185).

¹Mestranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, com pesquisa financiada pela FAPEMIG. (apr.larissa@hotmail.com)

Neste sentido, quando dentro de uma crise, a ameaçadora e angustiante desinstalação vivida pelos sujeitos quando uma mudança (ou seja, uma alteridade) emerge em seu cotidiano, é muitas vezes reconhecida como uma “possessão” - termo de cunho religioso, mas que não necessariamente se atém a este campo de experiência, podendo ser reportado a outras tantas modalidades do perceber-se envolto em uma estranheza inominável e, em desdobramento, tida como maléfica.

1. “O Estranho circula entre nós”

Adota-se, aqui então uma metodologia investigativa de caráter teórico-conceitual, inspirada nos procedimentos empreendidos pelo próprio Certeau, que se via incitado por uma indagação fundamental: “Eu gostaria [...] de tentar analisar uma questão [...] Existe um “discurso do outro” na possessão?” (CERTEAU, 1982, p. 245).

É justamente pelo viés da alteridade cultural que grande parte dos estudos historiográficos procederá à leitura de Michel de Certeau. Dessa maneira, para Certeau, o *Estranho* circula cotidianamente entre nós, mas é através de uma crise que essa alteridade tem maior ocasião para manifestar-se, sair do “sub-solo” cultural e instaurar novas modalidades de relações sociais, ainda que concorrenciais e não hegemônicas perante as anteriores. Essa revelação do novo quebra as cercas e abre brechas para uma nova ordem.

No Ocidente, esses levantes de bruxaria e de possessões, tais como os do fim do século XVI e início do XVII, designavam uma grande ruptura, dentro de uma civilização religiosa. Dessa forma, a vida perdia seus sentidos sólidos e surgiam nuances estranhas e *soluções provisórias*, entre as quais, as aparições do diabo. O discurso da possessão,

[...] ao mesmo tempo em que revela algo que já existia, faz emergir algo diferente e novo. O discurso da possessão engloba uma diversidade de elementos vindos do passado; mas há também uma singularidade que orienta esses elementos, os condiciona ao feitiço inicial, e se torna a linguagem do indizível. Metáfora da confusão, o fenômeno da possessão em Loudun pode ser considerado como um “precipitador” no sentido químico da palavra (algo que possibilita uma reconfiguração dos elementos), deslocando os conflitos de seus verdadeiros focos (a luta entre o poder religioso e o poder leigo, entre as formas míticas de conhecimento e a racionalidade nascente), e paradoxalmente, com isso facilitando tomadas de posição no sentido de uma futura saída (Maria Inês BITTENCOURT, s. d.).

2. O caso de Jeanne des Ânges

A experiência de possessão que inicialmente ocupou Michel de Certeau foi aquela ocorrida na cidade francesa de Loudun, no século XVII. Pesquisando sobre ela, Certeau produziu dois textos basilares, tomados aqui como fontes prioritárias: o livro *La possession de Loudun*, editado em 1970, e o texto “A linguagem alterada: a palavra da possuída”, publicada na coletânea *A Escrita da História*, originalmente lançado na França em 1975. Certeau também menciona esta possessão em capítulos dedicados ao jesuíta Surin em *La Fable Mystique, 1*, coletânea publicada em 1982.

E o que ocorreu exatamente em Loudun? Esta vila passava por um processo intimidante de estrangulamento de sua identidade: as vilas ao redor já apresentavam fortemente os efeitos da Reforma, deixando Loudun como sendo uma comunidade ilhada entre várias de população majoritariamente protestante. Além disso nesse período ocorria um grande crescimento da ciência, o mundo assistia ao avanço do método cartesiano, e tudo isso colocava os paradigmas católicos e a visão de mundo pregada pela Igreja em crise profunda, e os membros da Igreja não deixaram de perceber e se afetar com a aparente ruína de seu velho mundo.

Além disso, por volta de 1632, após uma onda de Peste em Loudun que dizimou grande parte da população, um grupo de freiras ursulinas começa a manifestar sinais de possessão. Elas mesmas se diziam “enfeitiçadas”, indicando como feiticeiro o padre Urbain Grandier. Ocorre que a madre superiora das ursulinas, Jeanne des Anges, foi indicada como a principal receptora dos demônios, e os religiosos que analisavam o caso concluíram que os exorcismos deviam se direcionar especialmente a ela, e em desdobramento as outras irmãs também se curariam. Daí ser importante reconstituir, ainda que sinteticamente, a trajetória de Jeanne até a possessão.

2.1 Uma breve biografia de Jeanne

Ainda muito pequena, Jeanne sofreu uma queda abrupta que a deixou com o corpo um pouco torcido. Assim, seus pais decidiram interná-la em um convento na esperança de que a vida devota a Deus a compensaria desse mal. Então com quatro ou cinco anos, ela foi enviada para viver com sua tia beneditina, na abadia real de Todos os Santos. Com o falecimento dessa tia, uma outra parente, também beneditina, tornou-se responsável por ela, mas passou a tratá-la com muito maior severidade. Tal conduta não deixou de causar sofrimento a Jeanne, que já manifestava desmaios e visões (CERTEAU, 2000,).

Enquanto seu pai não deixava de visitá-la, sua mãe, preocupava-se em escondê-la, por conta de sua malformação física. Isso causava novos padecimentos a Jeanne. Depois de uma tentativa frustrada de ter um pretendente, ela ingressou em 1622, no mosteiro das ursulinas,

em Poitiers. Em 1625, La Roche-posay, bispo de Poitiers, apoiou a construção de um convento em Loudun para as ursulinas, que ali se instalaram em 1627. Foi ali, neste convento que ela ajudou a fundar, que Jeanne des Anges passou a apresentar manifestações tidas como possessão demoníaca:

[...] a Madre superiora, Joana dos Anjos, testemunhou seguidas aparições noturnas do fantasma do seu confessor, falecido poucas semanas antes. Dias depois, a figura do confessor foi substituída por um homem de costas, também surgindo no escuro. Logo, porém, a estranheza passou a se manifestar em plena luz do dia e foi se tornando cada vez mais precisa, sob a forma de perfumes de flores e de fenômenos localizados no próprio corpo de Madre Joana e logo também de outras freiras, que começaram a apresentar contorções, variações bizarras na modulação das vozes, estranhas expressões faciais, tudo pontuado por gritos assustadores. [...] os odores [...] são logo substituídos pela linguagem verbal [...] diversificad[a] em nomes próprios bizarros [de demônios] como Astaroth, Zabulon, Nephtalon, Achad, Allix, Uriel, etc. [...] elas [as religiosas] assumem vozes e papéis correspondentes a cada um deles, segundo uma tradição de longa data estabelecida no imaginário popular. Em poucos dias de conversa com o diabo que habita o corpo de Madre Joana, os exorcistas conseguem extrair uma revelação: o pároco de uma igreja da cidade, chamado Urbain Grandier, é explicitamente denunciado como autor do feitiço que colocou o[s] demônio[s] no corpo das possuídas. (Maria Ines BITTENCOURT).

2.2 O Processo de cura de Jeanne

Jeanne fora atendida por diversos exorcistas, sempre em espetáculos públicos constrangedores e dolorosos. Ela também foi examinada e posta aos cuidados de médicos, que assim como os exorcistas não obtiveram sucesso com o tratamento empregado. Mas Então o Padre Jesuíta Jean Joseph Surin foi chamado a Loudun para mais uma tentativa. Este usava de um método novo, em que ouvia a paciente, rezava junto com ela, sempre em particular, e deixava as vozes dela falarem, e as escutava. Com isso Jeanne começou finalmente a apresentar melhoras. Contudo, tempo depois, quando o Padre Surin já pensava ter terminado seu trabalho, Jeanne voltou a mostrar-se doente. Em fevereiro de 1637, foi submetida a novos exorcismos, promovidos pelo padre Ressès, ao mesmo tempo em que era diagnosticada com forte congestão pulmonar. Desde então parecia agonizar.

Algo de surpreendente, porém, inicia-se: Ela declara ter tido visões celestiais, como a de seu anjo da guarda e de São José, que lhe teriam pousado a mão sobre o lado direito de seu corpo, onde sentia grandes dores, realizando um tipo de unção. Ela diz que então passou a se sentir bem, com seu corpo curado. Dois dias depois, observou, que no lugar da unção, onde o bálsamo divino teria sido derramado (que já havia sido lavado), exalava ainda um aroma

admirável (*Ibidem*).

Não obstante, um último demônio, Béhémoth, resistia, afirmando que somente deixaria Jeanne sob a autoridade do padre Surin. Então,

Em 15 de outubro, dia dedicado a Santa Teresa, Surin celebrava a missa [...]. No momento em que distribuía a comunhão à Madre, [...] sem ter dado nenhuma ordenação ao demônio, e dizendo “Corpus Domini nostri Jesu Christi”, a madre entrou em uma poderosa contorção, dobrando a coluna para trás, com expressão facial aterrorizante com a presença do demônio, torcendo sua mão esquerda com a palma virada para cima. O padre viu aparecerem então os nomes de Maria e José em um belíssimo vermelho e o de Jesus tão claramente como ele nunca viu antes. [...] Subitamente, a madre saiu de sua contorção, o demônio a deixou e ela retornou a sua posição de joelhos, de volta seu estado normal. Ela recebeu o corpo de Nosso Senhor, que tomou o lugar do demônio. E desde então, pelo resto de sua vida, ela não sentiu mais nenhuma presença demoníaca. (CERTEAU, 2000, P.216)

Como, então, interpretar essa alteridade maligna, que Jeanne enunciava em sua potência aniquiladora, bem como sua superação? O que existia como destruidor e deixou de assim operar? Segundo a pesquisadora Virgínia Buarque, Certeau destaca, através desse episódio de possessão, eclosões da “crise cultural de uma sociedade que vivenciou sucessivos esfacelamentos de seus sistemas de sentido, com a transposição da cosmologia religiosa à razão política de Estado, da orbe conhecida às terras americanas e, mais ainda, ao universo infinito, das tradições milenares às novas tecnologias de produção, circulação e acumulação de capital” (BUARQUE, 2016). Assim,

Certeau, fiel a sua formação de linguista e psicanalista, nos leva a percorrer esta linguagem [da possessão] como sendo uma expressão do indizível da crise. Na impossibilidade de expressar coerentemente o intolerável, a linguagem é dominada pelo imaginário diabólico que se caracteriza justamente pela fragmentação, a dispersão, o escorregadio e a confusão. [...] diz Certeau: o que as caretas, as contorções, os gritos e as emoções indecentes das possuídas expressam é a descoberta de um novo mundo, onde os sentidos e os gestos contraditórios se opõem a qualquer forma de apreensão unificadora do mundo, seja no modo religioso, seja no modo da racionalidade nascente. (Maria Inês BITTENCOURT).

Conclusão

Portanto, Segundo Certeau, Jeanne, ao dizer seu “mal” nos exorcismos e nos relatos que escrevia, não constituía uma nova “ordem”, um outro lugar “próprio”, em oposição aos limites em que se via encerrada. A possessão não funda uma nova identidade, ela opera cindindo as antigas representações e instaura um vácuo de sentido:

Pelo fato de a palavra da possuída representar um limite não se pode concluir que este limite tenha a mesma estrutura discursiva que o saber demonológico [provindo da teologia] ou médico. [...] Trata-se de uma relação do discurso (demonológico, médico, histórico etc.), com uma transgressão que não é discurso. [...] Não existe, rigorosamente falando, um discurso do outro, mas uma alteração do mesmo. Sem dúvida, este é o alcance diabólico daquele que se manifesta na possessão” (CERTEAU, 1982, p. 247; 263).

Tal interpretação é ratificada por Lauri Emilio Wirth,

À linguagem da possessão falta um lugar próprio. Ela depende do lugar instituído, mas se coloca fora do texto deste lugar, seja ele representado pela religião tradicional ou pela medicina. Fundamental, portanto, não é o conteúdo da linguagem possessiva, mas sua função dentro de um sistema de comunicação instituído, ou seja, sua transgressão. Neste sentido, a possessão é um *modus loquendi*, uma maneira de falar. Não enuncia um novo conteúdo, mas brinca com o discurso dominante e assim foge de suas estratégias classificatórias e disciplinadoras. (WIRTH, 2016, p. 280)

Em suma, a linguagem possessiva não revela algo coerente novo, ela só faz desestabilizar os discursos vigentes, corroer sutilmente seus fundamentos. Dessa forma se inverte a relação entre o exorcista e as freiras possuídas, essas agora sujeitos, que questionam, interrogam, provocam. Antes seria uma simples função do exorcista de religar o fio rompido entre o além e o aquém, e assim assegurar o poder da igreja sobre a verdade. Mas agora, em meio a tamanha turbulência ideológica, a relação se torna uma via de mão dupla, a simplicidade e segurança da prática religiosa se perde, se tornando muito mais complexa, onde é inevitável realizar também a escuta da fala das freiras. Através dessa escuta, o estranhamento do Outro pode se transformar em um reconhecimento da transgressão do discurso que vem ocorrendo, e com isso a identificação da “Alteridade” que circula entre nós.

Referências

BITTENCOURT, Maria Inês Garcia de Freitas. *A ruptura da Modernidade: Michel de Certeau e o diabo em Loudun*. Disponível em: <<http://pipa.psc.br/artigos/ruptura-da-modernidade/>>. Acesso em 29 mar. 2018.

BUARQUE, Virgínia. A teologia em escritos de Michel de Certeau: vislumbrando Deus no contemporâneo. *ANAIS do VI Congresso da ANPTECRE*. 2017. p. 863-870. Disponível em: <http://www.anptecre.org.br/index.php?pagina=grupo_noticia&tela=10&vw=327>. Acesso em 29 mar. 2018.

_____. *Surin e o encontro com o “pobre”*. Roda de Leitura *A Fábula Mística I* de Michel de Certeau. Centro Loyola de Belo Horizonte, 3 set. 2016. Mimeo.

- CERTEAU, Michel de. *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana, 1998.
- _____. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- _____. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- _____. *La Possession de Loudun*. Paris, Julliard, 1970.
- _____. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues da. Uma história de possessões demoníacas em Loudun. uma análise da obra de Michel de Certeau sobre um fato político-religioso. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 11, n. 20, p. 184-195, jul/dez, 2017.
- DE MORI, Geraldo; BUARQUE, Virgínia. Corpos ditos pelo outro: uma leitura de Michel de Certeau. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1538-1564, out./dez. 2016.
- MIRANDA JUNIOR, R. F. *Estratégias do tempo e discurso narrativo: relações entre história e psicanálise em Michel de Certeau*. 2017. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- WIRTH, Lauri Emilio. Religião entre o instituído e as vivências votidianas: chaves de leitura a partir de Michel de Certeau e Veena Das. *Caminhos*, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 275-290, jan./jun. 2016.

Resistência cristã em torno da espiritualidade em um deus libertador: O caso do XI Encontro Intereclesial de CEBs em Ipatinga/MG

Rafael Bruno Ferreira¹

Júlio César Santos²

RESUMO

Esta comunicação apresenta a confirmação da espiritualidade libertadora das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), quando reunidas para seu XI Encontro Intereclesial, realizado entre 19 e 23 de julho de 2005, na cidade de Ipatinga/MG. Iniciaremos nossa comunicação apresentando a origem histórica das CEBs e sua forte conotação sócio-política, devido à ligação com a Teologia da Libertação. Salientaremos que as CEBs, ao focar na imagem de um Deus Libertador, conseguiram criar uma espiritualidade que sabe fazer a ponte do devocional ao político. Baseado no teólogo brasileiro João Batista Libanio, veremos que as CEBs, com o intuito de fortalecer a práxis libertadora, promovem de tempos em tempos os chamados Intereclesiais. A Diocese de Itabira-Coronel Fabriciano, por meio de sua região pastoral III, com um passado fortemente marcado pelas CEBs, sediou o XI Encontro Intereclesial. Neste evento, em que se ressoou o clamor das CEBs por uma espiritualidade libertadora, como nos outros que aconteceram posteriormente, percebemos uma forte resistência de setores conservadores que buscavam se reafirmar em uma imagem de Deus mais devocional, dissociando a fé da vida/política. Mostraremos que a própria Diocese de Itabira-Fabriciano demonstrou acolhida e resistência em relação ao evento das CEBs. No entanto, por meio dos materiais trabalhados no XI Encontro Intereclesial, veremos que as CEBs buscaram reafirmar a sua resistência intra e extra eclesial em torno da imagem de um Deus Libertador.

Palavras-chave: Teologia da Libertação; Comunidades Eclesiais de Base; Deus Libertador; XI Intereclesial.

1. Espiritualidade em um deus libertador

A imagem de Deus que foi sendo construída para a geração que nasceu na América Latina em meados dos anos sessenta foi a de um Deus que se fazia mais próximo das realidades que afligiam grande parte da população. Em muitos contextos latino-americano, em que os militares usurpavam o poder na justificativa de defender a nação contra o grande mal do comunismo, o grito de liberdade era latente na boca de muitas pessoas que buscaram

¹Pós-graduando *lato sensu* em Ciência da Religião, pela Universidade Cândido Mendes (UCAM). rafaelbrunoferreira@yahoo.com.br

² Pós-graduado *lato sensu* em História da Arte Sacra, pela Faculdade Dom Luciano Mendes de Almeida (FAM). jc.santoshis@gmail.com

colocar-se ao lado dos necessitados. Muitos destes gritos foram dados por religiosos e religiosas, padres e bispos que, mesmo não sendo lesados diretamente pelo poder militar que se estabelecia, tinha como motivação as razões espirituais e morais para lutar ao lado dos desfavorecidos (LÖWY, 2000, p.58). O colocar-se destas lideranças religiosas ao lado dos empobrecidos começou a dar uma marca diferenciada na teologia na América Latina, que ficou conhecida como Teologia da Libertação.

A Teologia da Libertação, buscando dar credibilidade bíblica ao seu discurso, resgatou a imagem de Deus Libertador relatada no livro do Êxodo. Em tal livro, Deus se compadece de Israel feito escravo no Egito. Por meio de Moisés, um legítimo israelita criado com todas as regalias da corte faraônica, Deus inicia um processo de libertação das terras do Egito rumo à Terra Prometida. A liberdade é a condição prévia para a criação de Israel e início da salvação. Por isso os israelitas honram a teologia de libertação que Deus iniciou no Êxodo até os dias atuais (LAPIDE, 1987, p. 54). Milton Schwantes, em *O Êxodo como evento exemplar* (1988) destaca que “o Êxodo é um paradigma. Faz as vezes de; é um exemplo. Assemelha-se a uma lâmpada. Ilumina toda a história bíblica. Aparece como sua veia principal.[...] Constituiu-se, pois, experiência básica no núcleo do povo de Deus” (SCHWANTES, 1988, p. 9).

Por ser uma teologia cristã, a Teologia da Libertação construiu também a imagem evangélica de um Jesus Libertador. Em tal processo, foi necessário desconstruir a imagem de um Jesus parecida com a figura do opressor muita enraizada na prática devocional trazida pelos colonizadores. A evangelização do início da colonização (século XVI) focou mais na figura de um Jesus da Paixão ou da Glória. No Brasil, por exemplo, a teologia da Paixão foi especialmente difundida em meios populares, privilegiando quatro momentos pontuais: a flagelação no pretório de Pilatos, caracterizada na devoção ao Bom Jesus da Cana Verde; o caminho do Calvário, caracterizada na devoção ao Senhor dos Passos; a crucificação, caracterizada na devoção ao Senhor do Bonfim; e a morte e sepultamento, caracterizada na devoção ao Senhor Morto (Cf. AZZI, 1985, p.25).

Ao contrário de reduzir a vida de Jesus no momento de sua paixão ou na propagação da devoção ao Coração de Jesus ou ao Cristo Rei (século XIX) que representavam o fortalecimento de uma visão de romanização da Igreja, a Teologia da Libertação difundiu a imagem do Cristo Libertador. No entanto, “enquanto as outras devoções se implantaram através de imagens, templos e centros de devoções, a propagação do Cristo Libertador se fez sentir, principalmente, a nível popular, através de estudo e meditação da bíblia” (Cf. AZZI, 1986b,351). A Teologia da Libertação trouxe uma nova forma de ser Igreja, pela base, nas pequenas comunidades, nos pequenos grupos de partilha da Palavra, principalmente, da periferia. Esse tipo de comunidade encarnada na realidade buscava viver a experiência das primeiras comunidades reunidas em torno da palavra e da partilha do pão pelas casas (Cf. At 2, 42).

Por meio de estudos bíblicos feitos em mutirão, o momento crucial de Cristo foi sendo situado em um contexto histórico-político preciso. Olhando a prática de Jesus em torno de

uma religião totalmente burocratizada, de uma Palestina dominada pelo Império Romano o povo foi entendendo a morte de Jesus. Reunidos em torno da memória de Jesus Cristo que pregava a libertação, a liturgia das comunidades eclesiais de base passaram a ser recheadas pela luta por moradia, terra, trabalho e saúde. O Cristo crucificado era lembrado nas crianças, adolescentes e jovens que morriam todos os dias vítimas da violência. De acordo com Jon Sobrino, um dos pais da Teologia da Libertação, a Sagrada Escritura não deve ser vista como palavras ditas de um além a-histórico e, do mesmo modo, a Cruz não deve ser vista como um desígnio arbitrário de Deus, mas como consequência originária da encarnação em sua opção pelos desfavorecidos (SOBRINO, 1983, p.212).

Quando as comunidades eclesiais de base surgiram na década de sessenta, muitas delas eram experiências isoladas no interior das paróquias ou dioceses que as tomavam como prioridade pastoral. Apesar de muitos se colocarem contrários a este novo jeito de ver Deus, as comunidades de base prosseguem até os dias atuais, marcando presença nas conferências episcopais, mas não mais com hegemonia. No Brasil, como já evidenciado, estava se passando de uma imagem de um Deus distante, com um rosto completamente normatizado pela ótica europeia para uma imagem de um Deus mais próximo que se identificava e que alimentava a espiritualidade dos que sonham e lutam por libertação. Porém, nos últimos anos aconteceram retrocessos e há um desejo enorme de se voltar para a primeira imagem de Deus. No entanto, a resistência se faz e acontece é nas pequenas comunidades. Quando estas se reúnem, vemos que a semente ainda carrega seu potencial de germinar. Dentre estes encontros que mostram a resistência das comunidades de base, destacamos a seguir o XI Intereclesial, realizado em 2005 na cidade de Ipatinga.

2. XI intereclesial: espiritualidade libertadora

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) a partir do ano de 1975 iniciou o evento que ficou conhecido mundialmente como Intereclesial das CEBs. O intereclesial não assume o título de “encontro nacional” porque se quer valorizar a dinâmica inter-relacional. Nas palavras do padre Libanio, “são as Igrejas que se convidam mutuamente a reunir-se, sendo que uma delas assume a responsabilidade da coordenação geral” (LIBANIO, 1981, p.283). Como a iniciativa para tal evento partiu do bispo da Arquidiocese de Vitória, no estado do Espírito Santo, o primeiro Intereclesial aconteceu em seu território diocesano. A partir de então, as CEBs começaram a articular os seus próximos eventos a fim de divulgarem a espiritualidade arraigada das primeiras comunidades cristãs e comprometidas com as questões sociais. Até o presente momento já foram realizados quatorze encontros, tendo uma diocese como acolhedora e organizadora de cada edição.

Os Intereclesiais ganharam força depois do IV Intereclesial que aconteceu em Itaici/

São Paulo, nos dias 20 a 24 de abril de 1981. Foi neste encontro que os participantes mineiros começaram a discutir a articulação das CEBs em Minas Gerais “e daí decidiu-se fazer, ainda naquele ano, um primeiro Encontro mineiro, em João Monlevade, devido à abertura dada pela diocese de Itabira/Cel. Fabriciano para o acolhimento deste Encontro de CEBs” (DORNELAS, 2003, p. 41). E, de fato, o primeiro encontro mineiro das Comunidades Eclesiais de Base aconteceu em setembro daquele ano na cidade de João Monlevade, tendo como tema “*Igreja, Povo que Caminha*”.

No intuito de melhor preparar o encontro mineiro, “várias cartas foram mandadas para os bispos, padres, agentes de pastoral e pessoas de base, mas somente o pessoal da base reagiu” (DORNELAS, 2003, p. 41). Neste momento, “o contato com os bispos era muito difícil. Desconfianças, falta de incentivo e indiferença pelos esforços empreendidos pelos participantes das CEBs foram a tônica desse momento” (DORNELAS, 2003, p. 41). Por ser o primeiro encontro, a participação superou as expectativas, esperava-se por 60 pessoas, mas se fizeram presentes 125 representantes, de quatorze dioceses. Este número foi uma expressão bem significativa para a caminhada das CEBs, “pois muitos dos participantes do Encontro queixavam-se de falta de apoio de padres, bispos e religiosos. Monte Carmelo [cidade] apresentou um exemplo muito ilustrativo: lá o pessoal das CEBs era proibido de comungar” (DORNELAS, 2003, p. 41). O único bispo que compareceu no evento foi Dom Lélis Lara, bispo da diocese local.

Passados vinte quatro anos do primeiro Encontro Mineiro de CEBs, a Diocese de Itabira-Coronel Fabriciano, na região pastoral III, com um passado fortemente marcado pelas CEBs, foi escolhida para sediar o XI Encontro Intereclesial. O evento aconteceu em Ipatinga/MG, de 19 a 23 de julho de 2005, com o tema: “*Espiritualidade Libertadora*”; e o lema: “*Seguir Jesus Cristo no compromisso com os excluídos*”. Segundo o Padre José Geraldo de Melo, da diocese de Itabira,

O tema escolhido foi oportuno, dado a importância do mesmo para a Igreja do Brasil. “Espiritualidade libertadora”, mais do que tema de um encontro das Comunidades Eclesiais de Base do Brasil, foi um repensar da Igreja do Brasil. Primeiro: falar de CEBs é falar da própria Igreja, chamada a ser “Comunidade de Comunidades”, organizada a partir da base, seja pela participação e protagonismo da base (leigos e leigas), seja pela presença dos mais pobres da sociedade (bairros periféricos). Segundo: a verdadeira espiritualidade vem de Jesus Cristo, o Profeta da Galileia, missionário itinerante do Reino de Deus no meio do seu povo, principalmente os mais pobres e sofridos, libertando-os dos males e opressões. A espiritualidade libertadora é a mesma de Jesus Cristo. Não se trata só de uma “espiritualidade que toca o âmbito social”, mas, uma espiritualidade encarnada, que se encarna no social. Por isto, a espiritualidade de todos seguidores de Jesus deve ser uma espiritualidade libertadora.

Dom Lélis Lara foi o bispo titular que acolheu o XI Intereclesial, mas, devido a sua renúncia em 22 de janeiro de 2003, quem assumiu a realização do encontro foi Dom Odilon

Guimarães Moreira, que o sucedeu em 30 de março do mesmo ano. Com a chegada de Dom Odilon não houve uma ruptura com o evento das CEBs. Conforme o depoimento do leigo Afonso Damasceno, os dois bispos “assumiram o compromisso de acolher o evento, desde que tal responsabilidade não se restringisse a eles, mas fosse compartilhado com a parcela do povo de Deus presente nas três regiões pastorais.”

Devido à dimensão do evento e das estruturas a diocese teve que se organizar distribuindo os trabalhos para as regiões pastorais que compõem a diocese: Regional I, sede em Itabira; Regional II, sede em João Monlevade; e Regional III, sede em Cel. Fabriciano. Conforme relatou Marinete, “a presença marcante dos três regionais com recursos materiais e humanos demonstrou o espírito de solidariedade e fraternidade na construção do Reino de Deus”. De acordo com o depoimento da Marleny, uma leiga engajada no regional III, devido as diferenças e pluralidade da diocese, as decisões eram sempre tomadas “com observação e prudência, [pois] a comissão foi formada com representantes dos três regionais no sentido de fortalecimento pastoral, trazendo sempre uma reflexão no que diz respeito à diversidade existente na diocese”. Padre Marco José, nos relata sobre alguns pontos:

Houve uma articulação com os três regionais que formam a Diocese. Depois uma comissão diocesana seguida de uma comissão ampliada com delegados do Leste II e por último com representações do nacional dos 17 Regionais que formam a CNBB. A excelente organização foi assegurada pela diocese de Itabira, tendo à frente a comissão central, com dom Odilon Moreira e padre Nelito Dornelas, e a colaboração de 2.000 voluntários em 14 áreas de serviço. As famílias das cidades de Ipatinga, Coronel Fabriciano e Timóteo garantiram em seus lares a hospedagem dos visitantes. As 13 mil refeições diárias são fruto da generosa doação das CEBs do Brasil.

Feito todos os preparativos, a realização do encontro baseou-se no método consagrado pelas CEBs, o “ver, julgar e agir” acrescido do celebrar: o ver, no primeiro dia; o julgar, no segundo dia; e o agir, no terceiro dia; e em todos os dias do encontro houve o celebrar. Os representantes delegados das CEBs participaram das plenárias, mini palestras e em grupos de reflexão, para valorizar cada experiência peculiar de cada um dos quatro mil participantes. Uma coisa que marcou profundamente o XI Intereclesial foi a divisão dos participantes em grupos chamados de locomotivas “com aproximadamente 700 pessoas cada uma que, por sua vez, foram subdivididos em grupos denominados Vagões, com cerca de 100 pessoas” (SEDOC, 2005, p. 103).

O XI Intereclesial foi um momento ímpar para reafirmar a espiritualidade libertadora das CEBs e foi um grande marco para a diocese de Itabira-Coronel Fabriciano, pois relembrou as suas origens datada da década de sessenta. No entanto, por causa da diversidade na compreensão eclesiológica, houve algumas resistências ao evento, seja a nível diocesano ou a nível nacional. Conforme o padre José Geraldo de Melo, “no decorrer do encontro, houve sim uma pequena resistência, principalmente por parte de alguns grupos de ‘outras espiri-

tualidades', sobretudo em relação a alguns grupos ligados à RCC". Padre Marco José também ressaltava que: "houve resistências de algumas lideranças leigas e religiosas, devido ao evento retomar um perfil de anúncios e denúncias exigindo de cada um uma nova postura eclesial encarnada no que tange o projeto do Reino". Segundo Dom Odilon Moreira, bispo emérito da diocese, ao relatar a resistência assim descreve: "sempre existe movimentos mais espirituais que, não falo assim reação provocativa, alta, direta; mas uma certa passividade diante do acontecimento. Durante o evento não houve uma manifestação externa, nada disso não, tranquilamente". Marleny, aponta que "em relação a atitude ou reações de resistência, do mesmo jeito que apareceram, elas foram sanadas".

Como relatado acima, em todos os dias do Intereclesial se repete a dinâmica celebrativa. As celebrações são compostas de cantos feitos pelos próprios integrantes das CEBs. Muitos destes cantos, por serem produzidos por pessoas ou para pessoas simples, falam de coisas do dia a dia, como é a ação do peneirar fubá. A celebração, ao fazer memória do sacrifício de Cristo, também recorda a vida de tantos mártires que se doaram na luta em favor dos excluídos. E, pelo fato do encontro ter a dimensão ecumênica e macro-ecumênica, faz-se notar vários líderes religiosos lado a lado em algumas ocasiões. Por fim, a informalidade dos ritos, as manifestações populares e culturais, a arte visual das faixas, cartazes e bandeiras, fazem com que o encontro seja realmente bem peculiar.

Padre Nivaldo, na época seminarista, relata que uma das peculiaridades da celebração de abertura foi a distribuição de pão de queijo para todos os participantes do encontro. Muitas pessoas que não estavam presentes neste momento, mas que escutavam de terceiros, confundiram àquela celebração de abertura com uma missa. No entanto, como relata o padre, os pães de queijo foram escolhidos para a partilha em comum de todos os credos e por ser uma comida tipicamente mineira.

Não foi missa, foi uma celebração ecumênica na qual se fez uma partilha de pão de queijo e, para aqueles que não estavam entendendo, disseram para os quatro cantos que havia acontecido uma missa e a eucaristia era pão de queijo, o que não é verdade. Foi uma celebração ecumênica e houve uma partilha de pães de queijo que é o tradicional de Minas Gerais. Os ministros da eucaristia, outras pessoas que poderiam fazer esta partilha não queriam distribuir. Outros não entenderam qual era a espiritualidade da celebração de abertura, então, houve assim muita crítica. O nosso bispo da época, dom Odilon, tinha muito medo do que a CNBB iria pensar da diocese dele. Ele tinha medo de ser cobrado e ser chamado atenção pela CNBB. Os que estavam na frente da liturgia pagaram um preço muito alto por causa dessa celebração e de outras celebrações que aconteceram também durante o evento.

A carta final dos bispos que participaram do evento e a avaliação da Ampliada Nacional sinalizaram negativamente a pouca presença da mídia católica na cobertura do Intereclesial, evidenciado que, de certa forma, os canais católicos preferem não dar imagem à espiritualidade libertadora da CEBs. A Comissão avaliativa também destacou a "ausência de

algumas paróquias por omissão dos padres; boicote da visita à penitenciária” (p. 8).

Conclusão

No decorrer deste percurso percebemos que, por mais que o evento seja avaliado como bem-sucedido, numa avaliação mais minuciosa, vamos notando as resistências internas e externas. Se o evento em si acabou sendo ocultado pela mídia católica, algumas pessoas buscaram mostrá-lo como um evento que “consagrou” pão de queijo na hora da missa. No entanto, para os quase quatro mil participantes de tal evento, o encontro foi momento de reafirmar a caminhada espiritual em um Deus que Libertou, liberta e continuará libertando o seu povo de tantas e tantas escravidões. Segundo Dom Odilon, na sua homilia proferida na missa de encerramento, fez uma prece especialmente para os bispos e padres reconhecerem as CEBs como verdadeiro tesouro ou pérola preciosa que faz parte da Igreja.

Referências

AMPLIADA NACIONAL. Data: 26 a 29 de Janeiro/2006. Local: Recanto das Mangueiras/ Cel. Fabriciano. Disponível no Arquivo Eclesiástico da Diocese de Itabira-Coronel Fabriciano.

AZZI, Riolando. A Teologia no Brasil. **História da teologia na América Latina**. São Paulo, Paulinas, 1985.

AZZI, Riolando. Do Bom Jesus sofredor ao Cristo libertador. Um aspecto da evolução da teologia e da espiritualidade católica no Brasil. **02 - Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, v.18, n.45, p. 215-233, mai./ago. 1986a.

AZZI, Riolando. Do Bom Jesus sofredor ao Cristo libertador. Um aspecto da evolução da teologia e da espiritualidade católica no Brasil (continuação). **02 - Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, v.18, n.46, p. 343-358, set./dez. 1986b.

DIOCESE DE ITABIRA-CORONEL FABRICIANO. **Mensagem dos bispos aos participantes do XI intereclesial das CEBs**. *Elo Diocesano* – Ano X, ago/2005, n 46, p. 7.

DORNELAS, Nelito. **CEBs, cuidando da vida entre o temor e a esperança**. Com-Texto Gráfica e Editora, 2003.

ENTREVISTA concedida via e-mail por padre José Geraldo de Melo a Júlio César Santos, em 12 jun. 2018.

ENTREVISTA concedida via WhatsApp por Afonso Cláudio Damasceno a Júlio César Santos,

em 13 jun. 2018.

ENTREVISTA concedida via e-mail por Marinete da Silva Morais a Júlio César Santos, em 29 jun. 2018.

ENTREVISTA concedida via e-mail por Marleny Gonçalves Bonifácio a Júlio César Santos, em 21 jun. 2018.

ENTREVISTA concedida via e-mail por padre Marco José Almeida a Júlio César Santos, em 12 jun. 2018.

ENTREVISTA concedida via WhatsApp por Dom Odilon Guimarães Moreira a Júlio César Santos, em 14 jun. 2018.

ENTREVISTA concedida via WhatsApp por padre Nivaldo de Souza Aranda a Júlio César Santos, em 20 jun. 2018.

LAPIDE, Pinchas. O Êxodo na Tradição Judaica. In: **Revista Concilium**. Êxodo: paradigma sempre atual. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1987.

LIBANIO, João Batista. Finalidade e significado dos Intereclesiais. In: CNBB. **Diálogo CNBB-CEBs**. Brasília, 1995.

LOWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SERVIÇO DE DOCUMENTAÇÃO. XI Intereclesial de CEBs. In: Carta às irmãs e aos irmãos do Brasil. **Revista SEDOC**. Julho-agosto de 2005. Editora Vozes, vol 38, n 311.

SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina**. Petrópolis, Vozes, 1983.

SOBRINO, Jon. **Jesus na América Latina**. São Paulo, Loyola, 1985.

SCHWANTES, Milton. O **êxodo** como evento exemplar. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis: Vozes, n.16, p. 9-18, 1988.

**FT 6 - Psicologia , Espiritualidade e
religiosidade –
Interfaces e perspectivas**



Coordenadores:

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 enfocar as possibilidades do diálogo entre psicologia e ciências da Religião.

A Noção de Deus em Crianças.

Elaine Franciny Santos Jardim¹

RESUMO

O objetivo deste trabalho foi explorar a concepção de Deus em crianças de sete e onze anos, como esta evolui durante o desenvolvimento e identificar as diferenças e semelhanças entre as crianças, nas referidas idades, em relação às suas concepções. Baseou-se no conceito de Piaget (1926/2005) que o conhecimento evolui progressivamente por meio de estruturas de raciocínio que se integram umas às outras através de estádios hierárquicos, enfocando o período operatório concreto, no qual o sujeito adquire uma ação interiorizada reversível. Considera-se que existe uma evolução na forma das crianças relatarem sobre Deus, sendo que no estágio operatório concreto, relatam Deus como um ser grande e poderoso cujo espírito está em toda parte. Participaram desta pesquisa dez crianças de 7 anos e dez de 11 anos de uma escola pública da rede estadual. O instrumento utilizado foi um desenho de Deus, realizado pela criança e uma entrevista sobre a concepção de Deus, a partir do desenho e de um roteiro semiestruturado, de acordo com o método clínico piagetiano. Para o tratamento dos dados foram reunidas as entrevistas gravadas e depois, comparadas as respostas, para a elaboração de categorias. Foi feita a organização das entrevistas de acordo com as categorias definidas.

Palavras-chave: Desenvolvimento; Deus; Método Clínico.

Introdução

Nas leituras dos livros de Piaget (1926/2005), mais precisamente “A Representação do Mundo na Criança”, deparamos e nos surpreendemos com a construção do conhecimento, e noções a ele relacionadas, como estudos sobre o animismo infantil, a consciência atribuída às coisas, o conceito de vida, o animismo espontâneo na criança, a origem dos astros celestes, das montanhas e da terra, entre outros. Com esta leitura começamos a nos questionar, assim como Piaget “[...] tem a criança como nós, a crença em um mundo real, e distingue ela essa crença das diversas ficções de sua brincadeira ou de sua imaginação?” (p.9). A partir dessas indagações, adicionamos outras: As crianças conseguem discernir Deus como sendo diferente de suas brincadeiras ou de sua imaginação? Como perceber a aquisição de um pensamento religioso entre as crianças?

A premissa piagetiana, de que o conhecimento evolui progressivamente por meio das estruturas de raciocínio que se integram umas às outras, em estágios hierárquicos, faz

¹Mestranda em Ciências da Religião pela PUC Minas. elainefranciny@gmail.com

considerar que há na criança um mecanismo adaptativo resultante da equilibrção entre assimilação e acomodação. Como assimilação se explica o ato de um indivíduo entrar em contato com o meio, o objeto de conhecimento, e retirar deste objeto informações, interpretando o mundo e, como acomodação, a modificação das estruturas mentais que darão conta das singularidades do objeto. Isso faz com que no decorrer do desenvolvimento cognitivo cada vez mais a organização assimilativa se torne rica e integrada também pela própria ampliação dos esquemas do sujeito. Assim, as crianças diferem em suas noções como também as constroem continuamente.

A partir desta ideia pode-se destacar que o pensamento infantil é o produto de uma reação apenas influenciada, mas não ditada, pela relação social da criança e seu entorno. Existem nas crenças infantis dois tipos influenciadores da concepção de mundo na criança: os pensamentos influenciados pelos adultos, mas não ditados e outros, pelo contrário, simplesmente impostos pela escola, pela família ou por uma conversa de adultos ouvidas pelas crianças. Estas palavras e conceitos parecem por um momento serem copiados por elas, mas, no entanto, são deformados e recriados, passando a ter um sentido diferente, com uma sintaxe e estilo originais (Piaget, 1926/2005).

Logo pressupõe-se que a criança não é um ser de pura imitação, mas um organismo que assimila o mundo a sua volta, segundo sua estrutura própria, sem descartar as influências que recebe e que podem ser significativas e originais. Nesse sentido, pretendeu-se, com esta pesquisa, buscar como as crianças constroem a noção de Deus. Seria esse conceito imposto socialmente, ou a criança o transformaria e o traria segundo seus moldes?

Ao iniciar a busca bibliográfica não se encontrou nenhum estudo específico sobre o tema no Brasil. Foram encontrados alguns trabalhos em língua espanhola, como: “La Concepción de la Muerte em los niños: un Estudio Evolutivo” (Muriá, 1999) e “La Noción de Religión em los niños y adolescentes: Estudio Comparativo entre Mexicanos e Espanholes” (Muriá, 1995) os quais servirão de referência para a presente pesquisa.

Assim, realizou-se uma investigação exploratória da concepção das crianças sobre Deus, como essa evolui em diferentes idades, bem como identificou-se as diferenças e semelhanças das crianças de 7 e 11 anos em relação às suas concepções.

1 - O desenvolvimento da inteligência e a análise piagetiana.

A análise da construção do conhecimento é alvo de interesse da humanidade desde seus primórdios. A concepção das inteligências, os processos cognitivos e a percepção de elementos que dão sentido ao universo, vêm sendo estudados por diversas áreas do conhecimento, dentre elas, a psicologia. Nessa área, o estudo sobre o conhecimento ganhou mais expressividade, com Jean Piaget, um biólogo e epistemólogo que se interessou pela evolução do conhecimento, inaugurando uma linha de pesquisa que pretendia dar resposta

à seguinte pergunta: como os homens constroem o conhecimento? Com seu trabalho no campo da inteligência infantil, Piaget (1970/2002) formulou o conceito de Epistemologia Genética, como o estudo da forma como o conhecimento é adquirido, o desenvolvimento da inteligência e da construção do conhecimento.

Em seus estudos exaustivos sobre crianças, Piaget (1926/2005) identificou que essas não raciocinam como os adultos; entretanto, são as próprias construtoras ativas do conhecimento, constantemente criando e testando suas teorias sobre o mundo a sua volta. Chakur (2002) comenta que, para Piaget o conhecimento é construído a partir de fatores como a hereditariedade, o ambiente e a equilibração. A inteligência, em sua forma lógica, depende da interação entre desenvolvimento orgânico e estimulação ambiental.

2 - Os estágios de desenvolvimento da inteligência

Piaget (1970/2002) estudou a construção do conhecimento, partindo dos atos reflexos dos bebês até a formalização do pensamento científico, como esclarece:

O caráter próprio da Epistemologia Genética é, assim, procurar distinguir as raízes das diversas variedades de conhecimento a partir de suas formas mais elementares, e acompanhar seu desenvolvimento nos níveis ulteriores até, inclusive, o pensamento científico (p. 2).

O sujeito não traz, hereditariamente, formas prontas de conhecimento que evoluiriam com a maturação, e nem é uma “tabula rasa” preenchida, aos poucos, pelos condicionamentos e reforços provenientes do meio. A construção do conhecimento não está nem dentro do sujeito, nem no meio externo, mas na interação indissociável de um com o outro, tendo ambos igual importância. “O conhecimento não pode ser concebido como algo predeterminado nem nas estruturas internas do sujeito, [...] nem nas características preexistentes do objeto” (Piaget, 1970/2002, p 1). Este conhecimento é construído em uma seqüência lógica, denominada por ele de estágios.

Segundo Becker (2005) estágio é definido como uma organização complexa que coordena todos os movimentos, comportamentos ou atos de inteligência. Piaget (1970/2002) chama esta organização de estrutura de conjunto que se caracteriza por integrar os estágios anteriores e manter uma ordem de sucessão, passando por processos de preparação e de acabamento ou formação de equilíbrio final.

Piaget (1973/2001) dividiu o desenvolvimento intelectual em quatro grandes períodos, propondo que o desenvolvimento da inteligência não acontece de maneira linear, simplesmente por acúmulo de informações, mas por saltos, rupturas que se dão ao longo do desenvolvimento humano. Cada estágio é definido não apenas por uma característica

dominante, mas por uma estrutura de conjunto que caracterize todas as condutas novas, próprias de cada etapa.

À medida que a criança vai se descentrando dos seus vários particularismos, ela vai se libertando de sua centração nos elementos relativos à sua experiência particular, tornando-se capaz de ver o mundo do ponto de vista dos outros, o que lhe permite uma progressiva objetividade.

3 - As concepções de Deus no desenvolvimento cognitivo.

A obra de Piaget (1926/2005), "A Representação do Mundo na Criança", apresenta suas pesquisas sobre noções de pensamento, de vida, meteorologia e origem das águas, dentre outras, desvendando algumas concepções do pensamento infantil e pesquisando o artificialismo, animismo e realismo infantil. Nessa obra, buscou-se entender como as crianças concebiam a criação do mundo e as coisas a sua volta. Elas, em vários momentos, retomavam a idéia de Deus, atribuindo-lhe a responsabilidade da criação.

Na terceira parte de seu livro "A Representação do Mundo na Criança", Piaget (1926/2005) apresenta o artificialismo infantil e os estágios ulteriores da causalidade por meio de várias entrevistas, utilizando o método clínico. Nessa parte, as crianças consideram a criação de todas as coisas como produto de uma arte, de uma fabricação transcendental e humana, e muitas crianças, de diferentes idades, atribuem esta arte ao "bom Deus".

Muriá (1995) propõe o mesmo método utilizado por Piaget (1926/2005), tendo ela como objetivo investigar o mundo religioso de crianças e adolescentes, traçando uma construção evolutiva ao longo do desenvolvimento, a partir de seis anos. Seu estudo centrou-se principalmente nas questões sobre a origem das coisas, especialmente a criação da terra, a origem do homem e também sobre o fim da vida. Em seu trabalho, a autora menciona que na fase pré-operatória a criança não tende a ver a morte com o sentido de que a vida termina, mas um tipo de estado, onde a pessoa dorme, dando sempre um sentido de continuação da vida. Na fase operacional concreta, algumas crianças mencionam que a morte é o final da vida e o princípio de outra. Outras crianças declaram que a morte não é a continuação da vida e sentem medo da morte por esta razão. Na fase operacional formal as crianças têm uma visão científica e biológica da morte e a definem em termos médicos. Vêm a morte em diferentes perspectivas e a relacionam a um ponto religioso.

Muriá (1999) cita que existe uma harmonia na forma como as crianças relatam sobre Deus, sendo que a partir de doze anos essas consideram Deus como um ser grande e poderoso, cujo espírito está em toda parte. Em comparação das crianças mexicanas e espanholas a autora descreveu que existe uma necessidade psicológica, ao longo do desenvolvimento, de crer em algo além da vida. Cita que as crianças respondem que ao morrer vão para o céu, ou alguma espécie de paraíso, onde todos são felizes e tudo é perfeito. Outras decretaram a

existência do inferno, onde tudo é horrível, existem pessoas más e se pagam os maus feitos na terra. Outras declararam que ao morrer simplesmente vão com Deus. Segundo respostas das crianças, conclui a autora que, o maior poder que exerce a religião e a pessoa de Deus nela implicada se relaciona à satisfação da necessidade de proteção e de acalmar a angústia e o medo que tem o ser humano ante a morte.

Pode-se notar que as crianças, desde a fase pré-operatória, já tiram conclusões a respeito de questões como a morte, a religião e até mesmo de Deus, mas essas tendem a ver o mundo em termos antropomórficos, atribuindo a Deus uma forma humana. Na fase operatório concreta as crianças trazem uma noção da idéia de céu e inferno e a idéia de Deus como morador do céu, que tem a função de levar a alma para o alto. Na fase operatório formal, as crianças apresentam uma idéia pré-concebida do espaço celeste, e oferecem uma visão de mundo de cunho científico e religioso.

4 - Método

Os participantes dessa pesquisa foram 20 crianças, alunos de uma escola da rede pública, cujas idades eram de 7 e 11 anos, sendo cinco de cada sexo por idade.

Foi realizada uma reunião com os responsáveis e com as crianças para apresentação do objetivo da pesquisa, informando-os dos cuidados éticos e para averiguar o interesse deles em participar do projeto. Após a reunião, aqueles interessados em participar, assinaram o termo de consentimento livre e esclarecido. Foram realizadas entrevistas, em uma sala reservada pela própria escola.

A partir da solicitação do desenho de Deus, feito pela criança, deu-se início às entrevistas, com as seguintes perguntas: Descreva este desenho. Quem é Deus para você? Existe algo mais que gostaria de dizer sobre o desenho?

5 - Discussão dos resultados

Diante das concepções de Deus que existem em nosso meio, a proposta deste trabalho foi a de uma investigação exploratória sobre a concepção das crianças sobre Deus, como essa evolui em diferentes idades, bem como identificar suas semelhanças e diferenças

Comparando os resultados, vê-se que ao longo do desenvolvimento infantil as concepções de Deus mudam sutilmente. O amadurecimento e a transição para a próxima fase do desenvolvimento parecem influenciar a forma das crianças relatarem sobre Deus.

Aos 7 anos, provavelmente, início do estágio operatório-concreto, a criança descreve Deus em termos antropomórficos. Tem nele uma figura mítica e poderosa, inatingível, dotada de poderes supremos. Demonstrem a compreensão de que Deus está no céu, mas a todo o momento pronto a proteger e livrar do mal.

Aos 11 anos, as crianças já mostram outras diferenças na forma de pensar. Deus é um ser poderoso, embora esteja perto de nós. A figura mítica desaparece para dar lugar a um ser onipresente e criador de todas as coisas.

Assim pode-se pensar que a criança tem capacidade de raciocinar por si e trazer conceitos dela mesma desde as primeiras fases de desenvolvimento, obviamente a partir da interação com o meio. Como exemplo, pode-se citar o que ensina o cristianismo quando diz que Deus é onipresente e tem o poder de estar em todos os lugares ao mesmo tempo. Mesmo assim algumas crianças entrevistadas relatam que Deus mora no céu, em um castelo, ou simplesmente nas nuvens.

Percebe-se que a criança a partir de um ensinamento dado utiliza de suas próprias considerações para descrever sobre a moradia de Deus. Outros casos semelhantes a esse aparecem ao longo do trabalho realizado, mostrando a forma das crianças conceberem a trindade, as funções de Deus, as formas de agradá-lo, a forma como Ele cria todas as coisas e sua relação com a bíblia e com a morte.

É curioso observar que nas categorias analisadas, as crianças de 7 anos, partindo de um ensinamento religioso cristão, provavelmente criam formas de pensar em Deus como um ser grande, poderoso, morador do céu e dotado de grande poder e força, demonstrando assim, que o conteúdo desses conceitos é social, mas, no entanto, a estrutura de pensamento é própria da criança.

Nas categorias analisadas, as crianças de 11 anos, partindo deste mesmo ensinamento religioso, criam o conceito de Deus como um ser poderoso, mas sua habitação está perto de nós. Nesse período tem-se um Deus que aparece na bíblia e é criador de todas as coisas, sugerindo mais uma vez que o conteúdo desses conceitos reside no âmbito social, mas a forma de pensá-los é da criança.

Entretanto, para continuar a busca desta compreensão, de como se dão as primeiras noções sobre Deus, podem-se considerar outras sugestões de pesquisa. Inicialmente, ressalta-se que a problemática deste trabalho poderia ser investigada também em crianças de 9 anos. Dessa forma, a partir de estudos complementares, se investigar novas formas de interferência, que possam fornecer sugestões, situações nas quais as crianças expressem suas variadas formas de conceber Deus e conseqüentemente, possibilitar interações formais de ensino / aprendizagem que respeitem esse ritmo, ao mesmo tempo que o coloque em movimento.

Referências

- Batistella, A. F. F., Silva, E. P. D. & Gomes, L. R. A Noção de Vida em Crianças Brasileiras em 2004 em Comparação com as de Genebra em 1926. *Ciência & Cognição* [on-line], Ano 2, Vol. 4, p. (61-72) mar/2005.
- Becker, F. Um divisor de águas. *Viver Mente Cérebro*, v.1. Rio de Janeiro: Editora Duetto 2005.
- Chakur, C. R. S. L. O Social e o Lógico-matemático na Mente Infantil: Cognição, Valores e Representações Ideológicas. São Paulo, Arte e Ciência, 2002.
- Muriá, I. V. La Noción de Religión en los niños y adolescentes: Estudio Comparativo entre Mexicanos e Españoles. Tese doctoral: La Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Madrid: España, 1995.
- Muriá, I. V. La Concepción de la Muerte en los niños un Estudio Evolutivo *Revista UNAN. MX Revista Digital Universitaria*. Universidad Autónoma del México, Vol. 1 No.1 (ISSN: 1607-6079), 31 de junho de 2000.
- Piaget, J. A Formação do Símbolo na Criança. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975, (public. orig. 1964).
- Piaget, J. Seis Estudos de Psicologia. Rio de Janeiro: Ed. Forense-universitária, 2001 (public. orig. 1964).
- Piaget, J. Problemas de Psicologia Genética. Rio de Janeiro: Forense, 2001, (public. orig. 1973).
- Piaget, J. Epistemologia Genética. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002, (public. orig. 1970).
- Piaget, J. A Representação do Mundo na Criança. Rio de Janeiro: Record, 2005, (public. orig. 1926).
- Ramozzi-Chiarottino, Z. Psicologia e Epistemologia Genética de Jean Piaget. São Paulo: Ed. EPU, 1988.

Escala de *Coping* Religioso-Espiritual Abreviada - CRE-Breve e Homeopatia: aplicação prática.

Fabiana de Fátima Brito¹

RESUMO

A Escala de *Coping* Religioso-Espiritual - CRE-Breve - é um instrumento eficaz, válido e prático para pesquisas que buscam conhecer os vários processos interligados na dinâmica saúde-doença, reconhecendo a importância da linguagem religiosa e espiritual no enfrentamento das situações de estresse que todos estão sujeitos. A Homeopatia é uma especialidade médica que procura restabelecer o equilíbrio da Energia Vital dos pacientes, em todas as suas dimensões: física, psíquica, social e também espiritual. Como uma possibilidade de aplicação da Escala CRE-Breve, unindo as áreas de Saúde (Medicina), Psicologia e Teologia, foi realizada uma pesquisa com vinte e três participantes, pacientes de Homeopatia de uma Unidade de Atendimento do Sistema Público de Saúde de Uberlândia-MG, que responderam a um questionário contendo as quarenta e nove questões da Escala CRE-Breve em dois tempos: imediatamente antes da primeira consulta (na sala de espera da Unidade de Atendimento) e uma reaplicação do mesmo após quatro meses de tratamento. Foi possível perceber um elevado nível de utilização de *coping* religioso pelos participantes, por meio do CRETotal (*Coping* Religioso Espiritual Total), com predominância de *coping* religioso espiritual positivo e um menor nível de *coping* religioso espiritual negativo nos dois tempos, corroborado na razão CREN/CREP (*Coping* Religioso Espiritual Negativo/*Coping* Religioso Espiritual Positivo).

Introdução

Definir “Saúde” tem sido há algum tempo um grande desafio. Em 1946 a Organização Mundial da Saúde (OMS), na sua Constituição assim afirmava: “A saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não consiste apenas na ausência de doença ou de enfermidade”. Contemporaneamente, este conceito não se adéqua mais, visto que a dinâmica social, estilo de vida, cultura e religiosidade cada dia impõe mais seu peso no processo multifacetado de saúde/doença.

Em 22 de janeiro de 1998, a OMS atualizou o conceito de saúde como “um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social, e não meramente a ausência de doença ou enfermidade”. Sendo assim, buscar apenas causas biológicas de sofrimento e adoecimento e possibilidades de tratamento está cada vez mais obsoleto.

¹ Médica Homeopata e Teóloga, atualmente é médica da Universidade Federal de Uberlândia e mestranda do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia-MG. fabianafbrito@ufu.br

Neste contexto hodierno mais holístico e multifacetado do processo saúde/doença, conciliando os conhecimentos e vivência da autora como médica homeopata e teóloga, foram escolhidos os temas Homeopatia, Religiosidade-Espiritualidade e *Coping* Religioso-Espiritual para o desenvolvimento desta pesquisa.

1. Homeopatia

Homeopatia (do grego *ὅμοιος* = semelhante + *πάθος* = doença) é uma especialidade médica criada pelo médico alemão Christian Friederich Samuel Hahnemann (1755-1843), baseada no princípio hipocrático *similia similibus curantur* (“semelhante cura semelhante”). É definida como a arte de curar restabelecendo o equilíbrio da Energia Vital de forma rápida, suave, duradoura e de menor prejuízo ao doente, por meio de medicamentos naturais e pela similitude entre sintomas do enfermo e os resultados de experimentos no homem são.

Os quatro pilares da Homeopatia são: similitude (tratamento pela semelhança de sintomas dos medicamentos e das doenças); experimentação no homem são (com origem das Matérias Médicas: descrições dos sintomas de cada medicamento provocados quando experimentado por um indivíduo saudável); doses mínimas (princípios ativos diluídos e dinamizados) e medicamento único (administração de um único medicamento abrangendo a maior parte ou a totalidade dos sintomas apresentados pelo indivíduo enfermo). Faz parte da prática médica homeopática tratar disfunções ou desequilíbrios da Energia Vital desencadeadores de sinais e sintomas emocionais, difíceis de serem trabalhados numa abordagem puramente biológica.

Como especialidade médica, a Homeopatia é reconhecida no Brasil desde 1980 na Resolução do Conselho Federal de Medicina (CFM) nº 1000, ratificada pela Resolução CFM nº 1295 de 09 de junho de 1989.

1.1 Religiosidade-Espiritualidade

É preciso enxergar o indivíduo como um ser único, e neste aspecto a religiosidade/espiritualidade também desenvolve papel importante no adoecer e no processo de cura. Religiosidade e espiritualidade muitas vezes são colocadas como sinônimas, porém existe diferença conceitual substancial. Taunay et al. (2012) adotou como referência teórica a obra de Koenig et al. (2001), na qual os autores descrevem os conceitos de religião, religiosidade e espiritualidade da seguinte forma:

Religião é o sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos designados para facilitar o acesso ao sagrado (Deus, força maior, verdade suprema); religiosidade se refere ao quanto um indivíduo acredita, segue e pratica uma determinada religião e espiritualidade se refere a uma busca pessoal de compreensão relacionada a questões existenciais maiores (por exemplo, o fim e o sentido da vida) e suas relações com o sagrado e/ou transcendente. Esse processo não necessariamente resulta no desenvolvimento de práticas religiosas ou na formação de comunidades religiosas.

1.2 Coping Religioso-Espiritual e CRE-Breve

A necessidade de encontrar significado, apontada por Pargament (1997) como um dos objetivos-chave da religião e do CRE (*Coping* Religioso-Espiritual), é considerada uma condição essencial à vida, pois quando um indivíduo se sente incapaz de encontrar um significado, ele sofre em função de sentimentos de vazio e desespero.

Coping é uma palavra inglesa que não possui tradução literal em português, podendo significar “lidar com”, “manejar”, “enfrentar” ou “adaptar-se a”. *Coping* é concebido como o conjunto das estratégias utilizadas pelas pessoas para se adaptarem a circunstâncias adversas ou estressantes (Antoniazzi, Dell’Aglia e Bandeira, 1998).

Na perspectiva da Psicologia da Religião, “*coping* é uma busca por significado em tempos de estresse” (Pargament, 1997, p.90), um processo pelo qual os indivíduos procuram entender e lidar com as demandas significantes de suas vidas (Pargament et al.,1990).

Neste sentido, Panzini e Bandeira em 2005 traduziram e adaptaram para o Brasil a Escala de *Coping* Religioso-Espiritual (CRE) e, posteriormente, a CRE-Breve (Escala de *Coping* Religioso-Espiritual Abreviada), um instrumento que busca identificar se e o quanto se utiliza a religião e a espiritualidade para enfrentar as situações de estresse da vida.

2. Método

2.1 Amostra

A amostra foi composta de vinte e três participantes, adultos, pacientes do Centro de Referência das Práticas Integrativas e Complementares em Saúde de Uberlândia – MG (CRPICS), atendidos pelos dois médicos homeopatas da Unidade, que foram submetidos à aplicação da escala de *coping* religioso-espiritual, consulta médica homeopática, repertorização de sintomas e prescrição de medicamento homeopático.

2.2 Instrumento

O instrumento de pesquisa consta de um questionário elaborado com a Escala de *Coping* Religioso-Espiritual (CRE-Breve), traduzida e validada no Brasil por Panzini e Bandeira (2005)

A Escala de CRE-Breve é composta de quarenta e nove questões com cinco alternativas cada, uma escala de valores que vai de “nem um pouco” (1) a “muitíssimo” (5). Na CRE-Breve, os 49 itens estão distribuídos da seguinte forma: a) CRE Positivo: 07 fatores e 34 itens e b) CRE Negativo: 04 fatores e 15 itens.

2.3 Procedimentos

A pesquisa foi desenvolvida mediante aplicação de um questionário composto pela escala de avaliação do enfrentamento religioso-espiritual (CRE-Breve) em dois tempos: tempo zero – imediatamente antes da primeira consulta homeopática e tempo 1 – quatro meses após a primeira consulta/quatro meses de tratamento homeopático, após a aprovação do projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Uberlândia - CEP/UFU.

Os pacientes responderam o questionário somente após a leitura e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE em duas vias (uma via foi entregue ao paciente).

2.4 Análise de dados

Para a análise dos dados coletados, foram comparados os escores médios encontrados na primeira aplicação do questionário, com os escores da segunda aplicação do questionário, verificando se houve influência da terapêutica homeopática no *coping* religioso-espiritual.

3. Resultados e discussão

3.1 Análise da amostra

A amostra desta pesquisa foi composta por vinte e três participantes, sendo estes pacientes do Ambulatório de Homeopatia do Centro de Referência em Práticas Integrativas e Complementares da Secretaria Municipal de Saúde da cidade de Uberlândia – MG (CRPICS),

atendidos no período de março de 2017 a janeiro de 2018, sendo vinte e um do sexo feminino (91%) e dois participantes do sexo masculino (9%).

Os participantes foram todos adultos, 65% na faixa etária de 30 a 59 anos (quinze participantes), 31% acima de 60 anos (sete participantes) e apenas um participante na faixa etária entre 18 a 29 anos, correspondendo a 4% da amostra. Quanto ao nível de escolaridade, dez participantes (43,48%) informaram ensino médio, oito participantes até 8ª série (34,78%), três participantes até a 4ª série (13,04%) e apenas dois participantes informaram nível superior (8,70%).

A maioria dos participantes (60,87% - quatorze participantes) eram casados, três participantes solteiros e o mesmo número de participantes amasiados (13,04%), dois participantes viúvos (8,70%) e apenas um participante separado (4,35%).

Quanto à religião, onze participantes católicos (47,83%), dez participantes evangélicos (43,48%), um participante espírita (4,35%) e também um participante declarou não ter religião (4,35%); 74% responderam que sim, eram praticantes dentro da sua religião (dezesete participantes) e 26% que não praticavam a sua religião (seis participantes).

3.2 Coping Religioso-Espiritual

Segundo Panzini (2004), quatro índices principais são usados para avaliar os participantes na Escala de *Coping* Religioso-Espiritual: dois dimensionais (CRE Positivo e CRE Negativo) e dois gerais (Razão CREN/CREP e CRE Total).

3.2.1 Coping Religioso-Espiritual Positivo (CREP)

Nas duas aplicações do instrumento (tempo 0: antes da consulta homeopática e tempo 1: quatro meses de tratamento homeopático), foram detectados CREP médio igual a 3,32 e 3,33 respectivamente, valores idênticos aos encontrados por Parente (2017) entre os pais que perderam filhos por causas externas. Apesar de não ser uma diferença significativa, estes índices demonstram um elevado uso de CRE Positivo pelos participantes da amostra nos dois períodos avaliados, próximos da média encontrada por Panzini (2004) que foi 3,26. Felipe (2017) encontrou uma média de CREP menor, 3,10 entre as mães cuidadoras de crianças com paralisia cerebral. No estudo com os profissionais de atenção à saúde mental do litoral do Paraná, Corrêa (2017) encontrou uma média para CREP de 2,73.

3.2.2 Coping Religioso-Espiritual Negativo (CREN)

Neste índice notamos uma diferença maior da média antes da primeira consulta ho-

meopática (tempo 0 = 1,94) com relação ao mesmo índice no Tempo 1 (após quatro meses de tratamento homeopático) que foi 1,79, mais próximo do índice encontrado por Panzini (2004) que foi de 1,66 e para Corrêa (2017) que foi de 1,60 entre profissionais de saúde mental, ou seja, após o início do tratamento homeopático os participantes apresentaram uma diminuição do CRE Negativo praticado, embora em ambos os tempos apresentem médias superiores as encontradas por Panzini (2004). Felipe (2017) encontrou um nível mais elevado de CREN entre as mães de crianças com Paralisia cerebral, uma média de 4,05. Parente (2017) levantou uma diferença maior das médias de CREN entre as mães (2,90) e os pais (2,20) de filhos falecidos por causas externas comparadas às médias encontradas nesta pesquisa.

Após a análise dos índices dimensionais, passaremos à análise dos índices gerais da Escala de *Coping* Religioso Espiritual.

3.2.3 Razão *Coping* Religioso-Espiritual Negativo/*Coping* Religioso Espiritual Positivo (CREN/CREP)

Nesta pesquisa, as razões encontradas para CREN/CREP nos dois tempos estudados foram de 0,61 e 0,56 respectivamente, valores próximos ao encontrado por Panzini (2004) que foi de 0,54. Os participantes dessa pesquisa ampliaram o uso de CREP em relação ao CREN após introdução do tratamento homeopático. Os demais estudos citados nesta pesquisa não realizaram esta razão na discussão de seus resultados.

3.2.4 *Coping* Religioso-Espiritual Total (CRE Total)

No Tempo 0 foi encontrado um valor de 3,69 para o CRE Total e no Tempo 1 este valor passou para 3,77, muito próximo do valor obtido por Panzini (2004) que foi de 3,80, e que a autora classifica como uma média 'alta' de utilização de *coping* religioso-espiritual (CRE Total entre 3,51 a 4,50) indicando um incremento no uso de *coping* religioso-espiritual após a introdução do tratamento homeopático. Felipe (2017) encontrou na sua pesquisa com mães cuidadoras de filhos com paralisia cerebral um escore médio para o CRE Total no valor de 3,32, considerada 'média' utilização de *coping* religioso-espiritual. Corrêa (2017) obteve no seu estudo com os profissionais de saúde mental uma média de CRE Total igual a 3,56.

Apesar de não ser detectável uma mudança estatisticamente significativa no *coping* religioso-espiritual dos participantes da amostra estudada após a terapêutica homeopática ($p>0,05$), todos os índices confirmaram os estudos atuais que constataam a importância da re-

ligiosidade e espiritualidade como estratégias de enfrentamento das situações estressantes. É possível que um maior tempo de tratamento homeopático e outras intervenções associadas como, por exemplo, psicoterápicas, fossem necessárias para que acontecessem mudanças mais efetivas e estatisticamente significativas destas estratégias, muitas vezes ligadas às tradições e culturas.

Conclusão

Na amostra pesquisada, foi verificado um alto índice de utilização de *coping* religioso-espiritual pelos participantes, por meio do CRE Total elevado, com predominância de *coping* religioso espiritual positivo e um menor nível de *coping* religioso espiritual negativo nos dois tempos, em consonância com os estudos atuais comparados nesta pesquisa.

As análises dos fatores estratificados da Escala CRE-Breve permitiram inferir mudanças positivas na reavaliação do papel de Deus, reavaliação positiva das atitudes frente aos problemas, com diminuição da passividade dos participantes e aumento do protagonismo frente aos problemas, com aumento das ações em busca de ajuda espiritual. A manutenção do fator negativo “Reavaliação negativa do significado”, envolvendo sentimentos de culpa por erros e atuação do mal como força externa sobre os problemas provavelmente está relacionado com tradições e culturas que demandariam um tempo maior de avaliação para perceber suas mudanças e ‘transformações de si e da vida’.

Quanto ao *Coping* Religioso-Espiritual, a Escala CRE-Breve é um instrumento eficaz, válido e prático para pesquisas que buscam conhecer os vários processos interligados na dinâmica saúde-doença, reconhecendo a importância da linguagem religiosa e espiritual no enfrentamento das situações de estresse que todos estão sujeitos, como também é meta da Homeopatia.

Referências

Antoniuzzi, A. S., Dell’Aglia, D. D., & Bandeira, D. R. O conceito de coping: uma revisão teórica. *Estudos de Psicologia* (Natal). Vol. 3, n. 2, 273-294. 1998.

CFM. Portal do Conselho Federal de Medicina. Recuperado de http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/cfm/1989/1295_1989.htm. 2018.

Corrêa, C. V., Holanda, A. F., & Olandoski, G. P. Coping Religioso/Espiritual em profissionais da atenção à saúde mental do litoral do Paraná. *Revista PsicoFAE: Pluralidades em Saúde Mental*, 6(2), 15-30.2017.

Felipe, T. C. A. D. *Influência do coping religioso-espiritual e do significado atribuído à doença*

- sobre o nível de estresse de mães cuidadoras de crianças com paralisia cerebral. (Dissertação de Mestrado) PUCSP. Recuperado de: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/20348>. 2017.
- Panzini, Raquel G. *Escala de coping religioso-espiritual (escala CRE): tradução, adaptação e validação da escala rcope, abordando relações com saúde e qualidade de vida*. Dissertação de Mestrado. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10183/7100>. 2004.
- Panzini, Raquel G e Bandeira, Denise R. Escala de coping religioso-espiritual (Escala CRE): elaboração e validação de constructo. *Psicologia em Estudo, Maringá*, v. 10, n. 3, p. 507-516, set./dez. 2005.
- Parente, N. T. *A influência do coping religioso-espiritual na qualidade de vida de pais e mães, após a perda de um (a) filho (a) por causas externas*. (Dissertação de Mestrado) . Recuperado de: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/20611>. 2017.
- Pargament, K. I. *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press. 1997.
- Pargament, K. I., Ensing, D. S., Falgout, K., Olsen, H., Reilly, B., Haitsma, K. V. & Warren, R. God help me (I): Religious coping efforts as predictors of the outcomes to significant negative life events. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18(6), 504-513. 1990.
- Pargament, K. I., Koenig, H. G. & Perez, L. M. The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, 56(4), 519-543. 2000.
- Taunay, T.C.D., Gondim, F.A.A., Macêdo, D. S., Moreira-Almeida, A., Gurgel, L.A., Andrade, L.M.S. e Carvalho, A.F. Validação da versão brasileira da escala de religiosidade de Duke (DUREL). *Revista de Psiquiatria Clínica*, 39(4), 130-5. 2012.

Estudo da relação entre *ethos* e religião na contemporaneidade: uma proposta de diálogo entre Erich Fromm e Jean-Paul Willaime

Denis Cotta Formiga¹

RESUMO

O presente estudo visa analisar a relação entre *ethos* e religião na sociedade contemporânea, assim como suas particularidades e configurações expressas no contexto sócio-cultural vigente. Neste prisma, com o intuito de também analisar o processo dialético das mesmas, buscou-se fundamentação teórica na sociologia da religião, subdisciplina que compõem o campo do saber das Ciências da Religião. A partir deste viés de análise, o presente trabalho propõe um diálogo teórico entre o sociólogo da religião, Jean-Paul Willaime e o também sociólogo e psicanalista, Erich Fromm. Os dois teóricos tecem valiosas considerações acerca da relação entre o *ethos* e religião, cada qual com suas particularidades e percepções; mas que, no entanto, enriquecem o diálogo acerca do tema elucidado. A metodologia utilizada para a construção deste estudo remete-se ao artigo “Reconfigurações ultramodernas”, de autoria de Willaime, e como proposta de diálogo utilizou-se a obra “A análise do homem”, de Erich Fromm. Em suma, por intermédio do diálogo entre a sociologia e a psicanálise, visa-se compreender o processo de relação entre *ethos* e religião, assim como as reconfigurações religiosas que compõem o contexto sócio-cultural contemporâneo.

Palavras-chave: Ethos. Ética. Religião. Sociologia. Psicanálise.

Introdução

Primordialmente cabe ressaltar, que a concepção de *ethos* tratada neste trabalho é de um viés sociológico, e pode ser considerado de forma sucinta, como uma forma de vida de uma sociedade, fundamentada em um conjunto de normas/regras e que é compartilhado por esta sociedade. Além disso, cabe ressaltar a diferença entre a concepção de *ethos* estabelecido por uma dada sociedade, e a ideia de ética. A ética pode ser vislumbrada como um objeto de investigação, um pensamento reflexivo do *ethos*, como por exemplo, questionar se um dado costume/regra instituído(a) pela sociedade deve ou não continuar.

A partir deste conceito sobre o *ethos*, e sua característica predominantemente sócio-cultural, este estudo se propõe a analisar a perspectiva cultural da religião, ou seja, aspectos como condutas e normas éticas que são provenientes de uma dada tradição religiosa. De acordo com o pensamento de Willaime (2007), a religião ainda na sociedade contemporânea possui um papel de “recinto de sentido”, para aqueles sujeitos que buscam diretrizes norteadoras religiosas para suas vidas.

¹ Mestrando em Ciências da Religião na PUC- Minas. E-mail: cottadenis@gmail.com
Bolsista da PUC-Minas (Bolsa Assistencial Stricto Sensu)

Neste prisma, o conceito de Erich Fromm sobre ethos e religião, é expresso em sua obra “A análise do homem”, em que o autor vislumbra a busca do ser humano pela religião, como fonte de respostas para o significado de sua existência. Segundo as próprias palavras de Fromm (1974, p. 49): “[...] a todos os sistemas de ideias que procuram dar respostas à busca de significado pelo homem e à tentativa deste para compreender sua própria existência os denominarei de ‘estruturas de orientação e devoção’”.

Desse modo, a partir das ponderações iniciais expressas por Willaime e Fromm, é possível ressaltar que a religião ainda apresenta aspectos estruturantes e norteadores, e que ainda fomentam o *ethos* das sociedades contemporâneas. Ao tratar de uma visão contemporânea da religião, Willaime (2007), também constata que o campo religioso ocidental (Europeu)² sofre de reconfigurações, e de certa simbiose com aspectos seculares.

1. O debate entre ética e religião à luz do pensamento de Erich Fromm

Segundo o pensamento do sociólogo e psicanalista Erich Fromm (1900-1980), o ser humano não pode ser concebido e analisado somente pelo viés biológico, característica fundamental da psicanálise ortodoxa freudiana. Para Fromm, o sujeito também é impactado pela cultura e pela sociedade em que vive, ou seja, não se encontra reduzido somente a aspectos pulsionais. Após o rompimento com a psicanálise ortodoxa, Erich Fromm integra o espectro sociocultural como formador da psique humana, o que suscitou na chamada *psicanálise humanista*³.

Assim, pode-se vislumbrar que para Fromm (1974), a sociedade e a cultura podem proporcionar ao sujeito, tanto diretrizes normativas positivas como negativas, e é neste sentido que ocorre o processo entre a ética e a religião no pensamento frommiano.

De acordo com o autor supramencionado, os valores éticos não devem ser dissociados da psique humana, ao contrário da psicanálise ortodoxa freudiana, a psicanálise humanista ressalta que excluir a ética do homem seria uma deturpação da personalidade do sujeito. Segundo o autor, a psicanálise humanista deve proporcionar o desenvolvimento de normas/leis morais que estimulem e propiciem as potencialidades humanas, ou seja, que sejam portadoras do aperfeiçoamento da vida social do sujeito.

De acordo com Fromm (1974), com a disseminação das ideias iluministas na modernidade, e mais radicalmente no pensamento do filósofo Friedrich Nietzsche (1844-1900), o

2 Willaime ressalta que sua análise se restringe especificamente a sociedade ocidental europeia, mais especificamente a francesa, seu país de origem. Contudo, as observações e análises realizadas por Willaime, acerca do campo religioso contemporâneo podem ser vislumbradas em outros contextos sociais e culturais, como o Brasil, por exemplo.

3 A psicanálise humanista foi concebida pelo sociólogo e psicanalista Erich Fromm (1900-1980), na premissa de associar aspectos sócio-culturais e seus impactos na psique do sujeito, essa abordagem psicanalítica rompe com a psicanálise ortodoxa freudiana, por discordar (entre outros aspectos) que a estrutura psíquica humana é essencialmente biológica e pulsional.

sujeito se deparou com a “perda” das verdades dogmáticas religiosas, que regiam sua conduta ética. Deste modo, a liberdade concedida a estes sujeitos, era de certo modo assustadora e trazia consigo o desconforto da mudança, mesmo que de “visão de mundo”.

Neste prisma, Fromm (1974) realiza uma diferenciação entre o conceito de ética humanista frente ao conceito de ética autoritária; dada a ideia de que ambas possuem divergências em suas configurações. De forma geral, a ética humanista preza pelo “[...] amor próprio; não a negação do indivíduo, porém a afirmação de seu eu verdadeiramente humano. Para que o homem confie em valores, cumpre que conheça a si mesmo e a capacidade de sua natureza para ser bom e produtivo.” (FROMM, 1974, p. 17).

Em outro âmbito, segundo Fromm (1974), se encontra a ética autoritária, que figura em dois critérios: o formal e o material. No âmbito formal, observa-se a negação da capacidade humana em distinguir o bem do mal, e a dependência de uma *autoridade transcendente*⁴ que determine as normas. No espectro material, pode-se vislumbrar que a “[...] ética autoritária responde à pergunta do que é bom ou mau principalmente em função dos interesses da autoridade, e não dos subordinados; ela é exploradora, apesar do súdito poder obter dela benefícios consideráveis, psíquicos ou materiais.” (FROMM, 1974, p. 20).

No intuito de apresentar a perspectiva da ética humanista, Fromm (1974), realiza a sua diferenciação da ética autoritária, igualmente em dois critérios, a saber, o formal e o material. Formalmente, somente o sujeito pode estabelecer o que é virtude ou pecado, mediante sua própria análise crítica e humanista, sem deixar esta tarefa a uma autoridade transcendente. No âmbito material, vislumbra-se o “[...] princípio de que ‘bom’ é aquilo que é bom para o homem e ‘mau’ o que é nocivo a este – sendo o bem-estar do homem o único critério do valor ético.” (FROMM, 1974, p.22).

Em suma, segundo a concepção frommiana, as tradições religiosas, assim como ideologias filosóficas ou políticas podem proporcionar ao sujeito o desenvolvimento de suas potencialidades ou sua acomodação. Para Fromm (1974), o desenvolvimento das potencialidades humanas não se refere a uma tradição religiosa específica; ou seja, o aprimoramento do sujeito não se detém a uma denominação religiosa e/ou Institucional. No entanto, as tradições religiosas podem auxiliar o sujeito no que se refere à promoção das potencialidades humanas (amor, compaixão, gratuidade, entre outros), que podem ser construídas e aprimoradas pelo intermédio destas “estruturas de orientação e devoção”.

Nessa premissa, cabe ressaltar que o sujeito contemporâneo, busca ainda na religião um “refúgio”; um recinto que lhe forneça diretrizes norteadoras/éticas para a condução de sua vida. Neste contexto, percebe-se que a suposta independência da racionalidade e a quebra dos “grilhões dogmáticos”, advindos com a modernidade e com os ideais iluministas, não

4 Neste caso, Fromm (1974), destaca que a autoridade em questão é a autoridade irracional, que se remete a representação do autoritarismo, e sua premissa do uso do poder físico e/ou mental com o intuito de alcançar determinado comportamento sobre outros indivíduos.

foram suficientes para abarcar a complexidade da existência humana. Deste modo, a religião segundo o pensamento frommiano, continua fornecendo a estes sujeitos *duplamente desencantados*⁵, meios de orientação para a sua necessidade existencial de devoção e de busca de sentido da vida.

2. Ethos e as reconfigurações ultramodernas: A perspectiva sociológica de Willaime acerca da religião na sociedade contemporânea

Ao iniciar seu pensamento, Willaime (2007) apresenta a concepção de uma reconfiguração ultramoderna do contexto religioso, uma leitura que pode ser entendida como novas formas/configurações com que os indivíduos pós-modernos (ocidentais e europeus), estão se relacionando com o campo religioso. Neste contexto, o autor supracitado discorre sobre uma nova configuração religiosa, na qual as religiões institucionais não conseguem mais abarcar a complexidade do ethos desta sociedade (europeia) ultramoderna.

A respeito do dogmatismo, Willaime (2007, p.147), destaca que os indivíduos que pensavam na premissa de uma única “[...] religião verdadeira caiu de 52% em 1952 a 15% em 1981 e 6% em 1998.” Neste sentido, o autor supramencionado, destaca a necessidade da análise desta nova realidade sócio-histórica que permeia o campo religioso ultramoderno europeu.

Segundo Willaime (2007), outra questão que deve ser observada neste contexto religioso ultramoderno, se refere aos indivíduos que se declaram “sem religião”; que por sua vez se dividem em: “sem-religião crentes” e “sem-religião não crentes”. O fato neste viés que é elucidado pelo referendado autor, diz sobre a necessidade de se compreender que um indivíduo que se declara sem religião, não necessariamente abdica de crenças ou de uma experiência espiritual/mística.

Diante destas ponderações realizadas pelo referido autor, observa-se que o âmbito religioso analisado, ou seja, o contexto religioso europeu contemporâneo apresenta uma nova configuração religiosa. Neste sentido, pode-se vislumbrar que “[...] as fronteiras entre os não religiosos e os religiosos tendem a se fundir ligeiramente: estes últimos se secularizaram ao passo que os primeiros se espiritualizam.” (WILLAIME, 2007, p. 147).

Assim, diante das considerações realizadas pelo autor supracitado, o contexto europeu contemporâneo apesar dos dados apresentados e de sua nova configuração religiosa está longe de um “esvaziamento da religião”, como declara Willaime (2007). Neste prisma, o

⁵ Este termo se refere ao contexto em que se encontra o indivíduo contemporâneo, que se encontra duplamente desencantado. Primeiramente ocorreu o desencantamento com a religião e suas premissas; e posteriormente com as promessas iluministas da modernidade (ciências, artes, entre outras) que fracassaram em não fornecer as respostas prometidas; deixando este sujeito em desespero e desamparo.

indivíduo religioso europeu contemporâneo é propenso a duas lógicas que permeiam esta nova configuração religiosa: uma lógica de individualização e uma de mundialização.

A primeira lógica, de individualização se apresenta sob duas perspectivas: a 1ª se remete a ideia de que o sujeito religioso europeu pode/deve experimentar outras tradições religiosas, sob um conceito de menu religioso *a la carte*. A 2ª instância, em outra “direção”, trata da promoção à rejeição de quaisquer aproximação religiosa por parte do sujeito. A segunda lógica, a saber, de mundialização, se expressa a uma *escolha* do sujeito que preza pela dimensão de livre arbítrio no que tange as suas preferências religiosas.

No que se refere ao âmbito do processo de secularização, assim como o de religião e laicidade, Willaime (2007), esclarece que deve-se vislumbrar estes processos não de forma segregada, mas pelo contrário: é possível perceber seus enlaces. Ou seja, segundo a visão do autor supracitado, a secularização na sociedade ultramoderna ocidental, mais especificamente a europeia, não se refere ao abandono da religião, mas reflete uma nova configuração da religião.

Segundo este pensamento, o autor supramencionado destaca que ao contrário da tese do sociólogo estadunidense Peter Berger, a sociedade europeia pós-moderna não se encontra em um processo “dessecularização”; mas de “[...] secularização da secularização, que é característica daquilo que chamamos de ultramodernidade, uma ultramodernidade que associa hiperssecularização e um certo retorno do religioso e que define uma Europa tão pós-cristã quanto pós-secular.” (WILLAIME, 2007, p. 153).

Neste prisma, pode-se observar que o processo de hiperssecularização presente na sociedade ultramoderna europeia, diz respeito a uma nova configuração, que é permeada por sincretismos religiosos, e por uma premissa “*a la carte*”. Ou seja, esta sociedade não relega a religião ao esquecimento, mas ao que parece realiza uma releitura e se apropria de aspectos religiosos que lhe interessem.

Em suma, o contexto religioso presente na sociedade ultramoderna tanto na esfera pública quanto na esfera privada, deve ser analisado de forma crítica e atentando para as suas particularidades. O sujeito ultramoderno é representado segundo Willaime (2007) por seu desencantamento, partilhado socialmente que se reflete em sua reconfiguração religiosa, impactada pelos efeitos da individualização e da mundialização em seu cerne.

Assim, frisa-se que a hiperssecularização da sociedade ultramoderna apresenta a instauração de uma reconfiguração, que abarca o campo religioso, político e cultural desta sociedade desencantada; que busca, sobretudo, estabelecer uma releitura religiosa que contemple as problemáticas de seu tempo.

Conclusão

É importante ressaltar, que as contribuições de Fromm e de Willaime possuem suas particularidades, mas que, no entanto, enriquecem o debate sobre ética e sua relação com a religião. Sob uma análise psicanalítica humanista, Erich Fromm, demonstra que o sujeito enquanto um ser sócio-cultural possui como uma de suas necessidades existenciais a demanda por uma estrutura de orientação e devoção. Por fim, vale frisar que esta estrutura seja ela teísta, não teísta ou filosófica deve fornecer ao sujeito uma base satisfatória para a sua saúde espiritual.

De acordo com o pensamento de Willaime, o sujeito contemporâneo está inserido em uma sociedade ultramoderna, em que a religião se apresenta sob novas configurações, na tentativa de abarcar as necessidades dos indivíduos. Além disso, Willaime resalta assim como Fromm, que a religião ainda detém um *status* de “recinto de busca” e reflexão do sentido da vida.

Em suma, apesar do processo simbiótico entre religião e secularização, e de seus possíveis impactos, cabe ressaltar o papel da religião enquanto difusora de orientação ética para a vida dos sujeitos. Por fim, é possível elucidar que de acordo com Willaime e Fromm, a característica de “recinto orientador” em que se apresenta a religião, ainda é vislumbrada na sociedade contemporânea, e deve continuar enquanto houver a demanda por parte dos sujeitos.

Referências

FROMM, Erich. **Análise do homem**. 9.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

WILLAIME, Jean-Paul. Reconfigurações ultramodernas. **Esprit**, Paris, n. 3, 2007.

Ilusão ou sentido da vida? A religião em Freud e em Jung.

Edilza Rodrigues Campêlo da Silva¹

RESUMO

O objetivo desta comunicação consiste em propor uma reflexão do fenômeno religioso a partir das perspectivas freudiana e junguiana. Freud (1856-1939), em sua obra *O futuro de uma ilusão* (1927), relaciona a religião com a neurose obsessiva infantil. Tal neurose tem sua implicação nos complexos infantis paternos e tende a desaparecer de acordo com o desenvolvimento psíquico da criança. Ao estabelecer essa relação, o pai da psicanálise afirma que, com o desenvolvimento da razão humana, a religião tende a diminuir ou desaparecer. Por outro lado, Jung (1865-1971) entende que a religião constitui uma das expressões mais antigas e universais da alma humana e identificou esse fenômeno como uma função natural inerente à psique do indivíduo. O autor da psicologia analítica reconhece a atitude religiosa como função psíquica natural e a experiência religiosa como um processo psíquico. Afirma que o sentido dos termos religião e religiosidade não se vinculam a questões relacionadas às instituições religiosas, mas aos fenômenos culturais e às experiências individuais. Aponta para a importância dos símbolos religiosos, sua relação com os conteúdos arquetípicos e suas representações primordiais coletivas que estão na base das diversas formas de religião. O desenvolvimento da razão humana, assim como em Freud, também é apresentado por Jung como o principal fator do distanciamento da vida religiosa, no entanto, ele identifica o sofrimento humano como consequência desse distanciamento, pois acredita que o indivíduo não deveria se privar de crenças que auxiliam em suas crises e dão sentido à vida. Assim, Jung entende que os símbolos religiosos têm como função principal dar sentido à existência humana. Eles apontam outras direções além das que o indivíduo pode perceber com a consciência, pois se relacionam com questões inconscientes.

Palavras-chave: Freud. Jung. Religião. Neurose. Sentido da vida.

Introdução

No ensaio *O futuro de uma ilusão* (1927), além de abordar temas ligados à constituição da cultura e da sociedade, Freud (1856-1939) busca analisar a origem da necessidade do ser humano de ter uma crença religiosa. Apesar de respeitar o fenômeno religioso como manifestação cultural e manifestação de fé calcada nos sentidos, ele procura desconstruir esse fenômeno enquanto forma de conhecimento do mundo por considerá-lo como origem da alienação e superstição, com base na imaginação. O autor escreve sobre religião neste momento específico de sua obra, pois luta para estabelecer a psicanálise enquanto campo de saber que formula uma concepção do aparelho psíquico que por sua vez fornece a base de

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: edilza.rcampelo@gmail.com

uma nova terapêutica para o sofrimento mental humano.

Jung (1875-1961) se interessou pelos problemas relacionados à religião desde a sua infância, pois ainda criança, vivenciou experiências significativas. Assim, desde cedo buscava encontrar respostas às questões concernentes ao fenômeno religioso (MACHON, 2016, p. 130). Em sua obra *Psicologia e religião* (1971), o autor afirma que a religião constitui uma das expressões mais antigas e universais da alma, por acreditar que o fenômeno religioso é inerente à psique humana. Desse modo, suas pesquisas consistiam em entender a relação psíquica entre tal fenômeno e experiência pessoal.

Sendo assim, esta comunicação propõe-se realizar uma reflexão do fenômeno religioso a partir das perspectivas do pai da psicanálise – Freud, e do fundador da psicologia analítica – Jung.

1. Do ideal cultural ao sentimento de desamparo: a religião como ilusão

Ao falar sobre cultura e sociedade, Freud aponta estas questões como sendo tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima das condições dos animais e estão baseadas em dois pontos: na dominação da força da natureza através da ciência e das técnicas, e na repressão dos impulsos que acontece por meio das instituições. Estes impulsos que fazem parte da natureza humana se relacionam com tendências destrutivas tais como comportamentos antissociais e anticulturais (FREUD, 1927/2012, p. 36-37).

De um modo geral, o patrimônio da cultura se encontra nos bens existentes nas instituições que regulam a divisão destes bens, sendo que os meios para a obtenção destes bens são: coerção ao trabalho e renúncia dos impulsos. Esses bens podem ser ameaçados pela rebelião e pela tendência destrutiva dos membros dessa cultura. Desse modo, existem os meios descritos como patrimônio psíquico da cultura e podem ser assim classificados: frustração – quando um impulso não pode ser satisfeito; proibição – que é estipulada pela instituição; e privação – o estado produzido pela proibição. Para Freud, os impulsos renascem com o nascimento de cada criança e o progresso psíquico acontece com a interiorização da coerção externa, resultando em criatividade (FREUD, 1927/2012, p. 44-49).

Quando uma sociedade alcança o ideal cultural, passa a sentir orgulho dessa realização, então seus membros incorporam o narcisismo cultural. A satisfação narcísica obtida do ideal cultural leva tanto classes privilegiadas, como oprimidas a tomarem parte nessa satisfação. Então, começam a comparar-se com outras culturas e menosprezá-las. Porém, esses ideais podem transformar-se em discórdia e desavença entre diferentes círculos culturais (FREUD, 1927/2012, p. 50).

Ainda que algumas sociedades alcancem esse ideal cultural, seus integrantes estarão vulneráveis às forças da natureza, que não é, e nunca será dominada pelo homem. Desse modo, segundo Freud, o homem sente-se desamparado. Ao sentir-se desamparado, assim como a criança que busca proteção no pai, o homem busca esta proteção nos deuses. A nossa cultura condensou todos os deuses da época passada em um único Deus, que apresenta sabedoria superior, aumentando assim a intensidade dessa relação com o Pai. As ideias religiosas resultaram da mesma necessidade que todas as demais conquistas da cultura, a necessidade de se defender da prepotência opressora da natureza. A religião surge então como consequência da impotência humana e do anseio pelo pai que protege e domina (FREUD, 2012, p. 58-72).

Freud acreditava que, pelo desenvolvimento cultural, a humanidade passaria a tratar as doutrinas religiosas com desdém, pois começaria a vê-las como ilusões, assim como os bens culturais e os pressupostos que fundamentam as instituições. No entanto, seria o reconhecimento dessas ilusões que daria abertura para o emprego da observação e do pensamento no trabalho científico, como também para o pensamento aplicado na crítica de si mesmo e para a construção de outra visão de mundo. Para ele, ainda que a nossa cultura estivesse construída com base em doutrinas religiosas, que evidentemente prestou grandes serviços à cultura humana contribuindo para a domesticação dos impulsos antissociais, a religião iria perder uma parte de sua influência sobre as massas em decorrência do efeito dos avanços científicos nas camadas superiores da sociedade, pois os estudos científicos apontariam para os erros que os documentos religiosos apresentam. Assim, quanto mais pessoas tivessem acesso ao conhecimento, mais renegariam as crenças religiosas (FREUD, 1927/2012, p. 83-102).

O pai da psicanálise afirmava que a criança não consegue realizar bem o seu desenvolvimento em direção à cultura sem passar por uma fase de neurose. Essa neurose infantil, que teria sua origem no complexo de Édipo, na relação com o pai, seria superada através do crescimento e amadurecimento psíquico. Freud comparou a religião a uma neurose obsessiva universal e, assim como a neurose infantil, seria superada com a humanidade abandonando a religião para ir ao encontro do desenvolvimento científico (FREUD, 1927/2012, p. 103-112).

Para Freud, o homem não pode permanecer criança para sempre. Precisa sair finalmente para a vida hostil. Ele insistia em chamar atenção para a necessidade deste avanço, que chamava de educação para a realidade. Assim, ao aprender a suportar com resignação as inevitabilidades do destino e não colocar mais as suas expectativas no além, concentrando todas as forças liberadas na vida terrena, provavelmente a vida se tornaria suportável para todos e a cultura não oprimiria mais ninguém. Além disso, se as mudanças nas opiniões científicas consistissem em avanço e evolução, a ciência não seria uma ilusão (FREUD, 1927/2012, p. 120).

2. Os símbolos religiosos e sua relação com o inconsciente

Antes que os homens aprendessem a produzir pensamentos, os pensamentos vieram a eles. Os homens não pensavam, e sim recebiam sua própria função espiritual. O dogma é como um sonho que reflete a atividade espontânea e autônoma da psique objetiva, isto é, do inconsciente. Esta expressão do inconsciente constitui um expediente defensivo contra novas experiências imediatas e é muito mais eficaz do que uma teoria científica. Esta última tende a subestimar forçosamente os valores emotivos da experiência. E sob este aspecto o dogma é profundamente expressivo. Uma teoria científica é superada por outra ao passo que o dogma perdura por longos séculos. O Homem-Deus sofredor deve ter pelo menos cinco mil anos de existência e a Trindade talvez seja ainda mais antiga (JUNG, 1971/ 2012, p. 64).

O que observamos definido anteriormente por Freud como evolução do ser humano, que poderíamos também chamar de consciência civilizada, para Jung, esta evolução tem contribuído para que o indivíduo se distanciasse cada vez mais dos seus instintos básicos, ou seja, de sua consciência primitiva. No entanto, eles não desapareceram, mas se apresentam de forma indireta (inconsciente) através dos sintomas físicos (JUNG, 1964/2008, p. 104). Segundo Jung, isso acontece devido à autonomia dos arquétipos, pois o inconsciente mantém as características da consciência primitiva e é como se quisesse trazer à consciência civilizada os conteúdos que faziam parte da mente original que foi se perdendo durante o processo evolutivo (JUNG, 1964/2008, p. 124).

Jung considera o fenômeno religioso como sendo uma atitude do espírito humano caracterizado pela consideração e observação cuidadosa de certos fatores dinâmicos que podem ser compreendidos como poderes ou potências (JUNG, 1971/2012, p. 20). Esses fatores que agem sobre o estado geral do ser humano, não estão vinculados a algum credo ou instituição em particular, mas se relacionam com uma função psíquica natural e com a experiência religiosa individual na qualidade de processo psíquico (SILVEIRA, 1981, p. 151). Desse modo, Jung aponta para a importância dos símbolos que estão na base das diversas formas de religião, sua relação com os conteúdos arquetípicos do inconsciente coletivo e o que eles representam para cada indivíduo.

Segundo Von Franz (1964/2008, p. 305), os símbolos e os rituais religiosos geralmente surgem de uma revelação do inconsciente, transmitida a um único indivíduo. E, então, a partir dessa revelação individual, originam-se os grupos culturais e suas atividades religiosas. Quando se trata de evolução individual, é possível seguir esse processo identificando os símbolos arquetípicos que surgem através dos sonhos e fantasias. Porém, no mundo coletivo, é encontrado na transformação desses símbolos em diversos sistemas religiosos e em seus credos e dogmas (JUNG, 1961/2006, p. 248).

Assim como Freud, Jung apresenta o desenvolvimento científico como um dos principais fatores do distanciamento da vida religiosa. No entanto, o fundador da psicologia

analítica identifica o sofrimento humano como consequência deste distanciamento. Para ele, a autêntica experiência religiosa não está vinculada a instituições, mas à experiência individual. Assim, relata que, de acordo com o que observou em seus pacientes, a ausência dessa experiência e a decadência da vida religiosa tem contribuído para o aumento de indivíduos com adoecimento psíquico:

[...] De todos os meus pacientes que tinham ultrapassado o meio da vida, isto é, que contavam com mais de trinta e cinco anos, não houve um só cujo problema mais profundo não fosse o da atitude religiosa. Aliás, todos estavam doentes, em última análise, por terem perdido aquilo que as religiões vivas ofereciam em todos os tempos, a seus adeptos, e nenhum se curou realmente, sem ter adquirido uma atitude religiosa própria, o que, evidentemente, nada tinha a ver com a questão da confissão [credo religioso] ou com a pertença a uma determinada igreja (JUNG, 1974/2003, p. 80).

É possível notar que ao identificar doenças psíquicas como a neurose, Jung percebeu que o problema não se concentrava apenas em um fenômeno isolado e definido, pois se tratava de uma reação total do indivíduo. Desse modo, entendeu que seria necessário um tratamento visando não apenas questões somáticas e biológicas, mas também questões relacionadas ao plano religioso ou espiritual. Esse tratamento que englobava a totalidade do indivíduo, considerando as questões espirituais, conduziu a uma importante descoberta, que de certo modo incomodou a medicina: “[...] a descoberta da alma enquanto fator etiológico suscetível de provocar enfermidades no domínio humano” (JUNG, 1974/2003, p. 74).

3. A religião como sentido de vida

O desenvolvimento científico contribuiu para aprimorar no homem a consciência civilizada. No entanto, levou ao distanciamento da consciência primitiva. Assim, as crenças religiosas, como já previa Freud, passaram a ser tratadas por muitas pessoas como ilusão ou superstições. Por outro lado, Jung mostra as consequências dessa desvalorização das crenças e dos símbolos religiosos na sociedade:

Os antropólogos descreveram, muitas vezes, o que acontece a uma sociedade primitiva quando seus valores espirituais sofrem o impacto de uma civilização moderna. Sua gente perde o sentido da vida, sua organização social se desintegra e os próprios indivíduos entram em decadência moral. Encontramo-nos agora em condições idênticas. Mas na verdade não chegamos nunca a compreender a natureza do que perdemos, pois os nossos líderes espirituais, infelizmente, preocupam-se mais em proteger suas instituições do que em entender o mistério que os símbolos representam (JUNG, 1964/2008, p. 119).

Nos tempos modernos, como aponta Jung, muitas pessoas perdem suas convicções religiosas por não compreenderem as próprias crenças. Em muitos casos, o sentimentalismo religioso tem substituído a autêntica experiência religiosa. Através do que observou ao realizar suas pesquisas em diferentes regiões com culturas e crenças diversificadas, entendeu que: “o dogma constitui uma expressão da alma muito mais completa do que uma teoria científica, pois esta última só é formulada pela consciência” (JUNG, 1971/2012, p. 28-64).

Por se relacionarem com conteúdos inconscientes, os símbolos religiosos apontam para outras direções além das que o indivíduo pode perceber pela consciência. Desse modo, eles têm como função principal dar sentido à existência humana, pois contribuem para a integração psíquica do indivíduo (JUNG, 1964/2008, p. 110).

Sendo assim, Jung concluiu que “a experiência religiosa é algo de absoluto”. Pois independente do que outras pessoas possam interpretar, o indivíduo que vivenciou tal experiência, “a mantém como tesouro de grande valor, que se transforma em fonte de vida”. Então, “se uma experiência desse gênero contribuir para tornar a vida mais bela, mais plena ou mais significativa para nós, como para aqueles que amamos – então poderemos dizer com toda tranquilidade: foi uma graça de Deus!” (JUNG, 1971/2012, p. 131).

Referências

- FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução de Renato Zwick. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2014. (Col. L&PM Pocket.)
- JUNG, C.G. **Memórias, sonhos e reflexões**. Aniela Jaffé (org. e ed.). Tradução de Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- JUNG, C.G. Chegando ao inconsciente, in: JUNG, C.G. [et al.]. **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinto. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- JUNG, C.G. **Psicologia e religião** (vol. 11/1). Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Revisão técnica de Dora Ferreira da Silva. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C.G. **Escritos diversos** (dos vols. X e XI). Tradução de Mateus Ramalho Rocha e Lúcia Orth. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MACHON, Henryk. **O Cristianismo em C. G. Jung**: fundamentos filosóficos, premissas psicológicas e consequências para a prática terapêutica. Tradução Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- SILVEIRA, N. **Jung, vida e obra**. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- VON FRANZ, M.L. O processo de individuação, in: JUNG, C.G. [et al.]. **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinto. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

Interpretação do conselheiro no catolicismo popular com base na psicologia e na espiritualidade.

João Everton da Cruz¹

RESUMO

O presente texto tem por estudo a figura do conselheiro no catolicismo popular do Nordeste brasileiro com base na Psicologia e na Espiritualidade. Os estudos elaborados até os dias de hoje contêm documentos históricos referentes à Padre-Mestre Ibiapina (1806-1883), Beato Antônio Conselheiro (1830-1897), Padre Cícero Romão Batista (1844-1934) e Frei Damião de Bozzano (1898-1997), que demonstram serem eles conselheiros do povo nordestino e guia espiritual. A figura do conselheiro no catolicismo popular parece ser mais central por conta do próprio aconselhamento. Porque, segue uma tradição ancestral, o povo procura aconselhar-se e tem a ver com as figuras do pajé, das mães de santo e pai de santo e também do próprio confessor católico – confissão auricular -, que – segundo C. G. Jung – faria o papel de um autêntico médico da alma. A pesquisa evidenciou que a história do Nordeste é pontilhada pela necessidade de uma guia espiritual, um conselheiro que tira as dúvidas dos seus devotos, pois a ele recorrem para resolver problemas práticos do dia-a-dia. O artigo analisa os grandes conselheiros nordestinos e as semelhanças e dessemelhanças, entre eles, pois cada um tem seu estilo de aconselhar. Trabalha a hipótese do prestígio dos conselheiros presentes no substrato religioso do catolicismo popular sertanejo do Nordeste brasileiro, pois, como lembra Plácido Cidade Nuvens: “E nossas raízes indígenas colocaram na figura do Pe. Cícero a auréola do grande conselheiro tanto a nível individual como a nível social.” (NUVENS, 1994, p. 28).

Palavras-chaves: Conselheiro. Espiritualidade. Catolicismo popular. Nordeste brasileiro.

Introdução

Elaborar um texto sobre a figura do conselheiro é como fazer uma peregrinação pelos caminhos das origens da alma sertaneja do Nordeste brasileiro, observando os seus traços e penetrando na sua intimidade. O Nordeste do Brasil abrange os Estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia. A região Nordeste tem a sua riqueza geográfica, dividida em três sub-regiões, bem distintas, com diversas condições climáticas. O sertão semiárido, o agreste com chuvas normais e a região da mata com chuvas abundantes. O fenômeno religioso que se constituiu a figura do conselheiro se deu basicamente na região do sertão nordestino, no semiárido, o que não exclui que muitos devotos e seguidores tenham saídos também do agreste. Frei Damião, missionário capuchinho, vindo da Itália, chega ao Nordeste em 1931 para disseminar as tradicionais santas missões, porém, os sertanejos interpretam-no como conselheiro. Seus primeiros ensaios missionários foram com padre Cícero Romão Batista (1844-1934) ainda

¹ Mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-graduação da PUC-Minas. e-mail: jooevertoncruz@yahoo.com.br

vivo, com Lampião vivo. Coincidentemente ou não, o conselheiro percorre a mesma trilha do movimento do cangaço, que tem à frente a figura de Lampião, defensor e guia dos seus conterrâneos. Um fator decisivo para a existência do conselheiro é a herança cultural; por exemplo, os indígenas têm a figura do pajé, que tinha sabedoria para orientar a tribo em todos os sentidos da vida. Assim os sertanejos ao longo do tempo tiveram no conselheiro um aliado que os auxiliava a explicar as calamidades, as secas, que são próprias da região, e a combater os homicídios, os roubos, os vícios, os conflitos entre famílias etc. A pesquisa aponta-se para o papel liberador e criador do inconsciente coletivo e da afetividade social. O povo nordestino escolhe frei Damião como defensor e guia. Torna-se o legítimo guardião do patrimônio cultural do povo sertanejo, pois ele veio para se unir ao povo e valorizar seus costumes e assisti-lo em suas necessidades. As pessoas apreciavam os conselhos de frei Damião, pois este pensava da forma que pensa o povo. Ele convivia com o povo e o aceitava; ouvia em confissões para depois introduzir seus ensinamentos. Os conselhos do capuchinho podiam variar, fosse um problema familiar, um casamento, uma viagem a fazer, um negócio a estabelecer. Nas pequenas cidades do interior do Nordeste brasileiro, ainda hoje deparamos com a presença de pequenos conselheiros e conselheiras que auxiliam as pessoas da comunidade, aconselhando-as em suas angústias e suavizando seus sofrimentos. Desde os tempos remotos que no sertão nordestino a figura do conselheiro é reconhecida, cumprindo uma função análoga à do pajé na aldeia. Padre Ibiapina, beato Antônio Conselheiro e padre Cícero integram essa forma de catolicismo popular sertanejo, na segunda metade do século XIX e primeira do século XX. Na história do sertão nordestino há uma sucessão de notáveis conselheiros que têm por modelo – figura matricial – o padre Ibiapina, seguido do beato Antônio Conselheiro, do padre Cícero e do derradeiro frei Damião, que segue a mesma linha pedagógica.

2. A “estirpe” do conselheiro no catolicismo popular sertanejo

Dois importantes estudiosos da cultura do sertão nordestino – E. Diatahy de Menezes e Eduardo Hoornaert – fazem referência à “estirpe” ou “linhagem” de grandes conselheiros inaugurada pelo padre Ibiapina. Pode-se questionar o uso dessas categorias, porque não é evidente que os sucessores tenham herdado os mesmos atributos do patriarca, mas a afirmação de fundo é inquestionável: o sertão nordestino tem sido palco de uma sucessão de conselheiros cuja função parece ser muito importante. Para isso a pergunta colocada por Eduardo Diatahy bem que pode servir de fio condutor para esse estudo:

Mas quem foi Ibiapina, essa matriz geradora de uma estirpe de conselheiros do povo (Antônio Vicente Mendes Maciel, Padre Cícero, Beato Lourenço etc), instituindo nos sertões nordestinos da segunda metade do século XIX uma grande escuta dos anseios e aflições de larga massa de excluídos, e inaugurando uma forma de organização que

a nossa civilização litorânea dominante teimará em não aceitar e até em hostilizar ou destruir sistematicamente quase todas as suas manifestações? (MENEZES, 1996, p.2).

A citação acima demonstra que padre Ibiapina tem proximidade com os outros três fenômenos da memória nordestina como conselheiros, a saber: padre Cícero, beato Antônio Conselheiro e o derradeiro, Frei Damião de Bozzano. Houve momentos em que ocorreram encontros de Padre Ibiapina com Antônio Conselheiro e com Cícero Romão Batista. Com Antônio Conselheiro, certamente, ocorreu um primeiro encontro quando foi Juiz de Direito em Quixeramobim (CE). Ali, ainda menino, de nome Antônio Vicente Mendes Maciel, deve ter observado por diversas vezes aquele famoso magistrado que pretendeu pacificar o conflito entre a família dos Maciéis e a dos Araújo. Houve um tempo em que Antônio Maciel chegou a acompanhar Padre Ibiapina em suas missões populares. Já o encontro de Padre Ibiapina com Cícero se deu por volta de 1865, na missão popular do Cariri. O jovem Cícero Romão Batista se fez presente na inauguração da primeira Casa de Caridade da região. Provavelmente as pregações e o exemplo de Padre Ibiapina também tenham influenciado na vocação do futuro Padre Cícero Romão Batista. No catolicismo popular o conselheiro ensina as mesmas coisas que o pai ensina ao filho, os ensinamentos espirituais são os que passam de geração a geração. O catolicismo popular sertanejo, marcado pela tradição dos beatos e beatas (DELLA CAVA, 1985), segue uma matriz de catolicismo familiar, autônomo e leigo. É o que veremos a seguir sobre o catolicismo popular.

3. Catolicismo popular

A expressão catolicismo popular é conceituada algumas vezes como “religião popular”, “catolicismo rural”, dentre outros, conforme Silva (2005, p 20). O catolicismo popular tem um caráter não-oficial e suas origens podem ser encontradas nos tempos do Brasil colônia. Este se define pela autoprodução religiosa – uma comunidade se une pelos seus atos religiosos numa atividade comum. O catolicismo popular veio com os próprios colonos lusitanos e se caracteriza pela devoção aos santos. Nas cidades, as confrarias e irmandades religiosas organizadas pelos leigos constituíram a forma mais significativa de promoção da expressão do catolicismo popular. Este se define pela autoprodução religiosa. O eminente Faustino Teixeira (2009, p. 19-20) fala sobre “as malhas do catolicismo”, dizendo que “são malhas diversificadas de um catolicismo, ou poder-se-ia mesmo falar em catolicismos”. Seguiremos aqui o pensamento de Pedro de Oliveira quando diz que

A autoprodução religiosa popular não fica portanto separada da produção oficial, mas guarda com ela uma relação dialética: ela exprime as condições de existência das classes dominadas e subalternas, fazendo uso dos códigos religiosos oficiais. Podemos então definir o Catolicismo Popular como um conjunto de representações

e práticas religiosas autoproduzidas pelas classes subalternas, usando o código do catolicismo oficial. Isso significa que o Catolicismo Popular incorpora elementos do catolicismo oficial – os significantes – mas lhes dá uma significação própria, que pode inclusive opor-se à significação que lhes é oficialmente atribuída pelos especialistas. O resultado é que o mesmo código religioso é diferentemente interpretado pelas classes sociais de maneira que, sob uma unidade formal, escondem-se, de fato, diversas representações e práticas religiosas (OLIVEIRA, 1985, p.135).

O catolicismo popular tem as suas práticas religiosas de âmbito familiar e nas pequenas comunidades rurais; e os leigos assumiam funções religiosas como rezadores, curandeiros, parteiras e conselheiros. É uma comunidade que se reúne numa atividade religiosa comum e autônoma, embora, a autonomia dos seus rituais é relativa porque estão vinculados a uma fonte que é o catolicismo oficial/romanizado (OLIVEIRA, 1985, p. 134). O credo popular é mais abundante do que o romanizado e também possui critérios que diferenciam da ortodoxia. Os rituais permitem recriar a consciência coletiva do povo. Esse catolicismo conta com os rituais oficiais (missa e sacramentos) e acrescenta novos sentidos.

3. 1. Catolicismo popular sertanejo

O Catolicismo popular sertanejo é uma forma nordestina do catolicismo popular, que é típica do sertão e tem como núcleo a figura do conselheiro. O catolicismo popular sertanejo é profundamente marcado pela tradição dos beatos e beatas, segundo os costumes dos sertanejos com suas cantorias e rezas populares; além do medo do diabo e do hábito de rezarem o terço e o ofício. O ritual do catolicismo popular sertanejo seguiu uma matriz de um catolicismo familiar. Esse foi o catolicismo difundido no sertão do Nordeste brasileiro pelos missionários por meio das santas missões, em especial, pelos capuchinhos. Padre Ibiapina, Antônio Conselheiro e Padre Cícero, segundo Eduardo Hoornaert (1997, p 95), “são três figuras religiosas nordestinas que por assim dizer caracterizam a religião do sertão na segunda parte do século XIX e primeira do século XX.” O catolicismo popular sertanejo é um catolicismo autônomo, leigo. Em decorrência da renovação estabelecida pelo episcopado através do Concílio Vaticano I (1869-1870), o catolicismo popular sertanejo baseado na figura do beato é interpretado como uma negação à prática do catolicismo romanizado e não como uma forma popular de fazer o catolicismo. Essa repressão por parte da cultura oficial ocorre, sobretudo, em não pretender compreender os diferentes elementos significativos que constituem esse catolicismo, estabelecendo uma dicotomia cultural que se exprime na existência de uma cultural oficial dominante e uma meramente popular e muitas vezes considerada como algo periférico e supersticioso. Veremos em seguida a questão do que é o catolicismo romanizado/oficial, brevemente.

3. 2. Catolicismo romanizado

O catolicismo romanizado pode ser datado a partir de 1858. É o movimento de reestruturação interna da hierarquia eclesiástica com o objetivo de reforçar seu poder espiritual, reafirmando os cânones de fé e moral, uma vez que perdeu seu poder secular devido à separação entre Igreja e Estado. A finalidade central é de modelar o catolicismo brasileiro conforme o esquema “romano”, implicando num rigor doutrinal, moral e hierárquico. Esse catolicismo teve como principais divulgadores os religiosos missionários. Sobre os efeitos da romanização, Pedro Ribeiro de Oliveira diz que “a romanização aparece, pois, como um processo de repressão clerical do catolicismo do povo. Porém, este último nem por isso desapareceu (...), sobrevive à margem do controle clerical” (OLIVEIRA, 1979, p. 72). A inquietação do catolicismo romanizado era afugentar os fiéis do catolicismo popular e orientá-los para a prática do catolicismo romano, com ênfase no sacramental. Os agentes romanizados têm o catolicismo romano como única forma legítima de cristianismo, pois para eles o catolicismo popular é um desvio. Em outra passagem, afirma Oliveira em seu clássico ensaio “Religião e dominação: o caso da “Romanização”:

Para a burguesia agrária, como para os bispos e clérigos, a luta contra o Catolicismo Popular apresentava-se como uma luta contra a ignorância, o fanatismo, as superstições, as crenças atrasadas, as práticas imorais. O combate aparecia, portanto, como uma missão educativa a ser desempenhada pelo aparelho religioso, para elevar o nível cultural e religioso das grandes massas populares (OLIVEIRA, 1980, p.181).

A prioridade do processo de romanização tem o seu estatuto na medida em que tenta eliminar a produção religiosa popular. Portanto a hierarquia eclesiástica é investida de uma visão preconceituosa quando se propõe a elevar o nível cultural e religioso do povo; combate principalmente o tradicional caráter lusitano leigo do mundo devocional e junte-se a isso a desarticulação das funções dos leigos, como os beatos e rezadores. O beato é aquele que aos olhos de seu povo domina melhor a arte de aconselhar. Daí que “as beatas, com seu poder até miraculoso, eram considerados perigosas, maldizentes e intransigentes.” (DELLA CAVA, 1976, p 137). A experiência religiosa não esgota a experiência do transcendente, que pode se dar também fora da própria religião enquanto instituição. O que caracteriza a vivência do transcendente como propriamente religiosa é seu caráter sagrado. A prática religiosa pode se dar de modos dos mais variados e nem sempre passar pela intermediação de instituições religiosas.

Considerações finais

Ao chegar às considerações finais, convém apontar algumas questões para pensar

acerca do papel do conselheiro no catolicismo sertanejo do Nordeste brasileiro. O que interessa a presente pesquisa é a interpretação do conselheiro no catolicismo popular que parece ser mais central por conta do próprio aconselhamento. Porque, segue uma tradição ancestral, o povo procura aconselhar-se e tem a ver com as figuras do pajé, das mães de santo e pai de santo e também do próprio confessor católico – confissão auricular -, que – segundo C. G. Jung – faria o papel de um autêntico médico da alma. A pesquisa evidenciou que a história do Nordeste é pontilhada pela necessidade de uma guia espiritual, um conselheiro que tira as dúvidas dos seus devotos, pois a ele recorrem para resolver problemas práticos do dia-a-dia. O artigo analisa os grandes conselheiros nordestinos e as semelhanças e dessemelhanças, entre eles, pois cada um tem seu estilo de aconselhar.

Referências

ARAÚJO, Francisco Sadoc de. **Padre Ibiapina: peregrino da caridade**. São Paulo: Paulinas, 1996.

AZEVEDO, Thales. **O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social**. Brasília: MEC, 1955.

AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: tomo II/3-2: terceira época: 1930-1964**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. O Catolicismo Popular numa perspectiva de libertação: pressupostos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, n. 141, p.189-201, mar. 1976.

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.

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, p. 181.

Mediações simbólicas: divergências e similaridades como possibilidade dialogal das manifestações do Sagrado na dinâmica psíquica

Soraya Cristina Dias Ferreira¹

RESUMO

Nosso mundo contemporâneo ainda se depara com a insaciabilidade das respostas encontradas para o entendimento dos mistérios: Deus, O Universo e o Humano. Essa comunicação tem a intencionalidade de amplificar esses entendimentos a partir de concepções teóricas que valorizam a importância da Vida Simbólica, suas similaridades e divergências. Compreendendo-as como possíveis canais condutores de um Sagrado que se oculta e se manifesta através de imagens arquetípicas.

Palavras-chave: Deus. Universo. Mediação Simbólica. Humano. Diálogo

Introdução

O humano é considerado um animal simbólico por natureza, mas também dotado de uma razão que supostamente o diferencia das demais espécies. Através desta plasticidade presente em si, produz inúmeras representações, decodificações e narrativas que podem, se profundamente analisadas, contribuir para com uma necessária aproximação inter-religiosa. Já que a dinâmica da Vida Simbólica² também possui, infinitas revelações de um Sagrado que se desvela e se oculta na junção da história objetiva e subjetiva, alinhavada pelas divergências e similaridades apresentadas pela história das religiões em ressonâncias com a dinâmica psíquica.

No entendimento dessa trajetória que nos coloca em contato com o fenômeno religioso, nos é perceptível verificar que apesar do avanço das contribuições transdisciplinares entre as Ciências da Religião, Ciências Humanas e demais Ciências que, com elas fazem interfaces, algumas perguntas centrais ainda encontram-se no horizonte do mistério: Deus, A Origem do Universo e o Humano.

¹ Doutoranda em Ciências da Religião com pesquisa financiada pela CAPES e PUC Minas; Mestra em Ciências da Religião pela PUC Minas; e-mail: sorayacdferreira@gmail.com

² O contexto reflexivo sobre a Vida Simbólica como mediadora da experiência religiosa, segue o pensamento apresentado por Jung que considera os símbolos uma energia psicodinâmica.

É mediante a complexidade desses conceitos/dinâmicas sobre as manifestações e ocultações do Sagrado, que atravessam, o ser arreligioso e de religiosidade, que aqui apresentamos como objetivo o intuito de apenas continuar amplificá-los. Com plena consciência de que diante das inúmeras concepções já apresentadas, com suas leituras aproximativas, díspares e/ou rebuscadas pelo teor teórico, nos fica claro que essa interatividade não deve tornar-se apenas um esforço para compreender suas estruturas, selecionar a que melhor se adequa às nossas próprias convicções científicas e encaminhar para o limbo aquelas que o crivo da razão ainda não a percebe como parte possível para constituição de seus próprios argumentos, como é o caso das manifestações do universo simbólico religioso no dinamismo psíquico.

Neste sentido, para que essas persistentes perguntas e dinâmicas supracitadas - que mobilizam o humano e principalmente o mundo acadêmico - possam continuar trazendo respostas e/ou contribuições mais aprofundadas para o entendimento dos vários seguimentos religiosos que surgem, ressurgem e se revitalizam no mundo contemporâneo, torna-se necessário reagir às persistentes forças dualistas, pois diante de concepções que privilegiam apenas partes, pares de opostos e/ou apreensões totalmente empíricas, outras linguagens que reafirmem a importância do esforço pelo entendimento aproximativo das manifestações do Sagrado no universo merecem seus devidos reconhecimentos.

De forma que neste mundo plural e singular em que vivemos, a condicionante valorização dos opostos e das divergências que se apresentam nas práticas religiosas consigam se estender para uma leitura do reconhecimento dos canais condutores que se convergem na vivacidade da Vida Simbólica, que é permeada por manifestações conscientes, inconscientes e arquetípicas³ e que de certo modo contribuem para a permanência e pluralidade das religiões na dinamicidade do mundo consciente. Contrariando, assim, grandes pensadores que no cerne de seus pensamentos afirmaram que chegaríamos a um determinado ponto em que a religião não seria necessária ao desenvolvimento da humanidade, por ter em sua base de constituição um humano que simbolicamente por falta de criticidade reproduzia suas projeções e ilusões. Porém, como afirma Schillebeeckx:

A atividade simbolizante, que se nota sobretudo em experiências de transcendências não se realiza primariamente no nível da reflexão consciente, mas no umbral da passagem da subconsciência para a consciência. Além de seu próprio valor, enquanto visualização de uma realidade transcendente, símbolos, enquanto expressão metafórica de determinada experiência, ligam a consciência explícita com a corrente de todo o nosso mundo inconsciente. (SCHILLEBEECKX, 1994, p.39)

Daí a relevância do entendimento dessas forças que lidam com a totalidade cósmica e procuram colocar em diálogo as infinitas linguagens de expressão que o humano reproduz, nas

³ O conceito de arquétipo em Jung está relacionado as manifestações do Inconsciente Coletivo. Regido por imagens primordiais, consideradas patrimônio de toda humanidade.

suas tentativas de aproximação/decifração ao problema Deus, pois tudo o que apreendemos continua sendo, cada vez mais, uma parte de tudo o que nos transcende e ainda permanece presente nos ecos das diversificadas linguagens do Universo. O que reafirma a necessidade de existir similaridades e diversidades no fenômeno religioso, já que essa vivacidade cumpre um papel preponderante e mediador sobre as livres manifestações que o Sagrado nos revela.

Nesse contexto, somos convidados a reconhecer a importância de um entendimento que busque também, compreender a relevância relacional e coexistente nas conexões que aproximam a humanidade do que ela de diferentes maneiras denomina de fenômeno transcendente, onde o contexto religião aparece como resposta a essa ligação que une o humano a Deus e a trama do universo. De acordo com Teilhard de Chardin,

Em uma primeira fase - anterior ao homem - a atração era vital ainda que cegamente recebida pelo Mundo. A partir do homem, se desperta, ao menos parcialmente, na liberdade reflexiva e suscita a Religião. A religião, que não é uma crise - ou uma opção, ou uma intuição - estritamente individual, se não que representa a larga explicação, através da experiência coletiva da humanidade inteira, do Ser de Deus.⁴ (CHARDIN, 1967, p.50, tradução nossa).

São esses contínuos esforços de apreensão que reafirmam a necessidade de que as concepções já existentes continuem sendo aprimoradas. Sejam elas empíricas, estruturais, analíticas, narrativas ou poéticas, continuam sendo possibilidades onde nossas funções cognitivas, psíquicas e espirituais entram em sintonia com o ato transformacional gerado pelo equilíbrio das funções conscientes e de um inconsciente que transcende os níveis pessoais. Talvez para nos revelar que o que nos separa são apenas pontos divergentes que podem se convergir naquilo que em essência nos é comum.

Portanto, essa força inconsciente que ultrapassa o próprio humano, porque na realidade possui uma parte que o atravessa, são amplificações que podem ajudá-lo no entendimento da suas próprias crenças ou ideias ateístas, pois toda aproximação desse entendimento requer uma leitura de sua própria experiência na teia relacional que se insere através do livre-arbítrio e/ou é inserido, por simplesmente ter o humano recebido sua existência e através dela expressar-se em diversas linguagens que comunicam um experienciar multifacetado pela continua produção de signos e símbolos religiosos ou não religiosos.

1. Na amplitude relacional das dimensões: Deus, o Universo e a humanidade

⁴ En una primera fase - anterior al Hombre - la atracción era vital aunque ciegamente recibida por el Mundo. A partir del Hombre, se despierta, al menos parcialmente, en la libertad reflexiva y suscita la Religión. La Religión, que no es una crisis - o una opción, o una intuición - estrictamente individual, sino que representa la larga explicación, a través de la experiencia colectiva de la Humanidad entera, del Ser de Dios.

É diante do infinito que nos cerca, que podemos considerar as revelações do caminhar da humanidade como possibilidades de apreensão às partes dos mistérios que aqui estamos analisando: Deus, A Origem do Universo e o Humano. Mas como pensá-los na amplitude relacional que os compõe? Essa pergunta como já demonstrado, requer em si mesma a necessidade de várias vias de acesso uma vez que a maioria das ciências interagem com sua complexidade, valorizando sempre a função pensamento/razão. Como se as demais funções psíquicas⁵ fossem desnecessárias ao esforço de seu próprio entendimento relacional.

Também ocorre do humano ser reconhecido como “parte principal” deste processo, o que o distancia da compreensão de que é apenas uma das partes desta fantástica arquitetura cósmica. Talvez por ser a Terra supostamente o único lugar onde a vida pulsa introduzindo suas forças involutivas e evolutivas, concretas e imaginativas, captadas pelo dinamismo mental que interpreta e apresenta infinitas hipóteses sobre os paradoxos existentes entre: mundo dado/externo a nós e mundo imaginado externalizado ou não pelo humano.

Em decorrência desses fatores, é que o fenômeno religioso - mais especificamente o sagrado que o circunda - quando analisado por uma série de vertentes, dentre elas as narrativas (construções ficcionais), a mitologia, a descoberta do inconsciente pessoal e coletivo, a metafísica (dentre outras), recebem críticas quanto ao seu alcance para com as contribuições científicas. Fato que se dá pelo não reconhecimento de que o vivido começa primeiro que qualquer possível hermenêutica e de que o caráter imaginativo funda o Sagrado para além das possíveis narrativas ficcionais. Ou seja, em um misto de intensidades onde o imaginário toca o real, quando contracenando com o ato criativo e com elementos da sua própria natureza. O que nos leva a considerar que “O símbolo, observado sob o ponto de vista do realismo, não é uma verdade concreta, mas psicologicamente ele é verdadeiro, pois foi e continua sendo a ponte para as maiores conquistas da humanidade”. (JUNG, 2011a, p.276).

Implicados nessa problemática, surgem, então outras necessidades, dentre elas, a de apreender, associar e amplificar o entendimento dessa participação do humano no cosmos. Que não se move apenas por causalidades e similaridades, mas também por divergências que mobilizam e potencializam novos renascimentos e finitudes. Onde se pode perceber que as quatro funções psíquicas, podem ser consideradas como os meios mais plausíveis de contato entre mundo externo e mundo interno; mundo manifesto e mundo imanente, por contribuírem com que as imagens primordiais se tornem conscientes, apesar da não existência de sua forma, pois segundo Jung essas imagens herdadas podem “ser comparadas ao sistema axial de um cristal, que pré-forma, de certo modo, sua estrutura no líquido mãe, apesar de ele próprio não possuir uma existência material”. (JUNG, 2011b, p. 87).

Essa seja, talvez a nossa mais difícil aceitação. Reconhecer o que está além do

⁵ Para Jung o ser humano possui em sua dinâmica psíquica quatro funções: pensamento, sentimento, sensação e intuição. O fato de dar importância a totalidade dessas funções distingue sua teoria de muitas outras abordagens psicológicas, pois integradas proporcionam ao humano a clareza do seu processo de individuação (tornar-se si mesmo). Sendo, portanto, necessário um despertar para as desenvolvimentos dos dinamismos conscientes e inconscientes (pessoal e coletivo).

sentido primeiro, para além das formas dadas como signo, da genética recebida, da estrutura mentalizada, da cultura religiosa inserida. Pois tal percepção requer que a função pensamento deixe as demais funções - sensação, sentimento e intuição - se desenvolverem levando o humano a uma maior compreensão dos ecos do universo em constante interação com a experiência do humano. O que faz com que as coisas em si se elevem ao experienciar das seivas que transcorrem da Vida Simbólica.

É então, através da aceitação e busca destas realidades inerentes em qualquer estrutura humana em formação, que novas realidades podem ser tocadas. No entanto, ao mesmo tempo este também é o caminho para nos depararmos com os limites que o Absoluto nos impõe e nos comunica, o que torna a pergunta por nossa origem imersa nas contribuições advindas das linguagens simbólicas, pois o símbolo “descobre um meta sentido *em* um primeiro sentido”. (CROATTO, 2010, p.96). Ele não se aprisiona em sistemas causais, em coisas prontas e estruturas pré-fabricadas, nem mesmo ao conflito das ideias simbólicas que permeiam as teorias evolucionistas e criacionistas quando em contato com o paradoxo: razão e fé. Assuntos que ainda geram sérios conflitos entre a Ciência e a Religião quando estas se fixam nas diversidades como sinônimo de opostos e se esquecem de perceber o que as une e/ou quando as verdades psicológicas e metafísicas não encontram também um caminho de reconciliação entre as forças objetivas e subjetivas.

Assim, nos deparamos com algumas das potencialidades necessárias a somatória de nossas manutenções existenciais e dentre elas nos é imprescindível recompreender os símbolos para amplificar a compreensão da totalidade da alma⁶, colocando-nos em conexão com essas “ideias superiores” através do reconhecimento, esforço conjunto, que valorize o equilíbrio de todas às nossas funções psíquicas e espirituais, sempre atentos ao fato de que a vida interior possui em si forças provenientes da essência humana e/ou eminentemente advindas de um Deus que se comunica e que nos insere no sentido da vida. Essa imersão, favorece o reconhecimento de que, seja qual for a religião, todas são meios para se viver a práxis religiosa com um autêntico conhecimento de si mesmo e de sua vida simbólica, o que gera o reconhecimento do outro nas diferentes manifestações do Sagrado.

2. A multiplicidade de sentidos encontrada na dinamicidade dos Símbolos Vivos

O humano pode até no seu caminhar optar por acompanhar apenas a projeção de sua própria sombra, que ao lado o acompanha, mas é convocado a dar um giro de 360º para ampliar a compreensão de si mesmo. Como ser tecido em uma multiplicidade de sentidos relacionais é fruto de sua época, mas também de sua própria natureza.

⁶ O conceito de alma aqui utilizado se refere ao equilíbrio necessário a energia psíquica que se dinamiza a partir da inteireza das forças conscientes, inconscientes e das imagens arquetípicas.

Dentro desse espectro multiforme, os fenômenos anímicos como parte do fenômeno total, são manifestos através das diversas expressões humanas: alegóricas, musicais, artísticas e na beleza da força imagística da poesia. Esta série de formas de dizer de si promove a união consciente de realidades concretas que nascem da necessidade de decodificar experiências emocionais, sensoriais e imaginativas. O mesmo acontece quando o humano entra em contato com os símbolos religiosos que ele ressignifica.

Tudo isso nos evidencia a importância de diante do problema Deus nos abrimos para sentir o que não deve ser só pensado, em prol da construção de um diálogo onde a tarefa narrativa, o pulsar da estética e a tarefa teórica, entre em sintonia com o ato transformacional que circunda os acontecimentos históricos e a-históricos, apresentando-nos possibilidades para remontar as imagens arquetípicas que encontramos manifestadas no fenômeno religioso em interação com nossas funções psíquicas. Com a plena consciência de que “A realidade não exige que a reduzamos aos limites do nosso pensamento: convida-nos antes a fundir-nos na ausência dos seus”. (ALLEAU, 2001, p.19) já que não temos, nem ao menos, como saber quando Deus se tornou realidade pensante na consciência humana.

Movimento que coloca em diálogo os valores que a Vida Simbólica une através dos elementos *numinosos* que atravessam a dinâmica psíquica levando-nos a compreender suas similaridades, ao mesmo tempo em que nos torna conscientes da sua infinita vastidão, ou seja, do mistério que nem as vivências mais profundas conseguem atingir por ser parte da desenvoltura da alma, mas que em vestígios simbólicos sempre nos é comunicado através das pluralidades que o Absoluto nos revela. O que reafirma a importância ao respeito inter-religioso, a uma descida na essência dos fenômenos manifestos ou não para encontrar o que a alma em profundidade emana. Já que “[...] não podemos encontrar em parte alguma essência da alma em si mesma, mas somente percebê-la e compreendê-la em suas múltiplas formas de manifestação”. (JUNG, 2011c, p.86)

Essa multiplicidade de sentidos pertencentes à alma está manifesta nas diversas religiões, nas singularidades e diversidades que elas apresentam, onde a tessitura do manto Sagrado que as compõe não se torna perceptível já que a maioria das religiões ainda se perdem na dinâmica do poder, na desatenção as expressões Sagradas e Profanas que a fé põe em evidência, na negligência à riqueza que a Vida Simbólica nos revela por não ser captada pelo excesso da razão. O que faz com que o reconhecimento dessas dimensões aqui relacionadas - Deus, o Universo e o humano - não encontre os canais condutores que as ligam e que podem, se reconhecidos, elevar o exercício do diálogo inter-religioso ao nível da alteridade.

Considerações finais

O Problema Deus sempre foi analisado como um desafio ao entendimento do humano, pois não pode ser reduzido a relações interpessoais e intrapessoais, ou a uma saída que encontra somente no “rosto do outro” a compreensão de sua parte na totalidade uma vez que “[...] homens não apenas são graça e favor para os outros, mas também muitas vezes são ameaça, violência e aniquilação, e com meios técnicos cada vez mais sofisticados”. (SCHILLEBEECKX, 1994, p.129). Essa maneira tão inerente ao processo de humanização, inúmeras vezes, oculta uma práxis de justiça e de amor, exatamente porque, na ânsia de compreender o Problema Deus, o humano O coloca na margem do raciocínio, nas representações da fé, nas discussões se suas manifestações são de ordem horizontais ou verticais, em uma “reserva divina” recolhida como migalhas e menos na mediação que sempre se depara com o mistério, justamente, por ser Ele a possível síntese do amor, que deixou em toda natureza a possibilidade de recriar-se.

É então, com a consciência de que as análises dessa ordem/origens é humanamente difícil principalmente quando ela se encontra nos limites da mente humana que se propõe a analisar o mistério - Deus - que podemos afirmar que este experienciar vai além das representações e projeções que o humano faz e consegue descrever como “imagens de Deus” e/ou negação de sua atuação na fluidez do cosmo.

O que constatamos é que interpelados ora por um Deus transcendente, ora por um deus projetado, os argumentos científicos tentam classificar Deus: sua real existência ou sua morte; sua interferência na liberdade humana; sua neutralidade mediante o sofrimento humano; sua intervenção pela fé e pela graça; seu ocultamento na promoção do humano; sua mediação encarnada, revelada e seus ocultamentos. Isso nos faz reconhecer a importância das mediações da Vida Simbólica como fecundas possibilidades dialogais para o entendimento da hierofania do Sagrado. Ou seja, entre Deuses e Deus é necessário uma *linguagem interior* que decodifique o que o homem pensa do que ele experiência de tudo o que lhe transcende.

Referências

ALLEAU, René. **A ciência dos símbolos**: contribuição ao estudo dos princípios e dos métodos da simbólica geral. Lisboa: Edições 70, 2001.

CHARDIN, Teilhard. **La energia humana**. Spain:Taurus Ediciones. 1967

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2010

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. Obras completas de C. G. Jung em

português. v 5, 7. ed.. Petrópolis: Vozes, 2011a.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Obras completas de C. G. Jung em português. v 9/1, 7. ed.. Petrópolis: Vozes, 2011b.

_____. **O espírito na arte e na ciência.** Obras completas de C. G. Jung em português. v 15, 6. ed.. Petrópolis: Vozes, 2011c.

_____. **Civilização em Transição.** Obras completas de C. G. Jung em português. v 10/3, 4. ed.. Petrópolis: Vozes, 2011d.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana:** revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

O coping religioso de familiares de pacientes em UTI.

Maria Jeane dos Santos Alves¹

Nayra dos Santos Andrade Melo²

RESUMO

Não é raro, nas Unidades de Terapia Intensiva, os familiares deixarem terços, imagens, Bíblias, demais livros religiosos, águas consideradas abençoadas por sacerdotes, entre outros, no leito de seus familiares internados. As visitas de pastores, padres e médiuns, as preces espontâneas, as orações, passes magnéticos e cânticos também fazem parte dos rituais que ocorrem durante o horário de visitas. Não obstante, tais rituais demonstram a importância com que as famílias enxergam o componente religioso/espiritual, e se voltam à ele, talvez como estratégia para amenizar a própria dor, ou talvez como busca de bençãos e cura voltados ao doente internado. É por este, entre outros motivos que serão citados, que faz-se necessário um estudo sobre tais comportamentos, independente da crença religiosa professada, apenas analisando o fenômeno e compreendendo a sua necessidade frente à esse evento doloroso. A pesquisa aqui proposta contribuirá para um aprofundamento nos estudos sobre o tema espiritualidade/ religiosidade e saúde numa perspectiva etnográfica e fenomenológica, tendo como campo de coleta dos dados uma Unidade de Terapia Intensiva, unidade esta que possui restrito acesso.

Palavras-chave: Religiosidade. Espiritualidade. Coping religioso.

introdução

As Unidades de Terapia Intensiva (UTI) foram instaladas com o principal objetivo de concentrar pacientes de maior grau de complexidade em um ambiente estruturalmente adequado, com equipamentos disponíveis e recursos humanos capacitados para desenvolver o trabalho de forma segura (BOLELA, JERICÓ, 2006). Os pacientes que fariam uso das unidades, seriam aqueles potencialmente graves e/ou com descompensação de um ou mais sistemas, e que necessitam de uma monitorização contínua (FERREIRA, MENDES, 2013).

A entrada nas UTI's é limitada apenas aos funcionários do setor, sendo livre para a família e amigos dos pacientes apenas nos horários programados para a "visita familiar", que varia conforme as regras de cada hospital, podendo ser de 1 a 3 vezes por dia, geralmente variando de 30 minutos até 2 horas. É durante a visita, no momento em que a família tem contato direto com o paciente, que haverá o favorecimento dos laços afetivos, auxiliando no

¹ Dra. em Psicologia e Mestre em Ciências da Religião pela UNICAP. Atualmente é professora do programa de Pós Graduação em Ciências da religião da Universidade Federal de Sergipe.

² Mestranda do Programa de Ciências da religião na Universidade federal de Sergipe.

processo de recuperação pela transmissão de força e segurança (SCHNEIDER *et al.*, 2008).

A família é caracterizada como uma unidade social de proximidade diretamente ligada ao paciente através do amor, e para tal, não é necessário que tenha consanguinidade (SOUZA *et al.*, 2010). Sendo assim, quando um familiar é hospitalizado, inicia-se uma crise que pode culminar com uma desestruturação emocional completa, não só do paciente, como também de todos os indivíduos mais próximos, pois culturalmente acredita-se que as UTI's são destinadas às pessoas que irão morrer (BOLETA, JERICÓ, 2006).

Frente ao período de internação de um familiar na UTI, é comum notar as mais diversas reações apresentadas entre os mais próximos, pois além do impacto que a doença do ente querido causa, os familiares precisam ainda manter o equilíbrio para assegurar o cumprimento das tarefas e das necessidades do membro doente (SCHNEIDER *et al.*, 2008). É diante de um momento de estresse emocional como este, que os indivíduos relacionados, desenvolvem esforços cognitivos e comportamentais voltados para o manejo de exigências internas e externas, como forma de enfrentamento (FARIA, SEIDL, 2005).

A utilização de estratégias que busquem a distração, o amparo no convívio social e a busca por práticas religiosas, são formas de enfrentamento bastante utilizadas na tentativa de lidar com problemas e situações de estresse (HO, CHEUNG, CHEUNG, 2010). Nesse contexto, a religião pode assumir diferentes estilos para a solução dos problemas, a depender do nível de participação e do envolvimento do indivíduo em todo o processo (SALGADO, FREIRE, 2008).

Citando o artigo intitulado: “*An Analysis of the Field of Spirituality, Religion and Health (S/RH)*” de Hufford (2005), os autores Salgado e Freire no livro *Saúde e Espiritualidade* (2008), explicam que as “*religiões são instituições organizadas em torno da ideia de espírito*”, sintetizando a pressuposto inicial de que a religião é o aspecto institucional da espiritualidade do indivíduo; e o envolvimento religioso está associado positivamente ao bem-estar psicológico, tendo um impacto satisfatório, e mais intenso naqueles sob estresse ou situação de fragilidade (STROPPA, ALMEIDA, 2008), muitas vezes cooperando com a busca de um conjunto de estratégias para a adaptação às circunstâncias da vida, adversas ou estressantes, busca esta denominada de “*Coping*” (PANZINI, BANDEIRA, 2007).

Delineado a partir do estudo cognitivista do estresse e do *Coping*, o conceito “*Coping religioso/espiritual*” faz parte do escopo de estudos sobre religião e saúde, medicina e espiritualidade, e o estresse não é o único fator na determinação do seu impacto sobre o indivíduo, mas de forma tão importante quanto, está a forma com que o indivíduo encara a situação de estresse. Essa forma, é denominado *Coping*. Sendo assim, o “*Coping*” é um enfrentamento, onde estratégias cognitivas e comportamentais são utilizadas com o objetivo de encarar situações estressantes (PANZINI, BANDEIRA, 2007), e nesse sentido, a religião oferece uma variedade de estratégias de *Coping* (*Coping* positivo ou *Coping* negativo), e sendo estas estra-

tégias positivas, utilizadas com base nos exemplos: *“Tentei encontrar um ensinamento de Deus no que aconteceu”, “Procurei em Deus conforto e orientação”, “Senti que Deus estava atuando junto comigo”,* não se mostrariam apenas defensivas do ponto de vista da experiência de estresse e sofrimento (iminência de morte de um ente querido), mas cobririam uma série de comportamentos, reajustando emoções, cognições e relações, trazendo efeitos positivos à família que o utiliza e conseqüentemente ao paciente de risco (STROPPA, ALMEIDA, 2008).

Na observação de fenômenos religiosos dentro das unidades de terapia intensiva, é notório que a grande parte dos familiares expõe as suas crenças religiosas, sendo através de imagens e símbolos colocados à beira leito, orações, músicas, leituras de livros religiosos, passes espíritas, visitas de sacerdotes, entre outros. O objetivo deste estudo é observar esses rituais religiosos e analisar qual a sua significância para os familiares envolvidos no processo de estresse em ter um ente querido em estado grave em uma UTI de Aracaju/SE. Para responder tais questionamentos, definimos como questões do estudo: 1) *“Qual o significado emocional, para a família, em ter um ente querido em grave estado de saúde?”*, 2) *“Qual o papel do ritual religioso nesse momento?”* e 3) *“Como a fé te ajuda a lidar com a situação?”*.

1 O estudo fenomenológico

Surge no Brasil, na década de 70, uma nova abordagem de pesquisa qualitativa, baseada na descrição de significações. Ela enfatiza a importância de se conhecer, entender e interpretar eventos, sem consideração temporal, aprofundando a significação de valores para os indivíduos, dando importância aos significados das ações e das relações humanas (MERIGHI, GONÇALVES, FERREIRA, 2007). Essa abordagem, descrita como *fenomenológica*, objetiva a investigação direta e a descrição de fenômenos que são vivenciados pela consciência, livre de preconceitos e sem a apresentação de teorias explicativas de causa (VALLE, 1997).

Em todo o processo do estudo na fenomenologia, busca-se a compreensão das vivências, e não a explicação das mesmas, já que parte-se do princípio de que as experiências são perspectivas, sendo constituídas a depender da percepção, e do ponto de vista de quem vivencia tal fenômeno (SENA et al., 2011).

2 UTI X Família

As unidades de Terapia Intensiva (UTIs) prestam assistência especializada à pacientes em estado crítico de saúde. Os internos nessas unidades necessitam de um controle rigo-

roso de sinais vitais e assistência contínua de uma equipe multidisciplinar (SOUZA, POSSARI, MAGAIAR, 1985).

Apesar de toda tecnologia e assistência prestados, o índice de mortalidade nas Unidades de Terapia Intensiva ainda é elevado, o que fez-se criar uma impressão à pacientes e familiares, de que a UTI está relacionada diretamente com a morte, e à pacientes que não apresentam bom prognóstico (BOLELA, JERICÓ, 2006).

Em decorrência da desestruturação familiar que ocorre por tal impressão (medo da morte constantemente presente) frente à internação de um ente querido na UTI, esses familiares, tendo laços de consanguinidade ou não, devem ser tratados como pacientes secundários, pois vivenciam essa realidade com desconfiança e insegurança, e precisam expressar seus sentimentos (FERREIRA, MENDES, 2013).

A predominância na volatilidade dos sentimentos dos familiares, ora de esperança na cura, ora de total desesperança perante a inocultável deteriorização física do paciente internado, nos remete à complexidade de tais sentimentos, e suas alternâncias a depender das circunstâncias e momentos emocionais agregados que os mesmos atravessam (JARAMILLO, 2006). É nesse momento, que estratégias de enfrentamento são empregadas com o objetivo de transpor exigências internas e externas (FARIA, SEILD, 2005).

3 Estratégias de enfrentamento - Coping religioso/espiritual

O *Coping* é considerado um conjunto de estratégias utilizadas com o objetivo de manejar situações estressantes, ou seja, é o modo com que o indivíduo lida com o estresse; e a partir do momento que o indivíduo se direciona à religiosidade como estratégia para enfrentar tais problemas, estamos descrevendo um *coping* religioso (PANZINI, BANDEIRA, 2007).

O *Coping* religioso/espiritual é um dos construtores religiosos/espirituais que demonstram relação direta com a saúde física e mental, pois crenças e práticas religiosas estão associadas com melhor saúde num âmbito geral, considerando o aumento do senso de propósito e significado de vida, assim como uma maior resiliência e resistência ao estresse relacionado à doenças àqueles espiritualizados e/ou que apresentam envolvimento em religiões organizadas (LAWLER, YOUNGER, 2002).

Referências

BOLELA, Fabiana; JERICÓ, Marli de Carvalho. Unidades de Terapia Intensiva: considerações da literatura acerca das dificuldades e estratégias para sua humanização. **Esc. Anna Nery**, Rio de Janeiro, vol.10, n.2, p.301-309, Aug. 2006. Available from: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141481452006000200019&Ing=en&nrm=iso. Acessado em 02 de outubro de 2017.

FARIA, Juliana Bernardes de; SEIDL, Eliane Maria Fleury. Religiosidade e enfrentamento em contextos de saúde e doença: revisão da literatura. **Psicol. Reflex. Crit. [online]**. 2005, vol.18, n.3, pp.381-389. ISSN 0102-7972. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-79722005000300012>. Acessado em 15 de setembro de 2017.

FARIA, Juliana Bernardes de; SEIDL, Eliane Maria Fleury. Religiosidade, enfrentamento e bem-estar subjetivo em pessoas vivendo com HIV/aids. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 11, n. 1, p.155-164, abr. 2006. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s1413-73722006000100018>. Acessado em 15 de setembro de 2017.

FERREIRA, Priscila Dias; MENDES, Tatiane Nicolau. Família em UTI: importância do suporte Psicológico diante da iminência de morte. **Rev. SBPH**, Rio de Janeiro, v.16, n.1, p.88-112, jun.2013. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-08582013000100006&lng=pt&nrm=iso. Acessado em 15 de setembro de 2017.

GONÇALVES, André Mellagi; MONTEIRO, Yara Nogueira, O imaginário religioso de pacientes de hanseníase: um estudo comparativo entre ex-internos dos asilos de São Paulo e atuais portadores de hanseníase. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos [on line]**, 2009, 16 (Abr-Jun).

HO, Man Yee; CHEUNG, Fanny M.; CHEUNG, Shu Fai. The role of meaning in life and optimism in promoting well-being. **Personality And Individual Differences**, [s.l.], v. 48, n. 5, p.658-663, abr. 2010. Elsevier BV. <http://dx.doi.org/10.1016/j.paid.2010.01.008>. 46. Acessado em 02 de outubro de 2017.

HUFFORD, David. J. Na Analysis of the field of spirituality, religion and health (S/Rh), **Area 1 Field Analysis**, 2005, disponível em: <http://www.metanexus.net/tarp/field.analysis.htm>. Acessado em 03 de outubro de 2017.

JARAMILLO, I. F. **A experiência Humana de Morrer**. Jaramillo(org), pp 21-40, São Paulo: Planeta, 2006. Acessado em 05 de outubro de 2017. 13

LAWLER, K. A; YOUNGER, J. W. Theobiology: an analysis of spirituality, cardiovascular responses, stress, mood, and physical health. **J Relig Health**, 41(4): 347-362, 2002

MALTA, Júlia. D. S.; SCHALL, Virgínia. T.; MODENA, Celina. M. Câncer pediátrico: o olhar da família/cuidadores. **Psicologia em Pediatria**, V. 44, p. 114-118. 2008. Acessado em 15 de setembro de 2017.

MERIGHI, Miriam Ap. Barbosa; GONÇALVES, Roselane; FERREIRA, Fernanda Cristina. Bibliometric study on nursing theses and dissertations employing a phenomenological approach: tendency and perspectives. **Revista Latino-americana de Enfermagem**, São Paulo, v. 15, n. 4, p.645-650, ago. 2007. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-11692007000400019>. Acessado em 15 de setembro de 2017.

PANZINI, Raquel Gehrke; BANDEIRA, Denise Ruschel. Coping (enfrentamento) religioso/espiritual. **Archives Of Clinical Psychiatry**, São Paulo, v. 34, p.126-135, 2007. FapUNIFESP

(SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-60832007000700016>. Acessado em 15 de setembro de 2017.

SAAD, Marcelo; MASIERO, Danilo; BATTISTELLA, Linamara Rizzo. Espiritualidade baseada em evidências. **Acta Fisiátrica**, Universidade de São Paulo, v. 8, n. 3, p.107-112, 2001. GN1 Genesis Network. <http://dx.doi.org/10.5935/0104-7795.20010003>. Acessado em 13 de setembro de 2017.

SALGADO, Mario Ivan; FREIRE, Gilson. Saúde e Espiritualidade: Uma Nova Visão da Medicina. Livro 1. 1ª ed. Belo Horizonte, MG: Editora INEDE, 478p., 2008. Acessado em 13 de setembro de 2017.

SANTOS, Q.n.. Estratégia de Enfrentamento (Coping) da Família Ante Um Membro Familiar Hospitalizado: Uma Revisão de Literatura Brasileira. **Mudanças - Psicologia da Saúde**, [s.l.], v. 21, n. 2, p.40-47, 30 jun. 2013. Instituto Metodista de Ensino Superior. <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1019/mud.v21n2p40-47>. Acessado em 15 de setembro de 2017.

SCHNEIDER, Dulcinéia Ghizoni et al. Acolhimento ao paciente e família na unidade coronariana. **Texto & Contexto - Enfermagem**, [s.l.], v. 17, n. 1, p.81-89, mar. 2008. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-07072008000100009>. Disponível em:<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-07072008000100009&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acessado em 30 de setembro de 2017.

SENA, Edite Lago da Silva et al. Alcoolismo no contexto familiar: um olhar fenomenológico. **Texto & Contexto - Enfermagem**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p.310-318, jun. 2011. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-07072011000200013>. Acessado em 15 de setembro de 2017. 14

SOUZA, Márcia de; POSSARI, João Francisco.; MUGAIAR, Ketrica Helena B. Humanização da abordagem nas Unidades de terapia intensiva. **Rer. Paul Enferm** 1985 abr; 5(2): 77-9. Acervo ID: mis-31148 da BVS do Ministério da Saúde. Acessado em 05 de outubro de 2017.

SOUZA, Raquel Pusch. **Manual de Rotinas de Humanização em Medicina Intensiva - AMIB**, 2ª ed. São Paulo: Atheneu Rio, 2010. Acessado em 15 de outubro de 2017.

SPADACIO, Cristiane; BARROS, Nelson Filice de. Terapêuticas convencionais e não convencionais no tratamento do câncer: os sentidos das práticas religiosas. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, São Paulo, v. 13, n. 30, p.45-52, set. 2009. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s1414-32832009000300005.44>. Acessado em 15 de setembro de 2017.

STROPPIA, A., & MOREIRA-ALMEIDA, A. Saúde e espiritualidade: uma nova visão da medicina. **Religiosidade e saúde**. In M. I. Salgado & G. Freire (Orgs.), (pp. 427-443). Belo Horizonte: Inede, 2008. Acessado em 15 de setembro de 2017.

VALLE, E.R.M. Câncer Infantil: compreender e agir. **Pry editorial**, Campinas (SP), 1997. Acessado em 15 de setembro de 2017.

VASCONCELOS, Eymard Mourão. A associação entre vida religiosa e saúde: uma breve revisão de estudos quantitativos. **RECIIS - R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde**. Rio de Janeiro, v.4, n.3, p.12-18, Set., 2010. [www.reciis.cict.fiocruz.br]. Acessado em 04 de outubro de 2017.

Singularidades de uma experiência religiosa e musical.

Bruno Pinto de Albuquerque¹

RESUMO

Este trabalho explora a riqueza de uma abordagem psicanalítica do fenômeno religioso que considere a dimensão da singularidade, acompanhando a narrativa de Donald Miller, personagem principal do filme “Blue like jazz”. Em primeiro lugar, retoma-se alguns elementos da obra de Sigmund Freud relativos ao fenômeno religioso sob a ótica dos registros Real, Simbólico e Imaginário (R.S.I.), formulados conceitualmente por Jacques Lacan. Em seguida, recorre-se às elaborações de Alain Didier-Weill sobre os efeitos da emoção musical no psiquismo, tendo em vista que a experiência religiosa do personagem é fortemente marcada pela música. Por fim, levanta-se uma questão sobre a relação entre religião e mística, destacando em particular a questão do sentido, sustentando-se a hipótese de que a psicanálise permite traçar aproximações entre esses fenômenos.

Palavras-chave: Psicanálise. Singularidade. Experiência religiosa. Mística. Música.

Introdução

A proposta desta apresentação é acompanhar o relato autobiográfico de Donald Miller no filme *Blue like jazz*², dirigido por Steve Taylor (2012) e traduzido no Brasil com o título “Um novo caminho”. A narrativa trata dos embaraços de um sujeito no campo da fé religiosa, o que nos possibilitará explorar a riqueza de uma abordagem psicanalítica da religião que considere a dimensão da singularidade. A partir do relato do personagem, recorreremos a certas articulações teóricas dos psicanalistas Sigmund Freud, Jacques Lacan e Alain Didier-Weill, que nos fornecem subsídios para sustentar a hipótese de que a psicanálise permite traçar aproximações entre religião e mística.

1. A experiência religiosa e musical de Donald Miller

Donald Miller tem dezenove anos, **é um cristão** engajado na Igreja Batista e seus pais são divorciados. Ele mora no Texas com a mãe, uma fervorosa cristã batista muito apegada

¹ Doutorando em Ciência da Religião (UFJF) com bolsa da CAPES, mestre em Psicanálise (UERJ), bacharel em Psicologia (UERJ). E-mail: brunopintodealbuquerque@gmail.com.

² O filme é baseado no livro *Blue like jazz: nonreligious thoughts on Christian spirituality* [Azul como o jazz: pensamentos não-religiosos sobre a espiritualidade cristã] (MILLER, 2003).

ao filho. Ao visitar o pai boêmio, Don o encontra ouvindo *jazz*. O pai pergunta se o filho tem feito o mesmo, ao que o jovem responde ironicamente: “Quando eu não quero ouvir música, coloco *jazz*”. Mas o pai insiste: “A vida é como o *jazz*, filho. Ela nunca se resolve”³. Em seguida, conta que matriculou Don na Universidade Reed, onde o Q.I. médio é acima do considerado gênio. O rapaz reage dizendo que já tinha uma bolsa de estudos para a Universidade Batista Trinity, ao que o pai retruca com sarcasmo: “Para ter diploma de pastor e deixar sua mãe feliz? Um cérebro desse, trabalhando para uma igreja? Você só crê nisso com medo de conviver com quem não crê”. Don diz que vai cursar redação e o pai lhe responde em tom provocativo: “Então vá para onde não precise só copiar um roteiro. Está ouvindo isso [*jazz*]? Isto é forma livre. Improvise. Escreva a droga da sua própria história. Ou a doida da sua mãe vai escrevê-la para você”. Após um diálogo tão curto quanto intenso, o pai comenta que a música que está ouvindo se chama *Um amor supremo*⁴, de John Coltrane. Ele se deleita com a música e comenta: “Faz o sol brotar direto da terra, não é mesmo?”.

Ao contrário do desleixo do pai, a **mãe** se mostra bastante dependente do filho, expressando seu sofrimento porque vai para a faculdade e ela não sabe como viverá longe dele. Certo dia, Don descobre, durante um culto, que o pastor mantinha um relacionamento extraconjugal com ela. Horrorizado, parte imediatamente em direção à estrada. Ao longo da viagem, a **mãe** telefona **várias vezes** e envia inúmeras mensagens, mas Don não responde. Quando chega à Universidade Reed, ele se ocupa com as novas possibilidades que lhe convocam. Tudo é novo. O quarto está vazio e ele pode decorá-lo como quiser. Se a casa é uma metáfora do eu, é ele mesmo que pode se reconstruir. Curiosamente, o primeiro objeto que retira de sua mala é o disco *Um amor supremo*, que ele coloca no toca-discos para ouvir.

Don logo percebe que sua identidade cristã não é bem-vinda naquela universidade e, aos poucos, à **medida que se entrega a uma constante autorreflexão sobre suas crenças**, vai permitindo que cedam as convicções que sempre haviam marcado profundamente suas vivências e orientado suas atitudes: “Aqui você acorda perdido num mar de individualismo. Todos aqui parecem tão seguros de si mesmos”. A questão do sentido perpassa toda a narrativa. No cemitério com um grupo de amigos, a personagem Lauryn levanta um questionamento sobre a vida ao se deparar com a morte presentificada pela lápide: “Qual o sentido de tudo isso? Ninguém lembra desse cara”. Um amigo lhe diz que descobriu o quanto as pessoas temem “um deus que nem existe”, que as pessoas vão à igreja rezar “para não queimarem no inferno” e que não passam de “aprendizes de talibãs”. Don lhe pergunta: “Se Deus está morto, qual o sentido?”. Seu amigo responde: “As pessoas precisam disso e sempre vão precisar. As mais duronas não clamam por Deus. Olharam para o fundo do abismo e sabem que não há salvação a caminho”. “Como sabe?”, pergunta Don. A pergunta fica em aberto. Os dois se embriagam numa festa e, no dia seguinte, Don acorda preso num banheiro público tombado ao chão e afirma estar ali **o clímax de sua história**. Buscando consolo junto a uma

³ “*It never resolves*”, em inglês, no original.

⁴ “*A love supreme*”, em inglês, no original.

amiga que fora ateia e se converteu à fé cristã, encontra o quarto dela vazio. Ele se depara com uma curiosa combinação de objetos que parece provocar nele grandes efeitos psíquicos: uma imagem de Jesus e uma cruz, o disco *Um amor supremo* e uma foto sua junto a outras de sua amiga com os pobres da Índia. Ouvindo o disco, ele fecha os olhos e se entrega a uma profunda reflexão:

Às vezes é preciso observar alguém amar alguma coisa antes que você próprio possa amá-la. Penny ama Jesus. Meu pai ama jazz. Ele me disse que jazz é como a vida, porque não se resolve e me deu sua coleção de discos para provar. Mas tenho escutado esses discos de novo e de novo... E toda vez que escuto *Um amor supremo*, de John Coltrane, posso jurar que ouço algo que meu pai diz não estar ali. Eu ouço um desfecho. Desfecho. O elemento final de uma história. Eu sei que nem todos ouvem o universo deste modo. Mas e se Penny estiver certa? E se Deus estiver tentando compor alguma coisa? E se todas essas estrelas forem notas numa partitura girando em espiral no azul como o jazz [*blue like jazz*]?

Eis o título da obra no discurso do sujeito: *blue like jazz*. Don acorda assustado com o telefone tocando. **É sua mãe e, desta vez, decide falar com ela.** Em seguida, Penny retorna da Índia e eles vão juntos à igreja local, onde o pastor prega: “Alguns de vocês vieram de longe para chegar aqui. E eu estou falando da geografia do coração. Mas o que procuram é maior do que qualquer igreja. Então, essa é a hora no serviço em que saímos do caminho para que vocês possam falar com Deus diretamente e espero que Deus possa falar com vocês”. Parece que Don consegue ouvir alguma coisa que aponta para certo ultrapassamento da figura do líder religioso enquanto representante institucional, na medida em que ouve outro pastor apontando a própria castração, indicando o risco de ser tomado como um obstáculo para a experiência religiosa dos fieis que lhe ouvem.

Em seguida, Don confessa ao amigo niilista que vem de uma “subcultura que acredita em Deus, em Jesus, nessa coisa toda”. Revela que foi para a universidade querendo fugir disso, porque tinha vergonha da sua “igreja estranha” e de Jesus, porque queria que os outros pensassem que ele era “inteligente e sofisticado”. Diz que tentou “enterrar Deus” durante um ano, mas não conseguiu. É como se Deus o estivesse seguindo. Está cansado de ser um “hipócrita e covarde” e pede que o amigo o perdoe por ser um “mau representante de Deus”. Este pergunta: “Você acredita realmente nessas coisas?”. “Acho que sim”, responde Don. “*Dominus uobiscum* [O Senhor esteja convosco]. Você é o cara”.

2. Psicanálise e singularidade da experiência religiosa

De que modo podemos considerar a partir da teoria psicanalítica o que ocorre com

Don a nível inconsciente? O sujeito ouve o mundo com a “música” de sua mãe, que determina os primórdios de sua constituição subjetiva. Mas quando esta mostra sua inconsistência, surge em primeiro plano a “música” de seu pai, que interpela a orientação fundamental de seu psiquismo. É só quando Don se apaixona por uma moça que fez o caminho inverso do seu (do ateísmo à fé) e que, além disso, conjuga dois pontos que para ele tinham sido até então incompatíveis (a proposta de sentido da religião sustentada pela mãe e o *nonsense* do jazz musicado pelo pai) que o sujeito se depara com a dimensão da alteridade num ponto em que o familiar e o estranho se confundem.

Será que podemos pensar neste novo esforço de separação do sujeito em relação ao Outro como correlato a um novo tempo no atravessamento do Édipo? Don inicialmente seguia na mesma melodia aparentemente harmoniosa do mundo de sua mãe, até que a introdução de uma nota destoante desencadeia uma separação que, na mesma operação, alinha-o à melodia do improviso carregada pela fala do pai. Por fim, é por meio do amor por uma moça que parecia entoar simultaneamente ambas as “músicas” que Don parece entrever a inconsistência de se situar apenas de um lado. Ele consegue enxergá-las não mais como contraditórias, mas paradoxais, alçando uma dimensão de sujeito desejante na qual as respostas não estavam todas prontas, mas tampouco ele estava à deriva, num devir infinito.

É curioso que, em *Totem e tabu*, justamente no principal texto em que se debruça para explorar a origem da cultura e da religião, Freud tenha citado a seguinte frase do escritor alemão Johann Wolfgang von Goethe, que aparece na primeira cena de sua obra *Fausto*: “Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu” (GOETHE citado por FREUD, 1913/1912[1996], p. 160). Não será precisamente este o caminho trilhado por Don, convocado a tomar lugar onde o inconsciente enquanto discurso do Outro o determina?

A proposta de vida da mãe parece estar impregnada pelo registro do Imaginário, na medida em que elide a dimensão do sujeito e se esmera por conferir uma significação pronta e plena. A proposta do pai se encontra avassalada pela dimensão do Real enquanto campo do gozo, do não-sentido, do esvaziamento radical da significação, do niilismo. O “novo caminho” do sujeito consiste num esforço do Simbólico de conciliar tendências psíquicas opostas, fazendo conviver o familiar e o estranho, transformando o que era contraditório (sim ou não) em paradoxal (sim e não), de modo semelhante ao que ocorre no processo de análise.

3. Religião e mística à luz da psicanálise

Se a religião consiste num esforço de transmissão de uma experiência com o divino, ao psicanalista cabe precisar em que medida cada uma de suas vertentes funciona a nível psíquico inconsciente, aproximando-se mais do campo fálico (masculino) ou não-todo fálico

(feminino). Parece que quanto mais uma experiência religiosa se aproxima do campo do feminino, explorado por Lacan (1972-1973/2008) em referência especialmente aos místicos e santos espanhóis Teresa d'Ávila e João da Cruz, mais aberta ela se encontra para a dimensão enigmática da vida, do que não é possível circunscrever através da significação ou mesmo transmitir através de palavras, o que a aproxima da mística.

Será que poderíamos abordar tal dimensão de não-senso na experiência de Don com a música *Um amor supremo* a partir das articulações de Didier-Weill sobre os efeitos da emoção musical no psiquismo desencadeadas pela Nota Azul tocada no *jazz*? Ele interroga “de que magia a música retira o poder de nos transportar de um estado para outro”, conjugando “um estado de felicidade e outro de nostalgia psíquica” (DIDIER-WEILL, 2014, p. 41). Propomos pensar que a música *A love supreme* funcionou para Don tal como a Nota Azul. O relato de sua experiência musical testemunha que ela o acompanhou durante todo o seu processo de elaboração psíquica. Trata-se de reconstruir os sentidos que o norteiam, encontrando “um novo caminho” entre a fixação de sentido e o desamparo da falta de sentido.

Teria a emoção musical aberto para Don o campo da significação em sua experiência religiosa e, ao mesmo tempo, indicado um limite para a busca incessante de recobrir totalmente de sentido a vida por meio da religião? Sua experiência (será que podemos chamá-la de mística?) parece funcionar para o sujeito como um ponto de basta em sua busca de sentido, na medida em que o conduz a encontrar algum consolo no indizível, no inapreensível. Didier-Weill (2015, p. 25) fala do “abismo que há entre a música e a fala”, que leva a “reconhecer que a música transmite algo que a fala não pode dizer, ou, ainda, que a música assume a língua onde a fala se depara com algo inominável”⁵.

Conclusão

A partir da narrativa do filme *Blue like jazz*, levantamos a hipótese de que a experiência musical favorece a abertura da experiência religiosa ao inaudito, à medida que coloca em cena um limite para a significação, indicando uma dimensão Outra, para além do fálico. No campo da teologia e das ciências da religião, muitos autores aproximam a experiência religiosa da mística⁶. Portanto, será que podemos pensar que há no núcleo da própria religião, à medida que o fiel dele se aproxima, um ponto que o lança na direção de suas fontes místicas? Quando a experiência religiosa de um sujeito o conduz à experiência mística, inicia um longo processo de reconfiguração e subjetivação, perdendo o caráter neurótico de enrijecimento

5 É significativo que, na correspondência entre Freud e Pfister, o pastor lamentasse que tanto na experiência religiosa quanto na experiência musical os caminhos deles se separassem: “[...] na música, filosofia e religião eu sigo por caminhos diferentes dos do senhor” (PFISTER citado por FREUD; MENG, 2009, p. 143).

6 Karl Rahner, por exemplo, chegou a escrever que “o cristão do futuro ou será um místico ou não será um cristão” (RAHNER citado por OLIVEIRA; TABORDA, 2005, p. 81).

que porventura tivesse, tal como ocorre com a fantasia inconsciente quando é atravessada em análise. Desse modo, o religioso místico encontra no núcleo mais íntimo da religião um limite Real de significação intrínseco à sua própria articulação Simbólico-Imaginária, recosturando os fios da dinâmica entre o sentido e o não-sentido. As contribuições de Freud, Lacan e Didier-Weill que exploramos neste breve texto nos convocam a nos abrir à dimensão do inesperado na associação livre, retomando sempre de novo a análise infinita da singularidade de cada experiência religiosa e musical.

Referências

DIDIER-WEILL, Alain. A nota azul: de quatro tempos subjetivantes na música. In: _____. *Nota Azul: Freud, Lacan e a arte*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

_____. *Os nomes do pai*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015.

FREUD, Ernest; MENG, Heinrich (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato, 2009.

FREUD, Sigmund. (1913). Totem e tabu. In: _____. *Obras psicológicas completas – edição standard brasileira (ESB)*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda [1972-1973]*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MILLER, Donald. *Blue like jazz: nonreligious thoughts on Christian spirituality*. Nashville: Nelson, 2003.

OLIVEIRA, Pedro Rubens; TABORDA, Francisco. (Orgs.). *Karl Rahner – 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005.

Filmografia

TAYLOR, Steve. *Blue like jazz*. Estados Unidos. 2012. 108min.

FT 7 - Questões cristológico- pneumatológicas



Coordenadores:

Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki, SJ – FAJE;
Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara, CSSR – ISTA;
Profª Dra. Áurea Marin Burocchi – PUC /MG;
Prof. Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos, FAJE.

O presente FT busca refletir e aprofundar a mútua fecundidade entre cristologia e pneumatologia enquanto raiz de toda tentativa de fazer teologia em contexto cultural plural. As comunicações deste FT deverão refletir sobre os fundamentos da teologia cristã, buscando suscitar e estabelecer diferentes tipos de diálogos que, em tempos de secularidade, descolonialidade, pluralismo cultural e religioso, favoreçam uma articulação coerente entre a pluralidade dos discursos sobre Deus (teologias) e a unidade do discurso de Deus: sua autocomunicação 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 FT haverá de acolher propostas de comunicações que privilegiem articulações inter e transdisciplinares onde as relações entre cristologia e pneumatologia apareçam como elemento estruturante da identidade cristã e, por isso, também do diálogo entre os cristãos (ecumenismo) e destes com os não-cristãos (diálogo inter-religioso). Algumas questões perpassam nossa proposta: Como a relação entre cristologia e pneumatologia pode influenciar (positiva ou negativamente) o diálogo ecumênico e as teologias católica e protestante? Que desafios o contexto pós-colonial, pluricultural e plurirreligioso como o nosso traz para a fé cristã? Qual é o coração dessa fé que ainda atrai homens e mulheres?

Palavras-chave: Teologia cristã. Cristologia. Pneumatologia. Diálogo ecumênico e inter-religioso. Transdisciplinariedade.

A noção de *reforma eclesial* no pensamento de Yves Congar.

Diogo Marangon Pessotto¹

RESUMO

O Concílio Vaticano II, no Decreto *Unitatis Redintegratio* (UR), afirmou a necessidade de uma perene reforma eclesial como implicação da vocação mais profunda da Igreja (cf. UR 6). A partir daí, a noção de *reforma* passou a ser considerada como tema teológico, e não apenas como termo referente ao evento histórico da Reforma. É fato, entretanto, que a reflexão teológica contemporânea não conseguiu ainda sistematizar a integralidade dos elementos pertinentes à noção de *reforma*, o que não significa que o tema não foi e continue sendo objeto de pesquisa e assunto de significativas produções. Contudo, ainda antes do Vaticano II, o teólogo dominicano Yves Congar publicou *Vraie et fausse réforme* (*Verdadeira e falsa reforma*), referindo-se à *reforma* da Igreja. Trata-se de uma obra na qual Congar apresenta os princípios e critérios teológicos que fundamentam o que considera ser a verdadeira *reforma*. Congar atuou ativamente no Concílio e certamente muitos de seus interlocutores tinham diante de si a noção de *reforma* tal como o teólogo dominicano a concebia. Nesse sentido, Congar pode ser considerado um dos teólogos contemporâneos em cujo pensamento estão expressos os elementos explícitos e implícitos de uma teologia da *reforma eclesial*. Assim, o presente trabalho tem por objetivo analisar a noção de *reforma eclesial* no pensamento de Yves Congar por meio da explicitação dos elementos teológicos – implícitos e explícitos – pertinentes à mencionada noção com vistas ao estabelecimento dos critérios teológicos que fundamentam a autêntica *reforma* da Igreja. Metodologicamente, propomos uma análise que parte dos principais argumentos evidenciados na obra *Verdadeira e falsa reforma da Igreja* (1950), os quais enfatizam a ação de Cristo e do Espírito, em diálogo com outras referências do autor, até chegarmos às implicações teológicas destes argumentos para a Igreja hodierna. Resultados de nossa pesquisa são a explicitação de uma possível teologia da *reforma* à luz do pensamento de Congar, esta fundada em princípios cristológico-pneumatológicos, e os alcances eclesiológicos de sua argumentação para o contexto eclesial atual.

Palavras-chave: *Reforma*. Igreja. Yves Congar. Cristo. Espírito.

Introdução

O tema da *reforma da Igreja* tem se destacado no cenário da reflexão teológica contemporânea. Isso se deve em muito ao fato de que o referido tema foi tratado pelo Concílio Vaticano II e pelo magistério pós-conciliar como *noção teológica*, de modo explícito, considerando que a realidade da reforma da Igreja diz do próprio ser eclesial e não faz referência apenas ao evento histórico da Reforma Protestante. O teólogo dominicano Yves Congar

¹ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: diogopessotto@hotmail.com

(1904-1995) foi um dos pensadores contemporâneos que, mesmo antes do Concílio, dedicou-se a refletir sobre a reforma da Igreja e sobre este tema publicou *Vraie et fausse réforme* (*Verdadeira e falsa reforma*), no ano de 1950. Nesta obra, Congar tratou de apresentar os fundamentos teológicos da verdadeira reforma da Igreja, os quais deveriam corresponder à natureza e à vocação da mesma Igreja. Sua exaustiva reflexão concentrou-se em alguns critérios que estabeleceu como indispensáveis para a autêntica reforma eclesial.

Assim, nosso trabalho tem por objetivo analisar a noção de *reforma eclesial* no pensamento de Yves Congar por meio da explicitação de seus elementos teológicos com vistas ao estabelecimento dos critérios teológicos que fundamentam a reforma da Igreja. Propomos uma análise que parte dos principais argumentos evidenciados na obra *Verdadeira e falsa reforma da Igreja* (1950), os quais enfatizam a ação de Cristo e do Espírito, até chegarmos às implicações teológicas destes argumentos para a Igreja hodierna. Resultados de nossa pesquisa são a explicitação de uma possível teologia da reforma congariana, fundada em princípios cristológico-pneumatológicos, e os alcances eclesiológicos de sua argumentação.

1. Um esboço da noção de *reforma eclesial*

A noção de *reforma* assume contornos histórico-culturais, teológicos e pastorais e, na medida em que se enfatiza um desses aspectos, podem se estabelecer diferentes relações a partir da mesma noção. Comumente, associa-se *reforma* à Reforma Protestante do século XVI, enfatizando fatos históricos relativos a um determinado contexto eclesial e social, que também estavam condicionados por aspectos teológicos e pastorais. Por sua vez, ao tratar da reforma da Igreja, o Vaticano II a considera uma *realidade teológica*, cujos fundamentos dizem do próprio ser e agir da Igreja. Nesse sentido, a ênfase está na *dimensão teológico-pastoral* da reforma, que supõe uma Igreja situada histórica e culturalmente. Trata-se a *reforma*, portanto, como *noção eminentemente eclesiológica*.

Bento XVI, em seus Votos de Natal à Cúria Romana, no ano de 2005, assim se referiu à reforma da Igreja à luz da celebração dos quarenta anos do encerramento do Concílio:

[...] Ninguém pode negar que, em vastas partes da Igreja, a recepção do Concílio teve lugar de modo bastante difícil [...] por que a recepção do Concílio, em grandes partes da Igreja, até agora teve lugar de modo tão difícil? Pois bem, tudo depende da justa interpretação do Concílio ou como diríamos hoje da sua correta hermenêutica [...] Os problemas da recepção derivaram do fato de que duas hermenêuticas contrárias se embateram e disputaram entre si [...] Por um lado, existe uma interpretação que gostaria de definir 'hermenêutica da descontinuidade e da ruptura' [...] Por outro lado, há a 'hermenêutica da reforma', da renovação na continuidade do único sujeito-Igreja, que o Senhor nos concedeu [...]².

2 BENTO XVI. *Discurso aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal*, 22 de dezembro de 2005.

A verdadeira reforma da Igreja, na perspectiva de Bento XVI, dá-se pelo conjunto de continuidade e descontinuidade, em diversos níveis. Os princípios permanecem, mas as formas concretas do agir da Igreja são mutáveis em face das diferentes situações históricas. Para o Papa Ratzinger, a reforma expressa *descontinuidades na continuidade do sujeito-Igreja*, aproximando *reforma* de *renovação*. Reformar a Igreja é estabelecer rupturas em seu agir (descontinuidades) a fim de que este possa corresponder ao ser da Igreja Povo de Deus (continuidade). Este agir eclesial não se refere unicamente à ação pastoral da Igreja *para fora*, mas também diz de sua vida e dinâmica internas.

2. A noção de reforma eclesial no pensamento de Yves Congar

No período pré-conciliar, Congar elucidou alguns aspectos que corroboram a necessidade de uma contínua reforma eclesial. Nessa perspectiva, Congar (2014, p. 137) destaca dois dos principais riscos imbricados na adequada compreensão da realidade da reforma: 1) a tentação de converter em fim o que é meio ou simples observância (tentação do fari-saísmo); 2) a tentação de rejeitar a superação das formas pelas quais a Igreja realiza a obra de Deus, formas cristalizadas a partir de um momento determinado (tentação da sinagoga). Contudo, reformar a Igreja não seria simplesmente o engendramento das atitudes contrárias a tais riscos. Congar (2014, p. 139) indica que tais aspectos nos remetem à complexidade da reforma porque complexos são os processos eclesiais e múltiplos são os seus elementos teológicos e pastorais. Desde aí, Congar (2014, p. 163, trad. nossa) explicita o campo específico da reforma da Igreja, valendo-se, para isso, do contexto eclesial no qual emergiu a Reforma Protestante:

o que realmente faltava reformar era a concepção de vida cristã, uma reforma da mente, das ideias [...] uma reforma por meio do ensino. No fundo, uma reforma 'evangélica', quer dizer, algo distinto, mais amplo e profundo que uma restauração mediante o retorno a regras impostas canonicamente, ou seja, como Jesus havia feito em grau máximo, um retorno radical, do princípio ao fim, às fontes.

Trata-se, então, de uma *reforma evangélica*: o Evangelho como fonte da vida eclesial. Daí que para Congar (2014, p. 211-291) há algumas condições ou critérios que não só permitem como fundamentam a autêntica reforma da Igreja. São eles: a) a primazia da caridade e da pastoralidade; b) a permanência na comunhão eclesial; c) a paciência e o respeito aos atrasos; d) a renovação mediante o retorno à tradição. Nessa perspectiva, a Igreja busca reformar-se em sua integralidade a partir de sua razão teológica de ser e agir e não a partir de aparentes novas estruturas. Rechaça-se, com isso, a reforma como adoção de modelos eclesiais de outrora sob a justificativa de que responderam positivamente às necessidades

de seu tempo e igualmente o farão, automaticamente, nos tempos hodiernos. Nesse sentido, trataremos de apresentar panoramicamente os elementos teológico-pastorais pertinentes a três dos critérios indicados por Congar para a reforma da Igreja: a primazia da *pastoralidade*, a *comunhão* eclesial e o retorno à *tradição*.

2.1. A primazia da pastoralidade

A pastoralidade como critério e condição para a autêntica reforma da Igreja está vinculada às realidades do sujeito-Igreja e do profetismo na Igreja. No primeiro caso (sujeito-Igreja), busca-se reformar a Igreja considerando-a como sujeito (realidade) histórico e pré-existente. Ou seja, a reforma eclesial não consiste numa pretensa “refundação” da Igreja ou ainda na constituição de uma outra Igreja diferente daquela instituída por Cristo e pela comunidade apostólica que brota do mistério trinitário e que se expressa historicamente como povo de Deus reunido em nome da mesma Trindade. O sujeito-Igreja permanece, subsiste, de modo que as formas históricas do ser e do agir da Igreja devem ser reformadas para que correspondam à natureza e à vocação eclesiais. Daí a primazia da pastoralidade, pois não se reformam apenas ideias, conceitos e instituições, mas sim, e prioritariamente, as formas do agir eclesial, salvaguardando o sujeito-Igreja e o depósito da fé. Dessa relação decorre o segundo caso (profetismo), pois para que as formas históricas da Igreja sejam continuamente reformadas à luz do mistério que funda o sujeito-Igreja em face dos contextos históricos em que está inserida faz-se necessário que haja profetas que apontem as reformas necessárias e pertinentes para cada época. Ainda que a reforma da Igreja deva ser contínua, Congar reconhece que o profetismo eclesial é imprescindível para essa continuidade e para que as reformas sejam, de fato, reais e estejam subordinadas à primazia da pastoralidade, pois o profeta não fala por si e não cria organismos eclesiais abstratos ou mesmo independentes.

É necessário que a percepção do ‘profeta’ se desenvolva, porém não de modo arbitrário, em um sistema; que não se converta, por e para si mesma, em um corpo, senão que se incorpore ao corpo da Igreja já existente. Sem dúvida, a percepção profética há de ter um desenvolvimento, porém não há de ser *seu* desenvolvimento próprio, buscado por si mesmo; deve ter seu desenvolvimento *na Igreja*, no corpo e na vida da Igreja concreta. Não deve dar lugar a uma novidade; deve renovar *a Igreja*, quer dizer, uma realidade já existente. Uma realidade preexistente que, portanto, não é preciso buscar, voltar a encontrar ou a constituir (CONGAR, 2014, p. 211).

De tal modo a primazia da pastoralidade está vinculada à concepção da permanência do sujeito-Igreja que Congar insiste no fato de que a reforma supõe continuidades e discontinuidades em níveis diversos, rupturas e permanências. Se há reforma há, evidentemente, mudança. Porém, esta mudança não é do sujeito-Igreja, mas de algo na Igreja. Reformar a

Igreja, portanto, é viabilizar mudanças em suas formas históricas e, conseqüentemente, pastorais para que se pareça sempre mais com aquela querida por Cristo.

[...] o que se trata de reformar em um ou outro aspecto é justamente a Igreja concreta [...] Se não se a aceita [a Igreja] se fará uma Igreja distinta, que não será ela [...] e portanto não se reformará. Se se a aceita tal como está, não se mudará nada nela e, por isso, já não se reformará. Não há que mudar a Igreja e, no entanto, há que mudar algo nela. Não há que se fazer *outra Igreja*, porém, em certo sentido, há que se fazer uma *Igreja outra*, distinta (CONGAR, 2014, p. 213).

Sendo assim, a reforma é eminentemente *pastoral*, pois diz da vida dos cristãos, da redescoberta contínua da riqueza do Evangelho que transcende a história e, ao mesmo tempo, incide na história a partir da ação da Igreja.

[...] uma boa teologia com ‘volta às fontes’ e sobretudo uma boa eclesiologia são as garantias mais eficazes para um reformismo fiel [...] a ação da inteligência separada da caridade leva facilmente a desconhecer a realidade concreta e ‘dada’ da Igreja. Pelo contrário, as reformas que tem tido êxito na Igreja são as que se fazem em função das necessidades concretas das almas, em uma perspectiva pastoral, pelo caminho da santidade (CONGAR, 2014, p. 214).

Daí que podemos afirmar ser esta primeira condição para a verdadeira reforma da Igreja uma condição de caráter eminentemente *cristológico*. Cristo é o Bom Pastor, é o modelo da ação pastoral da Igreja, de modo que as formas históricas da Igreja devem corresponder ao Evangelho, que é Jesus, a Boa-Nova do Pai. Seguindo a reflexão de Forte (1985, p. 152-162), a santidade do cristão e, por conseguinte, da Igreja, no mundo, é a Pessoa de Jesus como anunciador da salvação e do Reino. O Evangelho serve como “espelho” para que a Igreja, no decorrer da história, possa recuperar as perdas sofridas em seu processo de inculturação e rechaçar o comodismo ou a manutenção de estruturas pastorais obsoletas.

2.2. O critério da comunhão

A Igreja é mistério de comunhão que tem suas raízes no mistério da Trindade³. Assim, reformar a Igreja é, em alguma medida, perenemente recuperar e atualizar esta consciência e as implicações pastorais desta realidade da comunhão, pois a Igreja é, ao mesmo tempo, realidade espiritual e visível⁴. Dessa forma, Congar compreende que o processo de reforma eclesial deve se dar na comunhão da Igreja, ou seja, a permanência do sujeito-Igreja não só orienta uma reforma que seja pastoral mas também implica uma reforma que não suscite a

³ Cf. *Lumen Gentium* (LG) 2-4.

⁴ Cf. LG 8.

divisão e nem a descaracterização do povo de Deus como povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo.

Esta união de uma reforma eclesial e o princípio sinodal é compreensível; reflete, sem dúvida, a natureza profunda das coisas. Com efeito, trata-se de conjugar um movimento de baixo e a ação da autoridade, a adesão da base e a direção dos responsáveis. Uma assembleia, seja qual for seu nome e sua forma [...] é um lugar de diálogo no qual se pode formar e afirmar uma vontade comum, onde a autoridade pode atuar tendo o consentimento vivo do corpo inteiro (CONGAR, 2014, p. 235)

Isso se exprime pela relação entre reforma e sinodalidade. Não há reforma autêntica e verdadeira que esteja separada do corpo eclesial ou ainda que gere a segregação deste corpo. A natureza profunda da Igreja é ser mistério de comunhão, como vimos. Congar, portanto, salienta que a reforma eclesial deve seguir a natureza da Igreja: *reforma na comunhão*. Dito de outro modo: o que não gera, promove e expressa a comunhão da Igreja não pode ser considerado como verdadeiro movimento de reforma, ainda que sua intenção seja essa.

Para que um 'movimento', e sobretudo um movimento de reforma, converta-se verdadeiramente em um movimento *da Igreja*, em uma reforma *da Igreja*, e não seja um movimento aberrante ou uma reforma cismática, é preciso que se insere nas linhas determinadas pela estrutura da Igreja, e para isto seja recebido e homologado pela autoridade central na qual habita o sentimento das exigências da unidade, da catolicidade e da continuidade; que seja adotado por ela, sincronizado por ela com o conjunto da vida eclesial [...] (CONGAR, 2014, p. 237).

Se a primazia da pastoralidade por ser considerada como critério eminentemente cristológico, o critério da comunhão pode ser tido como eminentemente *pneumatológico*, pois é o Espírito Santo o princípio da comunhão eclesial.

[...] a vida da fé, como vida de conhecimento, é a obra do Espírito em nós. Assim, o Espírito Santo é espírito de amor e comunhão fraterna. Sua obra, propriamente falando, não é aclarar isto ou aquilo, senão animar e realizar o Corpo de Cristo. Desse modo, se dirá que as condições do dom e as condições de trabalho do Espírito Santo são em si essencialmente comunitárias. Atua no amor recíproco dos fieis como Espírito de amor e comunhão fraterna. Não há fé reta sem vida de comunhão fraterna (CONGAR, 2014, p. 223)

2.3. O retorno à tradição

Para Congar (2014, p. 277-292), a Tradição é, ao mesmo tempo, imóvel e atual. É o depósito da fé, presença sempre atual e dinâmica do que nos foi dado uma vez por todas. A

partir daí, o retorno à tradição para a autêntica reforma da Igreja pressupõe uma tensão entre fidelidade e criatividade. Para reformar a Igreja, faz-se necessário conservar a fidelidade ao depósito da fé, mas viabilizar que a fé cristã seja significativa para os homens e mulheres de todos os tempos e contextos, dada a universalidade da salvação operada por Cristo.

O retorno à tradição, portanto, na perspectiva congariana, é tensão para renovação à luz do mais fundamental da fé, da originalidade e da radicalidade da fé, elementos que estão presentes na Tradição. Trata-se de purificar a Igreja e adaptá-la aos mais variados contextos à luz da riqueza inesgotável da fé que a mesma Igreja guarda fielmente porque dela é depositária. Trata-se, então, de *reformular voltando às fontes*: uma *refontalização* (e não uma refundação). *Re-forma* supõe assumir a forma original da Igreja, que é Cristo. Reformar é refontalizar a partir da Tradição porque ali está a Igreja constituída pela fé dos primeiros cristãos como dom que lhes foi concedido pela graça de Cristo e pela ação do Espírito.

O critério da tradição é, portanto, *cristológico-pneumatológico*, porque é o Espírito Santo quem faz o sujeito-Igreja, inserido na história, estar permanentemente radicado em Jesus Cristo e a partir dele renovar-se continuamente em face dos contextos e das contingências históricas.

Conclusão

Congar afirma que a verdadeira reforma é reforma *na* Igreja. Isto implica *conversão, santidade, comunhão e pastoralidade*. A realidade histórica é considerada em sua relevância para a ação da Igreja situada num espaço e num tempo específicos. A Tradição torna-se critério de reforma por estabelecer a riqueza do depósito da fé, a verdade de sempre que deve ser apresentada pela Igreja com sentido a todos os homens e mulheres. De acordo com Nadalini (2017, p. 36, trad. nossa), a reforma para Congar é apresentada

como 'movimento incessante' na Igreja [...] como 'dinamismo espiritual' para uma maior fidelidade ao Evangelho como expressão da nossa 'nunca completa' conversão. Não se pode dar assim, uma forma eclesial definitivamente completa: a Igreja está em caminho para um definitivo que há de realizar-se, na contínua tensão entre 'já' e 'ainda não' [...] Pensar a reforma quer dizer assim refletir criticamente sobre a práxis eclesial, na assunção da história da Igreja e da história humana como lugar teológico essencial.

Referências

BENTO XVI. *Discurso aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal*. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html>. Acesso

em: 07 ago 2018.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen gentium*. In: *Compêndio do Vaticano II*. 22^a ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 37-113.

_____. Decreto *Unitatis Redintegratio*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens, discursos e documentos*. 2. ed. Trad. Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 259-300.

CONGAR, Yves. *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2014.

FORTE, Bruno. *Trinità come storia. Saggio sul Dio Cristiano*. San Pablo: Milano, 1985.

NADALINI, Emanuele. *La riforma della Chiesa como "problema irrisolto". Thomassin, Rosmini, Dossetti e il Vaticano II*. Marzabotto: Zikkaron, 2017.

A religião do futuro e o futuro da religião.

Aportes de Raimon Panikkar e Karl Rahner

Luiz Carlos Sureki¹

RESUMO

Que o conceito “religião” esteja atualmente em crise, isso não é novidade. Tampouco significa que tal crise conceitual seja necessariamente algo negativo. Somente começamos a perguntar pelas causas de uma determinada crise quando tomamos consciência da realidade da crise como tal. No caso do conceito de religião, as interrogações acerca de sua crise começaram a emergir de modo mais contundente a partir da constatação - e consequente reconhecimento - da existência concreta de uma pluralidade de religiões no mundo. O reconhecimento do pluralismo religioso provocou a crise do conceito tradicional teísta de religião porque tornou impossível a sua aplicação à diversidade das religiões. O pluralismo religioso está nos dizendo que a natureza da religião não é da ordem do conceito. Enquanto R. Panikkar nos situa no âmbito inter-religioso propriamente dito, K. Rahner nos situa de modo mais direto no âmbito religioso próprio do cristianismo. O primeiro nos ajuda a refletir sobre os traços da religião do futuro a partir do pluralismo; o segundo, sobre o futuro da religião desde a perspectiva cristã. Partiremos da problemática levantada pelo pluralismo religioso em torno ao conceito de religião, buscando sua natureza. Em seguida, apresentaremos o cristianismo como a religião do futuro à luz da noção teológica rahneriana de futuro absoluto. Tomando a religião e a Cristo como símbolos, apontaremos alguns aportes de Panikkar e Rahner a respeito.

Palavras-chave: religião, futuro, esperança, mistério, símbolo.

Introdução

Quem queira dizer algo sobre o futuro da religião deveria evitar a tentação de proceder ao modo de extrapolação, projeção, prognose, partindo daquilo que se constata no presente, e estipulando-se, assim, os contornos da figura de religião que se haveria de encontrar no futuro. Uma tal projeção seria devedora do contexto religioso desde onde a pessoa reflete, o que não faria jus a outros contextos humanos e tradições religiosas. Assumir o pluralismo religioso significa abrir-se ao mistério sempre maior, que nós chamamos Deus, e, desde sua (auto)expressão *simbólica* acolhida na fé, superar o discurso conceitual objetivante e monocultural sobre (a) religião.

¹ Luiz Carlos Sureki é doutor em teologia pela Leopold-Franzens Universität Innsbruck - AT, professor e pesquisador no departamento de teologia da FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte- MG. A comunicação é fruto do Grupo de Pesquisa “Estudos de Cristologia” (FAJE).

1- Panikkar e o “conceito” de religião

Futuro da religião e *religião* do futuro não são expressões equivalentes. Futuro é um elemento presente em toda religião porque o ser humano é, por excelência, o ser da espera do futuro. Ele se orienta para o futuro e concentra nele seus interesses mais elevados. O esperar revela a abertura ontológica do homem para o porvir (*futurum*) e para o advir (*adventus*). Futuro não é somente o “para onde nós vamos amanhã”, mas também o “que ou quem virá a nós amanhã ou a qualquer momento a partir de agora”. A palavra alemã “Zukunft” deriva de “Zu-Uns-Kommende” (o que ou aquele que vem a nós). Deus, Reino de Deus, salvação, bem supremo, realização plena, felicidade, eternidade, paz perpétua, ressurreição dos mortos, paraíso, vida eterna, entre outros são termos do universo religioso que dizem respeito ao futuro, quer no sentido de *futurum*, quer no sentido de *adventus*, e fincam raízes no solo da esperança das pessoas.

Nosso conceito de religião está em crise porque o pluralismo religioso pôs a descoberto a pluralidade religiosa e, com ela, a insuficiência do nosso conceito ocidental teísta (monoteísta) de religião. Ele não se aplica à grande parte das “tradições religiosas” da humanidade, que também são tantas outras formas religiosas (PANIKKAR, 2016, p. 226). Só pode ser aplicado corretamente, ainda que com variações mais ou menos ocidentais, às religiões abraâmicas. Essa crise do conceito é positiva porque ela nos faz ver que religião não é um conceito! Por isso, não se trata de forjar um novo conceito de religião. Ele será estreito ou amplo demais, deixando de fora grande número de tradições religiosas, no primeiro caso, ou simplesmente não dizendo respeito a nenhuma delas em particular, no segundo caso.

Toda religião, diz Panikkar, tem fundamentalmente uma tríplice estrutura. Ela se refere *a algo sobre-humano, que é o fim do homem* (PANIKKAR, 2016, p. 29). O “algo sobre-humano” pode ser designado com o termo “Deus”, quem quer que seja ou sendo o que for, como o definitivo, o para-onde, a meta, o sentido último. A religião propriamente dita não é nem o homem nem o fim do homem, mas é a relação que se estabelece entre esses polos da realidade e que põe ambos em relação. As religiões são *caminhos* que conduzem o homem como um todo para o seu fim, sua realização plena (cf. PANIKKAR, 2016, p. 18, 37, 47, 49, 124, 129, 145, 147, 322, 344).

De acordo com Panikkar, o fenômeno religioso não é um *noema*, mas um *pisteuma*, ou seja, não pertence ao mundo do que se pensa, mas ao do que se crê (PANIKKAR, 2016 p. 226). O ato de fé (*fides qua*) não se deixa reduzir à crença, aos enunciados da fé (*fides quae*). A religião não é, portanto, um conceito, não é um *noema*, não é um conteúdo puro da intuição eidética, não é, portanto, uma operação de *noesis* como puro conteúdo intencional de nossa consciência, de nosso pensamento através do ato de pensar (*noesis*). De fato, o *noema* se apresenta diretamente à consciência, e, neste sentido, se pode falar de uma experiência

intelectual (PANIKKAR, 2016, p. 302, 377). Religião tem a ver com fé, com *pistis*. Por isso, Panikkar cunha o termo *pisteuma*, significando com ele o conhecimento que advém desde dentro da experiência religiosa (PANIKKAR, 2016, p. 226, 284, 302-303). O que “vê” o crente na (sua) experiência religiosa, não é o que o observador externo deduz dela conceitualmente. De fato, uma religião em que não se crê, não é religião. Não há, portanto, uma essência da religião (PANIKKAR, 2016, p. 234) e, por isso, não se trata de defender este ou aquele conceito, de aceitar esta ou aquela definição. É preciso reconhecer a religião como um *símbolo*.

O símbolo, diferentemente do sinal, é polissêmico, é relativo (no sentido de que a relacionalidade lhe é constitutiva), pretende ser concreto e imediato, fala imediatamente a quem o percebe, não precisa ser explicado (PANIKKAR, 2016, p. 235). O símbolo é o *ser* da realidade, a epifania do Ser, a revelação da realidade; o é, é o símbolo do real (PANIKKAR, 2015, p. 65). O símbolo não é outra coisa, nem tampouco é a realidade imediata em si, mas é o que aparece no símbolo precisamente como símbolo, con-junto. O símbolo é mediador real, não intermediário. Derivado do termo grego clássico σύμβολον, símbolo significa pôr-junto, conjunção, o símbolo con-junta realidades, as relaciona. Religião como símbolo significa que ela é a relação do homem com o absoluto, que nós chamamos Deus (para dizer ao modo de Rahner). Por isso, o discurso sobre Deus deve ser discurso sobre um símbolo, não sobre um conceito; o discurso sobre Deus tem que brotar da própria relação com Deus e não de um conceito de Deus seja ele qual for (PANIKKAR, 2016, p. 257-258). Há muitos conceitos de Deus, mas nenhum deles o “concebe”. Um problemático comum denominador não seria, certamente, o Deus de nenhuma tradição real. Se Deus é único e incomparável, também únicas e incomparáveis são as experiências que se fazem dele. Pretender limitar, definir, conceber Deus é uma empresa contraditória, porque o que surge disso é uma criação humana.

A religião do futuro será antes de tudo uma religiosidade *pessoal*, e não uma única confissão religiosa. “Pessoal” não significa individual ou individualista, mas sim *relacional*, simbólica (no sentido apresentado acima), ou seja, a religião em relação e na relação com o todo da realidade, uma religiosidade cosmoteândrica: nem somente teocêntrica, nem somente antropocêntrica, mas em harmonia com as três dimensões últimas da realidade. A religião não “religa” somente o homem com Deus, mas com o universo inteiro. A religião do futuro não está no futuro da “religião”, mas no futuro do homem, em sua religiosidade constitutiva (PANIKKAR, 2016, p. 242). Religião religa, conjunta as dimensões do ser humano com o todo da realidade porque a realidade como um todo se mostra no símbolo *religião*. A religião do futuro há de impregnar toda a existência, surgir desde uma nova experiência da dimensão religiosa da própria existência abarcada pelo Mistério.

2- Rahner e a religião do “futuro absoluto”

Em uma de suas célebres “fórmulas breves” ao final do livro *Curso Fundamental da Fé*, escreve Rahner a respeito do cristianismo o seguinte: “O cristianismo é a manutenção em aberto da questão do futuro absoluto, que quer doar-se precisamente como tal em autocomunicação. Fixou esse seu querer de maneira escatologicamente irreversível em Jesus Cristo, e se chama Deus” (RAHNER, 1998, p. 529).

Note-se que Rahner pode dizer que o cristianismo é a manutenção em aberto da questão do futuro absoluto porque o futuro absoluto não é uma propriedade do cristianismo, nem de religião alguma. O futuro absoluto não diz respeito a algo, mas antes a Alguém. Somente alguém dotado de liberdade e vontade pode “querer doar-se precisamente como tal (como futuro absoluto) em autocomunicação”. A esse Alguém chamamos Deus, diz Rahner ao final da frase. Quanto ao fundamento da afirmação de que Deus quer doar-se como futuro absoluto, se diz que “Deus fixou esse seu querer doar-se a nós de modo irreversível em Jesus Cristo”. Isso significa que a autocomunicação de Deus, a autodoação de Deus, o vir-a-nós de Deus na história é Jesus Cristo. A encarnação do Logos divino nele significa que nele, concretamente, a autocomunicação de Deus como futuro absoluto é dada/manifestada como (escatologicamente) irreversível. O doar-se de Deus é a Graça, o em quem Deus se autodoou é Jesus Cristo. O mundo (e o homem no mundo) espera um futuro absoluto em Deus porque Deus é seu futuro absoluto. Futuro absoluto – diz Rahner – é somente outro nome para o que chamamos “Deus” (RAHNER, 2001, p. 412, 413, 415).

A realidade da autocomunicação de Deus como realização do homem, por ser *de* Deus, não é um conceito produzido pelo nosso pensamento, mas antes um símbolo, um *símbolo da realidade*, um símbolo real (Realsymbol), dirá Rahner. Outra possível tradução para Realsymbol seria *símbolo constitutivo*, pois símbolos reais são constitutivos dos entes que são simbolizados nele, entes que – assim constituídos – podem ser representados por símbolos vicários (Vertretungssymbole), que substituem uma realidade ausente (TABORDA, 2005, p. 67-68). “Símbolo é a realidade na qual um *outro* vem ao conhecimento de um ente” (Ibid., p. 69-70). Símbolo é o modo mais elevado e originário da representação de uma realidade por outra; uma realidade faz presente outra, deixa-se “ser-eis-aí” (da-sein). Caracteriza o símbolo a autoexpressão de um ente no outro de si que, dessa forma, se expressa para os outros (Ibid., p. 68-70).

Deus, em seu Mistério Santo (Pai) se autocomunica ao não-divino em Verdade (Filho) e Graça (Espírito Santo). Por isso, Deus-Trindade é o Proto-Mistério fundante a partir do qual se organiza a hierarquia das verdades cristãs. “O cristão do futuro ou será místico ou não será um cristão” (RAHNER, 1980, p. 375), ou perceberá a presença de Deus por sua experiência e em sua experiência, ou buscará por outros caminhos o sentido para a vida. O cristão do futuro terá o Mistério indisponível que chamamos de Deus como futuro absoluto. Porque o futuro absoluto é Deus mesmo, o cristianismo não precisa enclausurar-se num cristomonismo excludente.

3- Jesus cristo, símbolo de Deus

O símbolo do Mistério, da mística cristã, diz Panikkar, é Jesus Cristo (PANIKKAR, 2015, 392). O “Eu sou” para os cristãos é Cristo. E sendo Cristo o símbolo central do todo da realidade, segue-se que ele nos revela a totalidade da realidade em suas três dimensões: o divino, o humano e o cósmico. A encarnação é o símbolo da realidade cosmoteândrica (PANIKKAR, 1999, 82-85). O Cristo realmente vivente, Deus e homem, princípio e fim, unigênito de Deus e primogênito de toda criatura, por quem tudo veio a ser, e por isso tudo abarca, não pode ser monopólio de nenhuma religião particular, um prisioneiro dos esquemas de uma só “confissão”. Panikkar lembra que o símbolo “Cristo” para os cristãos, pode ter outros nomes, Rama, Krîsna, Îsvara ou Purusa” (DEPUIS, 2001, p. 222). Ele vive também nas almas dos autênticos homens religiosos de todas as religiões. Cristo não é Krisna, mas está em Krisna, não é Buda, mas está em Buda (PANIKKAR, 2016, p.32). Jesus Cristo, símbolo de Deus, inaugura nele mesmo uma nova relação com Deus porque também novo é o modo de Deus, nele, relacionar-se conosco, conjuntando-nos nele. O símbolo da relação do homem com o absoluto divino é Jesus Cristo (Deus-Homem). Ele é a religião, não propriamente o cristianismo em suas figuras históricas.

De sua parte, Rahner dirá que Jesus Cristo é, por excelência, o símbolo real (Realsymbol) de Deus, o dizer-se do Mistério. Uma cristologia simbólica poderia restringir-se à exegese da frase: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,19). A mais alta teologia do símbolo é a teologia do Logos. O Verbo é a “Palavra do Pai” (Jo 1), sua “imagem” (Col 1), seu “caráter” (Hb 1), seu reflexo, sua autoexpressão. O Verbo encarnado é o símbolo absoluto de Deus no mundo. Em seu *símbolo-realidade* que é Cristo, Deus se faz presente à humanidade como oferecimento do dom de sua autocomunicação. A encarnação, sublinha Rahner, não é o encontro e a união de duas realidades estranhas, pois, nesse caso, o expressado (humano) não seria a expressão de quem se quer expressar (o divino) (Ibid., p. 293-294). O verdadeiramente Deus de Jesus Cristo mostra que o caminho do homem para Deus se inicia com o caminho de Deus para o homem; enquanto o plenamente homem de Jesus Cristo revela o ser humano aberto e referido ao Mistério, que, como tal, não pertence a nenhuma religião. Não é possível, assegura Rahner, fazer teologia se não for uma teologia do símbolo, do fenômeno, da expressão, do dar-se a si mesmo no que é posto como outro [de si] (Ibid., p. 291).

Conclusão

Religião é caminho pelo qual alguém, conscientemente, segue, buscando o seu fim, sua realização absoluta, a plenitude da vida. A vida como tal já é um caminho. É no caminho da

vida que se experimenta a verdade, o que tem consistência, o que permanece. A verdade do caminho se confirma quando ele conduz à vida. A verdade da religião está em ser ela um caminho de vida para o vivente. Não basta saber que uma religião ou que todas as religiões são caminho para plenitude de vida, é preciso viver, pôr-se a caminho para descobrir sua verdade (ou falsidade), comprovar sua veracidade.

Dizer que se sabe a doutrina de Jesus Cristo que o cristianismo anuncia não faz de ninguém um cristão, assim como dizer que se sabe a doutrina de Buda que o budismo propaga não faz de ninguém um budista, porque não se trata unicamente de um saber intelectual, de aprendizado teórico de uma doutrina. *Diálogo inter-religioso* pode permanecer um conceito abstrato que não dialoga com ninguém. Panikkar chama o diálogo inter-religioso de *diálogo dialógico*, para enfatizar que são os *logoi* que dialogam entre si. Este diálogo plural que põe em relação diferentes compreensões do todo da realidade deverá tomar a religião tal como ela é, ou seja, como um símbolo, como a expressão de uma realidade multidimensional: a relação, a aliança do homem com o Mistério que recebe muitos nomes, mas que nós chamamos Deus.

Referências

DEPUIS, Jacques. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Sal Terrae, 2001.

PANIKKAR, Raimon. *La intuición cosmoteándrica*. Las tres dimensiones de la realidad, Trotta, Madrid 1999.

PANIKKAR, Raimon. *Mística. Obras Completas I*, Vol. 1. Barcelona: Herder, 2015.

PANIKKAR, Raimon. *Religión y Religiones. Obras Completas II*. Barcelona: Herder, 2016.

RAHNER, Karl. Christentum als Religion der absoluten Zukunft. *Sämtliche Werke* 15. Freiburg - Basel - Wien: Benzinger, 2001, 410-418.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. Introdução ao conceito de Cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989.

RAHNER, Karl. Elemente Spiritualität in der Kirche der Zukunft. *Schriften zur Theologie* 14. Einsiedeln - Zürich: Benzinger, 1980, 368-381.

RAHNER, Karl. Zu einer Theologie des Todes. *Sämtliche Werke* 22/2. Freiburg - Basel - Wien 2008, 230-244.

RAHNER, Karl. Zur Theologie des Symbols, *Schriften zur Theologie* 4. Einsiedeln - Zürich - Köln: Benzinger: 1960, p. 275-311.

TABORDA, Francisco. Mistério - símbolo - mistério. Ensaio de compreensão da lógica interna da teologia de Karl Rahner. In: OLIVEIRA, Pedro Rubens de;

TABORDA, Francisco (Org.). *Karl Rahner 100 anos*. Teologia, filosofia e experiência espiritual São Paulo: Loyola, 2005, p. 55-84.

O Espírito Santo e a Salvação em Cristo: apontamentos iniciais de um levantamento crítico sobre pneumatologia e soteriologia na teologia evangélica contemporânea.

Guilherme Cavalcante Silva¹

RESUMO

Em um contexto crescente de diálogos ecumênicos sobre a pneumatologia, este trabalho visa contribuir com um levantamento crítico das abordagens sistemáticas da teologia evangélica contemporânea sobre a maneira como o Espírito Santo se relaciona com a soteriologia. Primeiramente, o artigo procura apresentar distintas perspectivas acerca da soteriologia, ressaltando a presença marcante de um discurso centralizado na figura do Cristo. Após isso, a pesquisa dispõe um levantamento realizado com autores sistemáticos reconhecidos no meio evangélico contemporâneo, como Wayne Grudem, Millard Erickson, Norman Geisler e Louis Berkhof, buscando, a partir das estruturas colocadas por estes, identificar a maneira como o Espírito é articulado soteriologicamente. A conclusão é de que a teologia evangélica contemporânea observada nesse trabalho tende a enfatizar uma estreita atuação do Espírito em questões soteriológicas, que ressalta Cristo como espectro único da salvação. Por fim, a pesquisa articula criticamente os seus resultados em diálogo com os teólogos Jürgen Moltmann e Michael Welker em busca de uma perspectiva mais abrangente e holística da relação do Espírito Santo com a salvação em Cristo.

Palavras-chave: Espírito Santo. Salvação. Teologia Evangélica Contemporânea. Cristo. 8

Introdução

Este artigo visa analisar o modo em que a teologia evangélica contemporânea, especialmente a de cunho conservador, tradicionalmente tem concebido a figura do Espírito Santo em relação com a obra de salvação divina. Desta forma, busca responder a questão de como a teologia evangélica tradicional trata de questões concernentes à pneumatologia e soteriologia. Mais que isso, o trabalho visa a questionar o estatuto da cristologia como espectro único da salvação, ampliando a participação da pneumatologia na questão. Entre os questionamentos que serão discutidos neste artigo estão: De que forma a teologia evangélica contemporânea vê a relação entre o Espírito Santo e a salvação? O que, na verdade, se entende por salvação? Como a relação entre pneumatologia e soteriologia é construída?

¹ Mestrando em Divulgação Científica e Cultural na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Graduando em Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Bolsista Capes. E-mail: guilhermecavalcantesilva@outlook.com.

Há um foco exclusivo na salvação em Cristo? Para reagir a estas indagações, a pesquisa se dará a partir da análise de obras sistemáticas de quatro distintos autores da teologia evangélica contemporânea. São eles: Louis Berkhof, Wayne Grudem, Millard Erickson e Norman Geisler².

A análise se inicia com um panorama geral do levantamento. Por fim, o artigo discute criticamente o levantamento a partir da forma como os teólogos evangélicos estudados entendem pneumatologia e salvação. O argumento é de que tal teologia como a observada neste estudo tende a enfatizar uma estreita atuação do Espírito em questões soteriológicas, que ressalta o Cristo da cruz como espectro único da salvação, uma salvação espiritual em detrimento de perspectivas que considerem a salvação de maneira holística e concreta, prestando atenção especial para a atuação do Espírito na soteriologia. Tais perspectivas se apresentam frutíferas num esforço ecumênico de ressaltar a pneumatologia e a cristologia no espectro da salvação.

A última parte deste trabalho, por fim, contará com uma breve sumarização do pensamento de Jürgen Moltmann sobre os temas estudados e que se põe, aqui neste trabalho, como um paradigma para a teologia evangélica contemporânea de uma perspectiva mais abrangente e holística da relação do Espírito Santo com a salvação em Cristo.

1. Resumo da análise

É importante ressaltar que a análise a seguir constrói um quadro conceitual-histórico breve sobre as ênfases de salvação de cada um dos autores analisados, todavia tomando por base as categorias soteriológicas utilizadas por estes. Em uma análise prévia, percebeu-se que a sistematização soteriológica dos autores partia da consideração para com distintas *etapas da salvação* (c.f. ERICKSON, 2015). Seguindo a proposta deste artigo, portanto, é a partir delas, que se pretende oferecer uma moldura conceitual para avaliar os teólogos sistemáticos e sua abordagem soteriológica. O quadro é dividido em três ênfases: I – Começo da salvação, com quatro aspectos: chamado, conversão, justificação e adoção; II – Continuação da salvação, com três tópicos: santificação, união com Cristo e perseverança; III – Consumação da salvação, tratando da glorificação. A partir deste quadro [ilustrado no gráfico abaixo], a pesquisa procurou sistematizar a maneira como diferentes textos constroem a participação do Espírito Santo nestes processos.

² A análise original compreendia também autores de teologias distintas, como: Alister McGrath [anglicano], Paul Tillich [luterano] e Richard Rice [adventista do sétimo dia]. Todavia, devido a brevidade do espaço e ao escopo deste artigo, preferiu-se listar os teólogos estudados cuja contribuição se mostrou mais decisiva para moldar o movimento evangélico conservador contemporâneo. Para conhecer as outras obras estudadas ver: MCGRATH, A. E. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução a teologia cristã*. Tradução de Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2015.; TILLICH, P. *Systematic Theology: Three volumes in one*. Chicago: The University of Chicago, 1967.; e RICE, R. *Reign of God: An Introduction to Christian Theology from a Seventh-day Adventist perspective*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1997.

QUADRO SOTERIOLOGICO: etapas da salvação (conforme sistemáticas analisadas)		
COMEÇO DA SALVAÇÃO	CONTINUAÇÃO DA SALVAÇÃO	CONSUMAÇÃO DA SALVAÇÃO
CHAMADO	SANTIFICAÇÃO	GLORIFICAÇÃO
CONVERSÃO	UNIÃO COM CRISTO	
JUSTIFICAÇÃO	PERSEVERANÇA	
ADOÇÃO		

Tabela 1: ênfases soteriológicas conforme vistas nas sistemáticas estudadas.

Três tipos de relação foram agrupadas a partir da avaliação: [1] *relação superficial*, quando o autor renega a atuação do Espírito Santo a apenas um ou dois aspectos da salvação, enfatizando excessivamente outras atuações, e ignorando a elaboração de uma relação pneumático-soteriológica; [2] *relação casual*, quando o autor deixa de ressaltar uma das ênfases, e, apesar de trabalhar com a relação entre pneumatologia e soteriologia, esta não é senão uma construção periférica e não aprofundada em suas tratativas sobre salvação; [3] *relação sistemática*, quando o autor, de fato, elabora sistematicamente e exaustivamente o Espírito Santo e seu papel na obra salvífica, apontando claramente para a importância da questão, além de destrinchar todas as ênfases da soteriologia.

Apontamentos iniciais da análise apontam para uma preocupação excessiva com a ortodoxia e a defesa [apologia] da 'fé cristã' em boa parte dos escritos. Se destaca especialmente a obra do teólogo calvinista Norman Geisler (2010), avaliado nesta análise como parte de uma relação superficial entre pneumatologia e soteriologia, pela quase inexistência da articulação entre o Espírito Santo e a salvação no contexto da teologia cristã - a partir do quadro, ele se situa apenas na atuação do Espírito na santificação. O foco de sua sistemática é uma apologética da validade dos atributos metafísicos de Deus e Seu Espírito, havendo poucos espaços em sua obra para uma articulação pneumato-cristológica da salvação.

Mesmo descrições até certo ponto detalhadas, que ressaltam outros aspectos da relação Espírito-salvação como a união com Cristo, como as dos teólogos reformados Louis Berkhof (2009) e Wayne Grudem (1999), é de se notar como, em suas articulação, com poucas exceções, se parte do conceito, do abstrato, para se expressar as relações pneumato-cristológicas da salvação. Apesar de um uso mais extensivo do material bíblico, falta uma articulação mais profícua da relação entre pneumatologia e soteriologia em suas sistemáticas, por isso são classificados aqui na categoria da relação casual.

Dos autores estudados, apenas no teólogo reformado Millard Erickson (2015) se

verificou um esforço considerável para o aprofundamento e implicações da relação de uma pneumatologia com a soteriologia, ressaltando inclusive a salvação como tornada real pela atuação do Espírito. Dentro do quadro soteriológico comum às teologias analisadas, Erickson (2015) posiciona e diseca a atuação do Espírito em todos os pontos, conforme o quadro abaixo. O ponto-chave aqui consiste em notar não tanto os argumentos expostos por Erickson (2015) em si, mas o cuidado que ele tem por articular centralmente a noção de uma soteriologia pneumatológica e a importância disto para a vida do crente.

Q		
COMEÇO DA SALVAÇÃO (Erickson)	CONTINUAÇÃO DA SALVAÇÃO (Geisler; Grudem; Berkhof; Erickson)	CONSUMAÇÃO DA SALVAÇÃO (Erickson)
CHAMADO	SANTIFICAÇÃO (Geisler; Grudem; Erickson)	GLORIFICAÇÃO
CONVERSÃO	UNIÃO COM CRISTO (Berkhof)	
JUSTIFICAÇÃO	PERSEVERANÇA	
ADOÇÃO		

Tabela 2: em parênteses, os focos dos autores em suas obras sistemáticas.

2. Soteriologia em questão

Obviamente, entender a relação entre pneumatologia e soteriologia envolve uma empreitada conceitual clara acerca do que se entende por soteriologia, isto é, a doutrina da salvação. Tradicionalmente, na cristandade, salvação é vista como a redenção da alma individual de cada ser humano que aceita Cristo como Salvador, e a garantia de uma herança eterna nas mansões celestiais na parousia. Todavia, importantes desenvolvimentos teológicos, especialmente após as grandes tragédias que acometeram a humanidade - e tiveram um impacto decisivo na teologia - no século 20, têm ressaltado interpretações salvíficas que ressaltam seu acontecimento histórico/social, sua dimensão coletiva e presente (c.f. GIBELLINI, 2007).

Devido ao espaço, resalta-se aqui de modo sucinto a abordagem soteriológica de Jürgen Moltmann. No término da primeira sessão de sua obra “O Caminho de Jesus Cristo”³, Moltmann (1990) apresenta claramente sua visão ao expor uma crítica ao cristianismo histórico no contexto da controvérsia cristológica entre o judaísmo e o cristia-

³ É claro notar que questões soteriológicas aparecem em abundância em volumes anteriores, e mais conhecidos, de Moltmann como “Teologia da Esperança” e “O Deus Crucificado”. Todavia, se escolheu esta obra por expandir mais claramente questões cristológicas e resgatar discussões anteriores em termos mais sucintos.

nismo. Para ele, a internalização e a invisibilidade da salvação florescem numa visão de cristianismo em que a igreja é vista numa relação quiliástica com um império que em si é messiânico. Em outras palavras, “a igreja cuida das almas das pessoas [salvação]; o imperador reclama seus corpos para si, e provê o bem-estar do império” (MOLTMANN, 1990, p. 31, tradução minha). Exatamente a ausência da coletividade e da ética político-religiosa dessa visão é o que, para Moltmann, redundou em tragédias como a de Auschwitz. Tudo em vista de uma tragédia que fez “a salvação não mais visar o mundo inteiro, atormentado por sua natureza transitória”, mas “ser buscada no contexto dos problemas existenciais do ser humano, na forma de uma consciência tranquila, um senso interno de identidade ou uma pura personalidade” (MOLTMANN, 1974, p. 93, tradução minha).

Deste ponto de vista, a ideia de uma salvação individual invisível é, para Moltmann, uma improbabilidade. “O ‘sim’ cristão para a messianidade de Jesus, o qual é baseado numa reconciliação vivida e crida, portanto aceita o ‘não’ judaico, o qual é baseado na experiência e sofrimento da não-redenção do mundo. O ‘sim’ cristão a Jesus Cristo é portanto inacabado, incompleto” (MOLTMANN, 1990, p. 32, tradução minha).

O chamado para um olhar mais realista - se apropriando do termo do orientando doutoral de Moltmann, Michael Welker (2010) - acerca da salvação também se volta para a questão da Salvação em Cristo. Como se verá adiante, o foco da soteriologia evangélica contemporânea tem sido o de ressaltar Cristo no contexto da salvação, todavia com pouca ênfase nos termos trinitários (MOLTMANN, 1974) da obra de Cristo. Nas palavras de Welker (2010, p. 10), uma pregação cristológica da salvação, sem apontar o Espírito e o Pai atuantes, descambam em “formas abstratas por meio das quais teologias triunfalistas autoritárias procuravam compreender e apresentar Deus e sua revelação”.

Moltmann, reconhecido por ser o teólogo da cruz, por apontar novamente para a centralidade do Cristo crucificado para a fé cristã (MOLTMANN, 1974), reconhece tal erro ao pensar numa salvação concreta que envolve entender as dinâmicas da vida da Trindade. Em suas palavras, “A sua vida [de Jesus] é no fundo uma ‘história trinitária de Deus’ [...] se a cristologia começa por uma pneumatologia, isto oferece um arcabouço para uma cristologia trinitária, onde o Ser de Jesus Cristo é, desde o princípio, um Ser-em-relação” (MOLTMANN, 1990, p. 74). O desafio que se coloca para a teologia contemporânea - incluindo a evangélica - no que tange a relação entre soteriologia, pneumatologia e cristologia é, para Moltmann, o de pensar todas estas questões na comunidade, numa relação concreta, real, que ultrapassa o que aconteceu na Galileia há quase dois mil anos e nos envolve a todos.

Considerações finais

O trabalho revisou algumas das principais questões relacionadas a pneumatologia e soteriologia conforme visto em alguns nomes que influenciaram decisivamente a teologia evangélica contemporânea. Desta análise é perceptível o aparecimento de uma lacuna na produção teológico- sistemática do evangelicalismo atual no que tange a relação entre pneumatologia e soteriologia. Isso ocorre, como já apontado inicialmente, devido a uma visão abstrata e unilateral de soteriologia, que a separa do mundo vivido, do mundo concreto das experiências, relações e angústias, e a coloca numa esfera 'espiritual'. Tal visão, clássica no cristianismo histórico, centralizou a salvação unicamente num ato sobrenatural, a-histórico, de Cristo, de uma vez por todas, e reduzindo o escopo da atuação trinitária e da redenção humana.

Quando se toma o Espírito Santo como agente decisivo da salvação, e como a energia criativa da obra do Messias lá atrás e hoje, na expectativa escatológica do tornar a ser do Seu reino, então, nas palavras de Moltmann (1990, p. 92, tradução minha): “a contínua presença do Espírito implica no começo da libertação final de homens e mulheres, na nova criação e na manifestação da glória de Deus”. Ressaltar a importância do Espírito e sua atuação soteriológica, portanto, não é uma negação ou diminuição da centralidade do Cristo crucificado, como tão grandemente ressaltado por Moltmann. No escopo da teologia evangélica contemporânea, isso envolve tornar os olhos da salvação ‘no mundo das ideias’ para o mundo concreto, para a salvação acontecendo e estando na possibilidade de acontecer, reconhecendo que “quando o Espírito de Deus age na vida de uma pessoa, o acometido passa a viver em prol dos outros”, pois o Espírito de Deus é quem possibilita “libertação integral do ser humano [como indivíduo-coletivo] (LIMA, 2014, p. 1019-1020). Que outra prova de que o reino do Cristo estaria avançando, afinal?

Referências

BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

ERICKSON, Millard. J. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2015.

GEISLER, Norman. *Teologia Sistemática: pecado, salvação, a igreja, as últimas coisas*. v. 1. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2007.

GRUDEM, Wayne. A. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

LIMA, Adriano Sousa. Michael Welker e a Teologia do Espírito Santo: contribuições para a pneumatologia pentecostal brasileira a partir da obra “O Espírito de Deus - teologia do Espírito Santo”. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DAS FACULDADES EST, 2., 2014, São Leopoldo. *Anais do Congresso Internacional das Faculdades EST*. São Leopoldo: EST, p. 1006-1021.

MOLTMANN, Jürgen. *The Crucified God: the Cross of Christ as the foundation and criticism of Christian Theology*. New York: SCM Press, 1974.

_____. *The Way of Jesus Christ: christology in messianic dimensions*. San Francisco, CA: Harper San Francisco, 1990.

WELKER, Michael. *O Espírito de Deus: teologia do Espírito Santo*. São Leopoldo, RS: EST/Sinodal, 2010.

Pecado e mal: diálogo entre a teologia sistemática e a mística de Teresa de Ávila.

Lúcia Pedrosa-Pádua¹

RESUMO

O estudo articula temas clássicos da antropologia teológica cristã, a saber, o pecado e a pergunta pelo mal, com a mística de Santa Teresa de Ávila. Objetiva explorar a convicção, cada vez mais afirmada, porém, não tanto trabalhada, de que teologia e mística podem e devem se fecundar mutuamente na reflexão teológica. O Concílio Vaticano II, na sua Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, afirma que, pelo pecado, a pessoa se recusa a reconhecer seu início e, conseqüentemente, o seu fim, que é Deus, destruindo a ordenação que tem consigo mesma, com o próximo e com a natureza. Vê-se pessoalmente dividida, tanto em sua vida individual como coletiva. Sua vida torna-se uma luta dramática entre o bem e o mal, a “luz e as trevas” (cf. GS n. 13). Por sua vez, a experiência teresiana também apresenta uma perspectiva antropológica, não moral, do pecado. O limite do poder divino é posto pela pessoa, por sua livre possibilidade de fechar-se, recusar-se à luz. Há a frustração da própria vida em suas potencialidades concedidas pelo próprio Deus que deseja se comunicar. Nas palavras de Teresa, uma “infelicidade”; as conseqüências éticas não tardam a serem experimentadas. Enfim, as afirmações acima já manifestam que o diálogo entre teologia sistemática e a mística teresiana é possível, no que tange o tema do pecado.

Palavras-Chave: Pecado; Mal; Teologia sistemática; Mística

Introdução

Na obra de Teresa, podemos perceber como ela está muito mais interessada nas recompensas terrenas do amor e em convidar à entrega ao Amado e à sua missão, do que em ressaltar as conseqüências eternas do pecado:

... não guarda [Deus] para a outra vida a recompensa do amor que Lhe temos; o pagamento começa ainda nesta. Ó Jesus meu, quem pudesse dar a entender o ganho que há em nos lançarmos nos braços deste Senhor nosso e fazer um contrato com Sua Majestade; que eu pertença ao meu bem-amado, e meu bem-amado a mim, pois meu bem-amado é meu, e eu dele! (TERESA DE JESUS, 1995, p. 868-869).

¹ Lúcia Pedrosa-Pádua é Dra. em Teologia Sistemático-pastoral (PUC-Rio / Centro Internacional de Estudos Teresiano-Sanjuanistas de Ávila – CITEs). É professora e pesquisadora da PUC-Rio, atua nas áreas de Antropologia Teológica, Mística e Mariologia. E-mail: lpedrosa@puc-rio.br

Por isso, quando escreve sobre o pecado, o seu primeiro interesse é mostrar caminhos de restabelecimento da fundamental relação entre Deus e a alma, ou, em palavras da antropologia atual, entre Deus e a pessoa (pois a “alma” conota toda a pessoa, embora resalte sua dimensão de interioridade). Sua perspectiva é teológico-antropológica e não moral. O pecado é uma realidade destrutora da verdadeira humanidade porque debilita ou impossibilita à pessoa relacionar-se com Deus e, conseqüentemente, consigo mesmo, com os demais e com o mundo.

Trataremos o tema em cinco tópicos. Iniciaremos com a relação entre Deus e o pecado, na experiência teresiana. Em seguida, veremos o pecado como a negação da humanidade, como divisão existencial e psicológica profunda, como atitude que solapa a ética para, finalmente, traçar um paralelo entre a perspectiva teresiana e a do Concílio Vaticano II.

1. O pecado em relação a Deus

No livro *Castelo Interior* ou *Moradas*, Teresa repetirá uma doutrina já intuída e experimentada e narrada no *Livro da Vida*. Deus será comparado a um grande e belo palácio, onde mora o pecador. O pecador não tem como afastar-se deste palácio, e os pecados são realizados no interior de Deus:

Pode acaso o pecador, para fazer suas maldades, afastar-se dele? Não, por certo. Pelo contrário, é dentro do próprio palácio – o próprio Deus – que se passam as abominações, desonestidades e malvadezas que nós, pecadores, praticamos (TERESA DE JESUS, 1995, p. 559).

Teresa percebe, por um lado, que a situação de pecado suja e obscurece uma realidade cuja vocação é ser transparente e bela. Por outro lado, percebe o mistério do compromisso de Deus com o destino humano, assumindo integralmente em si a humanidade com tudo o que ela traz. Em Deus estão todas as coisas, nele está também tudo o que a pessoa realiza, de bem ou de mal.

Pela encarnação e pela morte de Cristo em consequência do pecado humano revela-se, de maneira ainda mais surpreendente, esta relação solidária de Deus com a humanidade pecadora. Esta relação perdura, pois o Cristo segue sofrendo através do sofrimento da sua Igreja e da humanidade. O sacrifício do Cristo se renova sempre que pecamos (cf. TERESA DE JESUS, 1995, p. 309 e 895); da mesma maneira não muda o seu amor restaurador e sua luz doada no interior da pessoa e toda a criação.

2. O pecado como negação do que é humano

A obra *Castelo Interior* traz para o nível doutrinal a contemplação mística do mistério do mal que, de maneira autobiográfica, é descrita em obras anteriores de Santa Teresa (cf. ALVAREZ, 1956, p. 211 e id., 1996, p. 148). A primeira é a experiência descrita em *Vida*, ao final de 1565, e que completa a visão da alma como espelho que reflete a imagem de Cristo:

Compreendi que, quando a alma está em pecado mortal, esse espelho se cobre de densa névoa, e fica muito escuro; o Senhor não pode se refletir nele nem O podemos ver, embora Ele esteja sempre presente, dando-nos o ser. (...) É enorme a diferença entre ver e explicar essas coisas, pois não há palavras que bastem para tanto (TERESA DE JESUS, 1995, p. 284).

Contemplações semelhantes possibilitam a Teresa de Jesus uma especial compreensão do que seja o pecado, do mal que realiza na pessoa em situação limite do pecado mortal: ele é a negação do humano. Tanto na primeira quanto na sétima morada, estas experiências são retomadas. Em contraste com a luminosidade do castelo, encontrada na alma em graça, Teresa diz da pessoa que está em pecado mortal: “Não há treva tão tenebrosa, nem coisa tão escura e negra que lhe compare” (TERESA DE JESUS, 1995, p. 445). A pessoa torna-se deteriorada em suas estruturas, pois a força do pecado penetra nas zonas mais secretas do castelo:

Como ficam os pobres aposentos do castelo! Como se perturbam os sentidos, isto é, a gente que aí vive! E as faculdades – que são os guardas, os mordomos, os mestres-salas -, com que cegueira e incompetência desempenham suas funções! (TERESA DE JESUS, 1995, p. 446).

3. O pecado como divisão profunda

No livro das *Exclamações*, Teresa define o pecado a partir da perspectiva existencial de conflito e divisão interior. Trata-se de uma divisão profunda radicada no espírito, que alcança a psicologia e a sensibilidade, como “... uma guerra campal de todos os sentidos e faculdades da alma contra Deus!” (TERESA DE JESUS, 1995, p. 899; cf. CASTELLANO, 1981, p. 121). O pecado tem como efeito esta guerra interior, dividindo a pessoa “em pedaços”, impedindo a unificação que a faria estar sempre em coerência com os caminhos e pensamentos de Deus. Em *Vida*, Teresa narra dramaticamente esta divisão, “mar tempestuoso” em que viveu quando não fazia caso dos pecados veniais e não se afastava dos perigos nos pecados mortais, testemunhando: “... não me rejubilava em Deus nem me alegrava no mundo” (TERESA DE JESUS, 1995, p. 62). Com o desenvolvimento da experiência espiritual, esta divisão

interior se torna mais sutil, mas não menos verdadeira, como nos mostra o texto abaixo, no qual Teresa faz uma releitura psico-existencial do texto paulino da carta aos Romanos:

Quando, Deus meu, a minha alma estará toda unida em Vosso louvor, e não aos pedaços, sem poder ajudar a si mesma? Aqui vejo o mal que o pecado nos causa, sujeitando-os a não fazer o que queremos: estar sempre ocupados com Deus (TERESA DE JESUS, 1995, p. 110).

O pecado é o antípoda do beijo da amizade de Deus. Ele é o beijo de Judas e a amizade com as forças do mal, o demônio (cf. TERESA DE JESUS, 1995, p. 850s). Ao pecado pertence o âmbito da falsa amizade e da falsa paz; ele acovarda para reconhecer que o que é bom vem de Deus e impede a relação pessoal com Deus, ou seja, a relação de pessoa a Pessoa.

4. O pecado em suas consequências éticas

O pecado, em *Moradas*, é a negação da dignidade e beleza da alma. É o anti-castelo, o “castelo em ruínas” (HERRAIZ, 1981, p. 46). Esta negação afeta-a moralmente em suas obras. Teresa estabelece, da pessoa em pecado, a mesma comparação com a árvore, só que agora plantada em águas putrefatas e sujas:

Quanto à alma que por sua culpa se afasta dessa fonte e se transplanta a outra de águas sujas e fétidas, não produz senão desventura e imundície (...) Em suma: (...) que fruto pode ela dar? (TERESA DE JESUS, 1995, p. 446)

Assim, a alma em pecado torna-se desordenada e incapaz para o bem. Nesta visão antropológica do pecado não há ênfase na distinção tradicional entre pecado mortal ou venial ou entre pecado e sua exteriorização. Não interessa a Teresa o pecado como fato, mas a situação de pecado que ele causa, impedindo à pessoa sua relação com Deus.

Deus, por sua parte, jamais desampara a pessoa. A “fonte”, o “sol resplandecente” que está no centro da alma jamais perde seu esplendor e beleza. Ele está sempre dentro da pessoa e nada pode ofuscá-lo ou tirar-lhe a beleza. A comparação literária que Teresa faz do pecado é a de um “pano muito preto” que se interpõe entre o cristal e o sol: o sol continua brilhando sobre ele sem que no entanto possa refletir-se no cristal (TERESA DE JESUS, 1995, p. 446).

A pessoa, em pecado, desvincula-se de Deus. É “como se isso [a presença de Deus] não acontecesse... [a alma] não se beneficia em nada” (TERESA DE JESUS, 1995, p. 445). Em *Castelo Interior*, tão importante quanto a presença de Deus no centro da alma, dando-lhe o ser e a vida, é a participação em Sua vida — nisso consiste o “estar autêntico de Deus” (HERRAIZ,

1981, p. 46). Sem a comunicação e comunhão com Deus, a pessoa humana é capacidade não-realizada. É abortada em seu projeto de realização existencial e nos seus frutos, que são as obras.

5. Um paralelo com a perspectiva do Concílio Vaticano II

Para Teresa de Ávila, a pessoa é, ao mesmo tempo, grandeza e possibilidades, mas também miséria e capacidade de perversão de suas possibilidades. A força criadora de Deus não irrompe a partir de fora, ela está interiormente presente. No entanto, pode ser obscurecida pelas facetas destrutivas da pessoa humana. Neste sentido Deus, como força de amor que se comunica, convida, presenteia e liberta, mas também se arrisca a ser negado pela criatura. A pessoa põe limites ao poder de Deus. Daí a força humana e a vulnerabilidade indefesa de Deus. O pecado no mundo da criação faz o Criador indefeso ao extremo. Se a pessoa voluntariamente não se abre, Deus não pode agir, embora continue presente como sol, como “luz que não tem noite” (TERESA DE JESUS, 1995, p. 183). Deus nunca se retira e continua atraindo. O limite do poder divino é posto pela pessoa, por sua livre possibilidade de pecar. Pecar é fechar-se, recusar-se à luz. Não se trata tanto de um sofrimento, mas de uma frustração da própria vida. Na visão de Teresa, trata-se de uma “infelicidade” e uma “lástima” (PEDROSA-PÁDUA, 2006, p. 9).

Em termos semelhantes, o Vaticano II, na *Gaudium et Spes*, vai afirmar que, pelo pecado, a pessoa se recusa a reconhecer seu início e, conseqüentemente, o seu fim, que é Deus, destruindo a ordenação que tem consigo mesma, com o próximo e com a natureza. Aqui acontece uma frustração do ser pessoal, não pela infração de uma regra ou uma lei, mas pelo fechamento à própria autocomunicação de Deus, cujo amor orienta a integridade da vida. Do ponto de vista existencial, a pessoa se vê pessoalmente dividida, tanto em sua vida individual como coletiva. Sua vida torna-se uma luta dramática entre o bem e o mal, a luz e as trevas (GS 13).

Conclusão

A experiência teresiana sobre o pecado transforma-se em doutrina em praticamente todos os seus livros doutrinários. Neles, encontramos coerência e complementariedade. Nesta comunicação foi privilegiada a perspectiva do pecado como o que destrói a orientação fundamental humana para Deus. O pecado gera uma situação não desejada por Deus. Na linguagem teresiana podemos dizer que o castelo interior, luminoso e transparente, transforma-se em um castelo em ruínas, dividido, desorientado, incapaz para o bem.

A perspectiva teresiana pode ilustrar a perspectiva conciliar e mesmo pós-conciliar sobre o pecado, além de dialogar e mesmo enriquecer tal doutrina. E, mais importante, a experiência teresiana mostra como o fim da teologia sistemática não é um enunciado, mas uma vida concreta, pessoal e coletiva, e uma destinação para a realização ou a frustração enquanto humanos em relação, neste mundo que nos toca viver.

Mostra-se também a dimensão teologal e mística da ética: o pecado contra o irmão, o próximo, a humanidade, aliena a pessoa de si mesma, destrói o outro e despreza a Deus. O amor a Deus e a transparência diante dele exigem intrinsecamente o amor e o respeito à dignidade do outro. Tanto o amor a Deus quanto o pecado são mediados pelo outro, o próximo, o irmão. A relação com o outro é assimétrica, porque ele se sobrepõe ao eu pessoal, na perspectiva evangélica. Sabemos que, para Teresa, o caminho espiritual só se inicia onde há o fundamento de três atitudes básicas: o amor concreto, que não prefere nem se defende, o despojamento de todo desejo de ser o primeiro, e até de si mesmo, e a humildade.

A presença de Deus como convite que vem de dentro da pessoa, pode sempre ser recusado. Mas, em Teresa, esta presença desencadeará um processo globalizante, integrador e trinitário da autocomunicação divina: espiritualização, cristificação e filiação. A doutrina teresiana aponta para o triunfo da graça que transforma a partir de dentro, até onde pode a criatura vislumbrar e viver neste lado da vida.

Referências

ALVAREZ, Tomás. *Sulla dottrina della N.S.M. Teresa nel libro delle Mansioni*. Roma:[Teresianum], 1956. (Note “pro-auditoribus”).

_____. Teresa de Jesús contemplativa. In: *Estudios Teresianos*. v.III. Burgos: Monte Carmelo, 1996, p. 103-171.

CASTELLANO CERVERA, Jesús. *Guiones de doctrina teresiana*. Castellón: Centro de Espiritualidad Santa Teresa, 1981.

HERRAIZ, Maximiliano. *Introducción a “Las Moradas” de Santa Teresa*. Castellón: Centro de Espiritualidad Santa Teresa, 1981.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. “Que lástima é não saber quem somos”: mística e antropologia no *Castelo interior ou Moradas* de Santa Teresa de Ávila. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, vol. X, n. 22, páginas 9-34, jan-abr 2006, jan-abr 2006.

TERESA DE JESUS. Caminho de Perfeição. In: TERESA DE JESUS. *Obras Completas* [trad. do texto estabelecido por Tomás Álvarez]. São Paulo: Carmelitana/São Paulo, 1995, p. 293-429.

_____. Castelo Interior ou Moradas. In: TERESA DE JESUS. *Obras Completas* [trad. do texto estabelecido por Tomás Álvarez]. São Paulo: Carmelitana/São Paulo, 1995, p. 431-588.

_____. Exclamações da alma a Deus. In: TERESA DE JESUS. *Obras Completas* [trad. do texto estabelecido por Tomás Álvarez]. São Paulo: Carmelitana/São Paulo, 1995, p. 883-904.

_____. Livro da Vida. In: TERESA DE JESUS. *Obras Completas* [trad. do texto estabelecido por Tomás Álvarez] . São Paulo: Carmelitana/São Paulo, 1995, p. 19-291.

_____. Conceitos do Amor de Deus. In: TERESA DE JESUS. *Obras Completas* [trad. do texto estabelecido por Tomás Álvarez] . São Paulo: Carmelitana/São Paulo, 1995, p. 841-881.

**FT 8 - RCC: LEGITIMAÇÃO, ROTINI-
ZAÇÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO DO
CARISMA**



Coordenadores:

Prof. Dr. Antônio Lopes Ribeiro/FATEO – GEPERC

Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva/PUC Goiás/GPRTS- CNPq (rosemarynf@gmail.com)

Profa. Dra. Sandra Célia Coelho G. da Silva/UNEB – GEPERCS;

Um movimento basicamente laico, com raízes no pentecostalismo norte-americano, a RCC ganhou um poder extraordinário ao ser clericalizada. Com a oferta de missas de cura e de libertação, nas mãos de um sacerdote, a RCC se insere no principal culto católico, consolidando-se definitivamente como uma das múltiplas faces da Igreja Católica. Ao se apropriarem de práticas religiosas de cunho místico, oriundas do meio neopentecostal, bem como de tradições religiosas não-cristãs, que povoam o campo religioso brasileiro, os sacerdotes de linha de atuação carismática as inserem na principal celebração litúrgica da Igreja católica, dando-lhe um novo sentido, distanciando-se, assim, de sua forma tradicional de prestar culto a Deus. Com um discurso mais voltado às necessidades prementes de uma clientela flutuante, valendo-se de seus dons carismáticos, atestados pelos testemunhos dos próprios fiéis, esses sacerdotes oferecem cura e libertação, como bens simbólicos de salvação. Ao agirem desse modo, esses agentes religiosos rotinizam, legitimam e institucionalizam seus carismas. O presente Fórum Temático pretende abrigar discussões e fomentar um debate acerca desta temática apresentada.

Fé e ciência nos processos de cura: Uma leitura científica da religiosidade

Rivadávio de Barros Gico Júnior¹

RESUMO

Esta comunicação apresenta como a fé e a ciência podem atuar juntas nos processos de cura. De fato, a ciência vem reconhecendo cada vez mais, os efeitos da prática religiosa e da fé, nos processos de recuperação dos doentes, através da percepção do corpo e a partir da observação dos efeitos no cérebro. Essa relação, propicia ao homem pós-moderno muitos benefícios, propiciando a descoberta de curas de doenças, melhorias da qualidade de vida e conseqüentemente o aumento longevidade. Para tanto apresentaremos os processos de cura a partir dos textos Bíblicos notadamente no Evangelho de Lucas, bem como examinaremos a importância prática religiosa, notadamente da oração sobre a saúde humana, e finalmente a leitura científica da religiosidade nos processos de cura e os benefícios que podem trazer a humanidade.

Palavras-chave: Fé, ciência, cura, religiosidade, doentes.

Introdução

Temos a convicção que estamos vivendo a era das ciências e da tecnologia que avança de forma muito rápida. Estamos envolvidos pela euforia quando utilizamos meios e serviços que reduzem as distâncias entre nós, que aceleram a corrida do tempo, que permitem superar os sofrimentos, assim como as descobertas no campo da medicina, que trazem ao homem pós-moderno muitos benefícios propiciando ao homem curas de doenças graves, melhorias da qualidade de vida e conseqüentemente o aumento longevidade.

A pergunta é: Até quando a tendência de elevação da expectativa de vida e conseqüentemente a longevidade se estenderão no futuro? Isto dependerá da evolução das ciências. No contexto atual forte atenção está voltada aos estudos para decodificação do DNA, a utilização de células tronco, para os radicais livres, os hormônios e seus relacionamentos com o envelhecimento, a nanotecnologia, a robótica e o entendimento porque algumas pessoas são mais suscetíveis a doenças do que outras.

¹ Mestrando em Teologia pela UNICAP. Graduado em Teologia e em Medicina Veterinária. Especialista em bioética e Pastoral da Saúde. Especialista em Linguística Aplicada.

1 Fé e ciencias

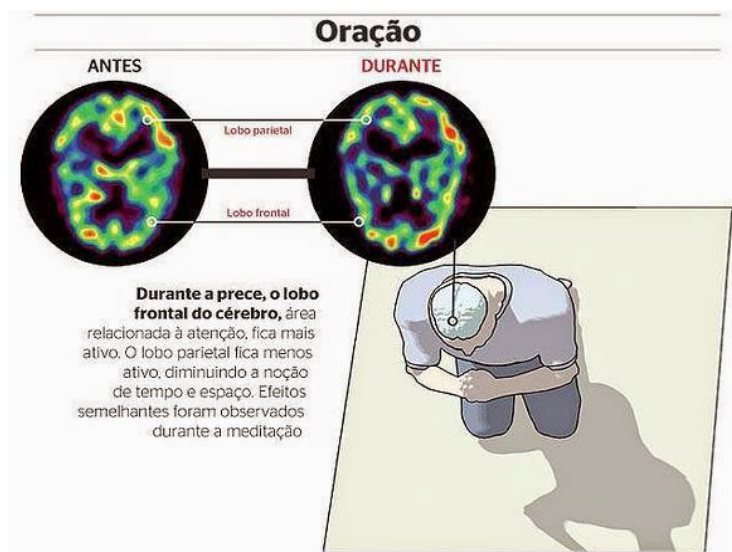
É extremamente interessante o estudo da relação entre o envolvimento religioso e a saúde, entre as explicações são os fatores ligados a longevidade humana. Há um aumento significativo das pesquisas nessa área, principalmente com a introdução de exames não-invasivos capazes de reconhecer áreas cerebrais envolvidas durante a oração, tais como a tomografia computadorizada com emissão de pósitrons, o PET *scan*² e a ressonância magnética funcional.

O envolvimento religioso ou espiritual é uma das grandes forças que atuam no mecanismo de defesa contra o estresse crônico, podendo ser excelente no auxílio á prevenção ou combate de inúmeras moléstias e também no aumento da expectativa de vida (PESSINI; CHRISTIAN, 2008, p. 126-127).

2 A eficácia da oração sobre a saúde e o cérebro no momento da oração

Como estariam as funções cerebrais durante um momento de oração? O cérebro humano é composto de dois hemisférios. O hemisfério dominante 98% dos humanos é o esquerdo, o qual é responsável pelo pensamento lógico e competência comunicativa. O hemisfério direito, por sua vez, é responsável pelo pensamento simbólico e criatividade. Nos canhotos as funções são invertidas.

Em seu livro, *How God changes the brain* (“Como Deus muda seu cérebro”), lançado em 2009 nos Estados Unidos, Newberg explora os efeitos da fé sobre o cérebro e a vida das pessoas. Segundo o neurocientista, os estudos anteriores olhavam para os efeitos à curto prazo de práticas como a oração e a meditação.



² Petscan é uma tomografia computadorizada com emissão de pósitrons.

Embora existam inúmeros estudos publicados na literatura revelando a importância da religiosidade sobre a saúde humana, poucos são os experimentos que envolvem estudos das funções neuro-hormonais durante a oração.

3 Reza do terço

Estudo muito interessante foi o desenvolvido por Bernardi *et al* (2001) evidenciando a importância da reza do terço na estabilização do sistema nervoso autônomo. Nesse trabalho, os autores selecionaram 23 indivíduos normais, que foram submetidos a: eletrocardiograma de repouso, registro contínuo e não invasivo da respiração e da pressão arterial e determinação do fluxo cerebral por meio do *Doppler*³ transcraniano. Os registros foram feitos durante um período livre de fala, durante a recitação das ave-marias em latim e durante a respiração controlada (seis respirações/ minuto).

4 Elementos textuais nos relatos de cura realizados por Jesus segundo o Evangelho de Lucas

CURA	CURA DE UMA MULHER ENCURVADA NUM DIA DE SÁBADO
CONJUNTURA	Jesus estava ensinando numa das sinagogas aos sábados. E eis que se encontrava lá uma mulher, possuída havia dezoito anos por um espírito que a tornava enferma; estava inteiramente recurvada e não podia de modo algum endireitar-se. Vendo-a Jesus chamou-a e disse:
DIÁLOGO/SUPLICA	“Mulher estás livre de tua doença”
POSTURA DE JESUS	E lhe impôs as mãos
CONSEQÜÊNCIA	No mesmo instante ela se endireitou e glorificava a Deus.
CONDUTA DO ENFERMO PÓS-RESSUSCITAÇÃO	Não narrado
CONDUTA DE JESUS PÓS-CURA	Não narrado

Vamos tomar como base entre tantas curas realizadas por Jesus, a cura de uma mulher encurvada num dia de sábado. Nos diversos aspectos encontrados no Estudos dos Ele-

³ Doppler transcraniano – eletrocardiograma de repouso, registro contínuo e não-invasivo da respiração e da pressão arterial e determinação do fluxo cerebral.

mentos Textuais nos Relatos de Cura Realizados Por Jesus Segundo Evangelho de Lucas. O Evangelista mostra o dinamismo e o poder não só em curar, mas de trazer a vida às pessoas que estavam mortas.

Os processos de cura realizados por Jesus são independentes da situação em que o enfermo se encontra, Jesus mostra através de seus atos a sua fidelidade a missão que lhe foi confiada como diz o Evangelista João 10,10: “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância”. Ele veio trazer vida, e isto é cumprido de forma plena, e isto é uma constante no Evangelho de Lucas.

Nas conjunturas apresentadas nas curas realizadas por Jesus mostram que Jesus não escolhe lugar, Ele cura dentro uma casa, numa cidade, no meio da multidão, na sinagoga e em qualquer dia. Ele é o bom pastor que está disposto a dar a vida por suas ovelhas a qualquer momento.

Através do diálogo com Jesus, é claro como os enfermos se dirigem a Jesus, eles não têm vergonha nem orgulho, mostram a sua humildade e reconhecem sua pequenez diante do poder de Deus através do seu Filho Jesus.

As posturas de Jesus narradas pelo Evangelista Lucas também mostram a grande atividade de Jesus. Ele não hesita em ir até o enfermo: Ele vê a sua situação do enfermo, julga-a e age curando-o. Jesus busca os que mais sofrem: da viúva, do órfão e do estrangeiro e acrescentemos agora o enfermo que passa a ser também personagem central da sua missão.

Como consequência da postura de Jesus diante dos enfermos surgem as curas. Mesmo curando as pessoas Jesus não diz a todos: vai que você está curado! Ou simplesmente você está curado. Na cura da mulher encurvada Ele diz: “Mulher estás livre de tua doença”, impõe as mãos, e no mesmo instante ela se endireitou e glorificava a Deus.

A conduta dos enfermos após a cura são as mais inusitadas possíveis. Era comum Jesus pedir ao enfermo que não contasse aos outros a respeito de sua cura, porém era pouco cumprida pelos que recebiam esta graça. Observamos que na maioria dos casos o Evangelista Lucas não dá muita importância em descrever estes elementos. Mas, onde são descritos, os enfermos começam a servir como sinal de adesão ao Reino.

As atitudes de Jesus após as curas na sua maioria não são narradas pelo Evangelista.

Como utilizar na prática os relatos das curas realizadas por Jesus? Os agentes de Pastoral de Saúde podem utilizar os elementos presentes nos relatos de cura realizados por Jesus segundo Evangelhos de Lucas junto aos enfermos como fazia Jesus, animando, suscitando a fé das pessoas em Jesus, para que eles vislumbrem uma nova possibilidade de vida e tenham suas esperanças renovadas, sintam-se motivados e resgatem a sua autoestima e força espiritual, muitas vezes abalada pelo sofrimento, enfim, renovar a sua confiança e es-

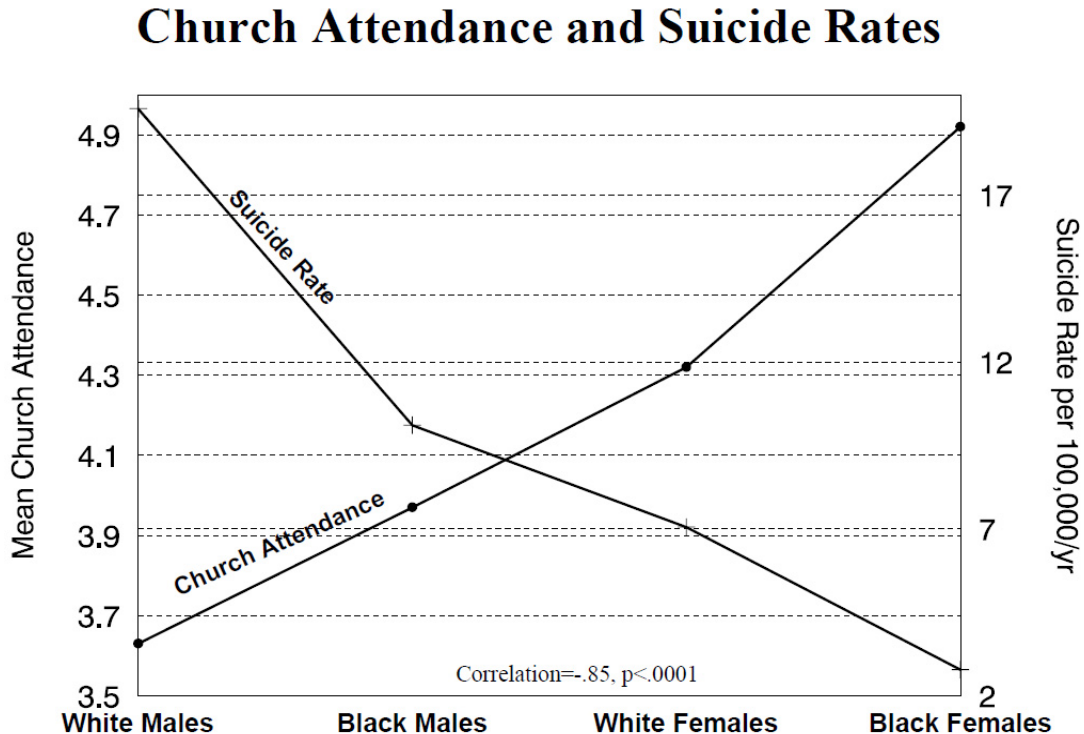
perança na cura do mal que lhe aflige.

5 A leitura científica da religiosidade nos processos de cura

Vários estudos realizados em todo mundo mostram que o número de artigos por ano que usaram o termo espiritualidade ou espiritual, religioso, religiosidade, religião praticamente quadruplicou em vinte anos - entre 1980 e 2004.

Estas pesquisas foram feitas com pacientes que eram praticantes de religião e pacientes que não eram praticantes de religião. As pesquisas foram realizadas com pacientes que apresentavam doenças do coração e outras como depressão, suicídio.

Caso 1- Pesquisa realizada nos Estados Unidos em 1984, como base uma taxa de 100.000 suicídios por ano. Cruzando os dados entre a religiosidade dos pacientes e os que cometeram suicídio, mostrou que tanto as mulheres e homens independentes da raça, ou seja, quer branco ou negro, o percentual de suicídio cai vertiginosamente. Quanto maior a religiosidade menor o grau de suicídio.

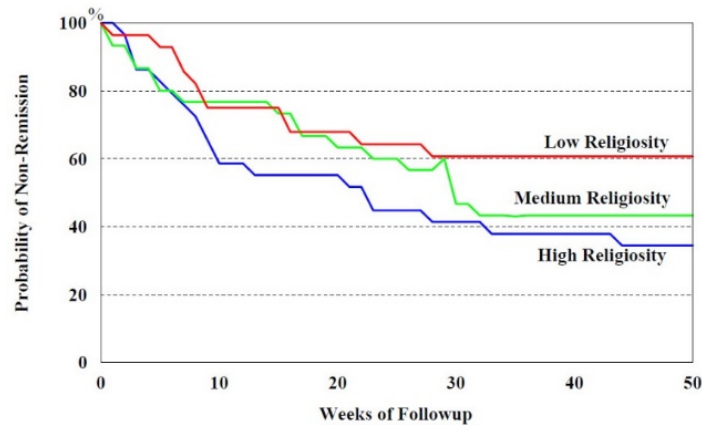


Martin WT (1984). Religiosity and United States suicide rates. J Clinical Psychology 40:1166-1169

Caso 2 - Pesquisa realizada pelo American Journal of Psychiatry, no ano de 1998, 87 pacientes, mostra que os pacientes acompanhados que tinham baixa religiosidade com o passar das semanas tinham uma menor remissão da doença, em torno de 60%. Os pacientes que tinham uma média religiosidade com o passar das semanas tinham uma remissão da doença em torno de 40%, e os pacientes que tinham uma maior religiosidade apresentaram uma remissão em torno de 30%. A pesquisa comprova que quanto maior a religiosidade, menor a remissão da doença.

Time to Remission by Intrinsic Religiosity

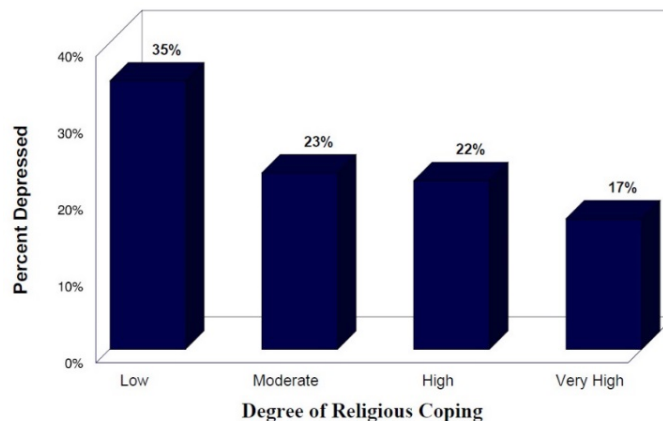
(N=87 patients with major or minor depression by Diagnostic Interview Schedule)



American Journal of Psychiatry 1998; 155:536-542

Caso 3 - Pesquisa realizada durante 6 meses em 2.964 adultos com idade entre 18 e 89 anos. Realizada pelo Koenig et al em 1993, publicada no Journal of Anxiety Disorders 7:321-342, verificamos que entre todas as faixas de idade onde as pessoas não possuem praticas religiosas a manifestação da depressão é maior.

Religion and Depression in Hospitalized Patients



Geriatric Depression Scale
Information based on results from 991 consecutively admitted patients (differences significant at p<.0001)

Conclusão

- 1- Observamos que de acordo com o que foi apresentado, as orações só trazem benefícios para os pacientes no seu processo de cura;
- 2- As pessoas que rezam com frequência tem uma sobrevida de 28% menos chance de morrer dos que os não praticantes, mostrando assim, a ligação da oração a longevidade;
- 3- Pacientes de práticas religiosas tem sobrevivência 29% mais elevada do que os não religiosos;
- 4- Em pacientes que praticam religião a perspectiva de vida é maior dos os que não praticam religião;
- 5- Tanto as mulheres e homens independentes da raça, ou seja, quer branco ou negro, o percentual de suicídio cai vertiginosamente. Quanto maior a religiosidade menor o grau de suicídio;
- 7- A pesquisa comprova que quanto maior a religiosidade, menor a remissão da doença.

Referências

- AZZIZ, P. *Os milagres de Lourdes: a ciência face à fé*. Tradução Wilma Freitas; Ronald de Carvalho. São Paulo : DIFEL, 1982.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. 2206 p.
- CLARET, Martin. *O Poder da Oração*. São Paulo. Prol Editora gráfica Ltda, 1994, p. 122)
- CRANSTON, R. *O Milagre de Lourdes*. São Paulo. Comp. Melhoramentos de São Paulo. 1953.
- DESTÉFANI, G. *Pastoral de saúde: dimensão solidária*, São Paulo, Autograf, 1997, p.119
- DESTRI, S. *A doença e a saúde na Bíblia: boletim informativo do Instituto Camiliano de Pastoral da Saúde ICAPS jul. 1988. pag. 2.*
- FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos (II)*. Tradução Giovanni di Biasio e Johan konigs. Edições Loyola: São Paulo, 1992.
- FERREIRA, A. B. de H. *Miniaurélio: o dicionário da língua portuguesa*. 6. ed. Curitiba: Positivo, 2006.
- HAWTHONG, G. F.; MARTIN, R.; REID, D. G. *Dictionary of Paul and his letters...* 3. ed. Dowers Grove: Intervarsity Press, 1993.
- KESLEY, M. T. *Healing and Christianity*. Harper and Row: New York, 1976.
- LEONE, S.; PRIVITERA, S.; CUNHA, J. T. da. *Dicionário de Bioética*. São Paulo: Ed. Santuário, 2001. 1162 p.
- LINGUAGEM médica. *Cura*. Disponível em: <<http://usuarios.cultura.com.br/jmrezende/>

cura.htm>. Acesso em: 30 mar. 2009

MEEHAN, B. M. *O poder de cura da oração*. Tradução Thereza Christina F. Stummer. São Paulo: Paulus, 1988. Renovação Carismática.

NOLAN, Albert. *Jesus antes do cristianismo*. Tradução Grupo de Tradução São Domingos. São Paulo: Paulinas, 1987.

REZENDE, J. M de. *Linguagem Médica*. 3. ed. Goiania: Ab Editora; Distribuidora de Livros Ltda, 2004.

SAVIOLI, R. M. Oração e cura: fato ou fantasia. In: PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE. C. de P. de. *Buscar sentido e plenitude de vida: bioética, saúde e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008. cap. 1, p. 125-141.

STORNILO, Ivo. *Como ler o Evangelho de Lucas*. 3. ed. Editora Paulos: São Paulo, 2004.

TILZ- Tearfund International Learning Zone. *Tearfund Glossary*. Disponível em: <<http://tilz.tearfund.org/Portugues/PILARES/Melhoria+da+seguran%C3%A7a+alimentar/PILARES+-Melhoria+da+seguran%C3%A7a+alimentar+Gloss%C3%A1rio.htm>>. Acesso em: 31 mar. 2009.

VENDRAME, Calisto. *A Cura dos Doentes na Bíblia*. Edições Loayola: São Paulo, 225p.

VERNET, Daniel. *Médecine et Médecins devant la Bible: Hier et aujourd'hui*. [S.l]: La Cause, 1987. 408 p.

WEISER, A. *O que é Milagre na Bíblia*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1995.

Rotinização do carisma: a perda da experiência fundacional

Edson Matias Dias¹

RESUMO

Para abordar o processo do crer à rotina este ensaio parte de duas linhas de pensamento: o filosófico e o teológico. Intercruzam a fenomenologia e a teologia na busca de compreender tal processo. Percebe-se que o esquecimento da vida mesma em prol da ritualidade e das doutrinas acaba por sufocar a própria origem da experiência religiosa. O desejo de controle e da posse dos elementos simbólicos favorece o estabelecimento de doutrinas mais rígidas impedindo a sobrevivência do carisma, restando apenas ditos fixos e objetivos. O que se nota na manutenção do carisma para além de sua doutrinação é a necessidade de criar institucionalidades que sejam capazes de compreender seus limites tornando-se mais plásticas e dinâmicas sem perder a riqueza que contém. O exemplo da figura de Jesus de Nazaré, relida por Michel Henry, parece dar pistas para tal possibilidade, contribuindo assim com a teologia.

Palavras-chaves: Carisma. Fenomenologia. Experiencia religiosa.

Introdução

Como se propõe neste trabalho apresentar uma nova abordagem ao tema 'rotinização do carisma', se faz necessário deixar claro do ponto que se parte. Quer-se falar inicialmente a partir da fenomenologia, porém não daquela histórica ou tradicional que se conhece em Husserl e Heidegger. O objetivo é falar, apesar do curto tempo desse fórum de debate, da possível contribuição da fenomenologia da vida de Michel Henry. Não se conhece ainda alguma pesquisa que relacione diretamente rotina ou carisma com o pensamento filosófico do autor francês. Contudo, ele tratou de vários assuntos em suas obras, como a arte, a religião e cultura. Na atualidade se encontra alguns trabalhos dentro das ciências da religião relacionados a sua filosofia. Como também algumas dissertações e teses na área de teologia².

Além do mais, aqui trata-se de um estudo filosófico-teológico, diferenciado em alguns aspectos das áreas das ciências da religião. A filosofia, aqui apresentada pela fenomenologia, reflete mais abertamente buscando voltar as coisas mesmas e a teologia parte da experiência da fé cristã. Esta última muita das vezes mal compreendida quando alguns pesquisas a toma

¹ Doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES. E-mail: ed.matias@gmail.com.

² WONDRACEK, Karin H. K. Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica. 2010. Tese – Faculdade EST, São Leopoldo, 2010; GONÇALVES, José Sebastião. A inteligibilidade primordial: fundamento teológico-antropológico da fenomenologia da vida em Michel Henry. Dissertação – FAJE, Belo Horizonte, 2014.

como objeto de estudo, considerando-a apenas expressão de uma crença, misturando assim a teologia cristã com outras expressões religiosas. E assim, deixa de considerar totalmente a novidade da concepção de encarnação do cristianismo. Que para Michel Henry, é fato inaudito que não se encontra em nem uma outra religiosidade.

A filosofia de Michel Henry não é de fácil entendimento. É preciso compreender a virada fenomenologia que ele realiza. Sugere-se a indicação de leitura de duas de suas obras: *Filosofia e Fenomenologia do Corpo* e, para se aprofundar melhor o que se trabalha neste ensaio, *Encarnação uma Filosofia da Carne*. Aqueles que pretendem debruçar mais detidamente sobre os estudos do autor recomenda-se também a pesquisa de sua obra *L'essence de la Manifestation*. Esta obra também se encontra traduzida para o espanhol e para o inglês.

1 Os dois logos

O ocidente é herdeiro do logos grego. O conhecimento é dado apenas no processo do pensar. Ser homem, se desenvolver, é deixar o mundo carnal, animal, para evoluir como ser humano. Michel Hanry apresenta uma outra forma de conhecimento e mais original: o da carne e da vida. Ele é imediato e não precisa que se diga ou pense algo para que ele se dê, pois ele sempre é conhecimento patético. Logo, se estabelece duas concepções sobre o logos.

Duas interpretações do logos igualmente se enfrentam, e não diferem menos. Fazer-se carne para o logos grego – entendamos bem: tornar-se em si mesmo carne – significa não fazer-se homem, mas muito pelo contrário, desfazer-se de sua essência própria, riscar a condição humana, não ser mais que animal (HENRY, 2013, p. 23).

O pensamento grego estabeleceu que a verdade somente está no pensamento e não na carne. Neste ponto Michel Henry radicaliza sua afirmação fenomenológica:

O homem que não sabe nada além do experimentar todos os sofrimentos em sua carne magoada, o pobre, o bebê, sabe disso provavelmente muito mais que um espírito onisciente situado no termo do desenvolvimento ideal da ciências, para o qual, segundo uma ilusão difundida no século passado, “tanto o futuro como o passado estaria presente aos seus olhos” (HENRY, 2013, p. 14).

Nota-se claramente a herança de Michel Hanry tem da fenomenologia histórica. Ou melhor, a metodologia inicial que é a da suspensão de todo saber para ir às coisas mesmas. Todavia, ele vai além da intencionalidade da consciência e chega ao corpo, a encarnação. E por isso entende que “a encarnação consiste no fato de ter uma carne; mais, talvez: de ser carne. Seres encarnados não são, pois corpos inertes que não sentem e não experimentam

nada, sem consciência de si mesmo nem das coisas (HENRY, 2013, p. 13). Diferente de Husserl, que colocou tudo entre parêntese e chegou à intencionalidade de consciência, Michel Henry põe no poder do corpo e da vida. Somos corpo, somos encarnados. Logo, o conhecimento originário somente se dá a partir desse poder que foi dado a si mesmo. O pensamento, tão prezado pela herança grega, é somente uma das expressões desse poder, entretanto em si mesmo não possui a verdade. Antes de pensar o corpo se revela poder de pensar. Por exemplo, o bebê que chora sabe de dentro dessa originalidade que é a vida encarnada. O saber do pensamento então, se encontra secundariamente e não possui a verdade em si. Giovanna Costanzo esclarece a esse respeito:

A fenomenologia material [como também e conhecida] de Henry propõe rejeitar a fenomenologia histórica de Husserl e de Heidegger, estas estão baseadas na intencionalidade, que não é senão a assunção que impulsiona o logos ocidental e que identifica mostrando a essência da fenomenologia de dentro para fora (COSTANZO, 2014, p. 25).

É essa suspensão radical do ‘saber’ que nascemos para um outro conhecimento. Mais originário, mais próximo de si mesmo. Que nunca se afasta de si para conhecer, mas sempre conhece, pois ele é padecente, ele é *páthos*, é conhecimento imediato. Assim, Michel Henry “Trata de substituir, à uma fenomenologia do mundo ou do ser, por uma fenomenologia da vida” (PIRET, 2001, p. 270). Retomando M. Henry:

A encarnação consiste no fato de ter uma carne; mais talvez de ser carne. Seres encarnados não são, pois, corpos inertes que não sentem e não experimentam nada, sem consciência de si nem das coisas. Seres encarnados são seres padecentes, atravessados pelo desejo e pelo medo, e que sentem toda a série de impressões ligadas à carne porque esta são constitutivas de sua substância – uma substância impressional, portanto, que começa e termina com o que experimenta (HENRY, 2013, p. 13).

A partir do que foi visto acima, de forma rápida e também problemática, pois implica várias consequências para o conhecimento, se relaciona agora com a ideia de carisma e rotinização, desenvolvido primeiramente por Max Weber. Em sua formulação inicial afirmou que carisma do carismático vem de uma qualidade extracotidiana e a rotinização é o processo de dominar e controlar o carisma, tornando-o propriedade. O líder e seus seguidores tentam manipular – no sentido de tornar doutrinas -, nomear determinar objetivamente o carisma, transformando-o em algo da vida cotidiana que seja mais compreensível, ou seja, rotinizando-o.

2 Contribuição da fenomenologia

De acordo com a exposição da compreensão da carne como conhecimento em Michel Henry, pode-se pensar uma possível aproximação na concepção de carisma como o modo encarnado da fenomenologia da vida. Claro que aqui é uma tentativa dessa possibilidade e estudos mais adequados precisam ser realizados, contudo se nota um campo rico de pesquisa.

Com a formulação da ideia de carisma, no sentido inicial proposto pelo próprio Max Weber, pode-se decorrer que ela comportaria a noção de algo que é por ele mesmo, que não suporta determinação nem domínio, que nunca pode ser trazido totalmente ao controle do ver doutrinal da prática da liderança cotidiana. Para o sociólogo a rotinização do carisma é inevitável, o líder e seus seguidores querem controlar a intuição originária e fundacional.

A filosofia de Michel Henry, como se viu acima, está mais ligada a ideia cristã de encarnação e não do logos grego. Então, o conhecimento se dá pelo poder que tem o corpo em sua carne patética. Olhando a mensagem cristã e a interpretação filosófica que o francês dá a ela, uma pergunta se faz: Jesus como líder carismático no sentido werberiano e seus primeiros seguidores, rotinizaram o carisma? Se não, se apenas os seus seguidores tardios o fizeram, então a permanência do carisma parece ser a chave de compreensão para o problema da rotinização. É isso que procurar-se-á mostrar.

A partir da fenomenologia de Michel Henry pode se dizer que a figura do Nazareno não se encaixaria na ideia inevitável da rotinização de Weber. A sociologia então explicaria o processo de rotinização do carisma como institucionalizações, mas não a permanência do carisma propriamente dita, por exemplo de Jesus. Uma análise a partir da fenomenologia então diria que carisma fala da vida mesma que nunca se cabe em explicações, em doutrinações, pois ela não a suporta tal processo. Uma vida que é encarnada e sempre reclama suas necessidades.

Dentro dessa concepção fenomenológica que se está tratando aqui, a rotinização é o processo de negação da vida que sempre se apresenta para além das palavras, antes de qualquer fixação em conceitos ou ideias: doutrinação, idealismos. Esta busca de tornar o carisma doutrina seria a vida que voltaria contra si mesma negando sua origem que é um eterno fruir de si que nunca se encaixa em normas ditas e que sempre é finita, sempre desejosa, ou seja, encarnada.

O carisma que é rotinizado contém o vício da palavra vazia do mundo. A tentativa de controlar o fruir da vida que nunca estanca. E onde o carismático encontra seguidores se considerarmos a negação da vida? No medo, no fruir da liberdade dessa mesma vida, que naturalmente contém sua ansiedade na carne. É aí que ele encontra discípulos. Porém, olhando para a filosofia que Michel Henry fez a partir do cristianismo, essa postura não é o que teve Jesus e sim, é justamente a crítica que ele fez as lideranças religiosas judaicas da época. Poder-se-ia dizer que tais comportamentos de fariseus e mestres eram 'anti-vida', 'anti-carne', contra a encarnação. Tentavam travar a vida e seus poderes pela hipocrisia, pelas

palavras falsas sem autoridade, pois estavam desvinculadas da vida. Era apenas o saber da prática religiosa externa, mundana. “Nós somos, diz Michel Henry, depois de Galileu, cegos, nós organizamos os saberes, nas nós esquecemos o saber originário que é aquele da vida” (CAPELLE, 2007, p. 24). Logo, a concepção fenomenológica da vida contribui com a teologia mais originária, resgatando o valor de um conhecimento que está para além de doutrinas e conceitos. O ser humano que realiza a vida em si nessa carne que sofre e se alegra sem se afastar de si, sem escapar de si.

3 Contribuição à teologia

A contribuição teológica se fundamenta melhor a partir da filosofia de Michel Henry. A liderança carismática do Nazareno não encaixa na rotinização, mas fala justamente do perigo dela, como se viu anteriormente. O carisma em Jesus, que a teologia diz ser ele mesmo, é o da encarnação. Por encarnação não se entende simplesmente um evento ocorrido em um passado distante, mas algo que sempre se dá na carne a partir da vida, aqui e agora. Não existe vida a não ser na carne. O cristão e seu carisma nunca podem ser rotinizados, pois é vida que se expressa não em palavras ou doutrinas, mas na carne, na encarnação. Cada cristão se torna constantemente o Cristo, vida na Vida Divina. Uma participação sempre atual. A rotinização, no sentido de ocorrência, seria mentira, uma ilusão.

A rotinização nada mais seria que a rejeição da vida divina que diz: “Eu sou aquele que sou” (Cf. Ex 3,14), “Sou o Deus dos vivos e não dos mortos” (Cf. Mt 22,31) “Sou o Deus de abraão, de Isac e de Jacó” (Cf. 3,6). Em Jesus Cristo o carisma se identifica com a vida: “O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens” (Jo 1,4). Michel Henry realiza essa leitura filosófica do Cristianismo. Na realidade antes de ser um discurso a encarnação traz a vida como centro. A afirmação do Evangelista João “E o verbo era a vida” e “se fez carne” (Cf. 1,14) é a base da filosofia henriana. Essa nossa carne magoada que tem a vida em si não cabe na rotinização, na cotidianização do carisma. Tal se apresenta apenas provisoriamente ou doentamente.

Rotinização então somente vem pela negação da vida. A vida é pulsão constante, é ansiedade pois nunca para, nunca se fixa, sempre, quando fixada, brota em outra parte em sua imanência. A dificuldade de ocultá-la se revela na rotinização do carisma, na objetivação dos símbolos religiosos e nas doutrinas. A vida nunca deixa de manifestar naquilo que é em si mesma. Mesmo na sua negação se mostra vida, apesar de voltar-se contra si mesma no fazer-se ‘cotidiana’. Como diz Michel Henry “[...] toda carne é condenada a manter a vida que há nela e que reclama sem parar as condições de sua sobrevivência” (2013b, p. 7).

Conclusão

algumas perguntas que visam concluir a reflexão e que permitirá novos estudos:

Seria possível institucionalidades mais porosas para deixar passar o carisma? Ou seja, a vida? Na prática religiosa será que ao modelo dos poetas, que recitam sem preocupar com a métricas apenas, seria possível deixar o carisma vivo nos ritos e doutrinas? Será possível cantar sem preocupar em fixar em notas? Ou ainda: Será que o ser humano é capaz de rezar sabendo que quem reza é a vida nele mesmo? A resposta parece simples: sim. Sempre se faz isso, pois o corpo, a vida, é poder de tudo isso. A mentira vem pela rotinização, pela fixação em verdades estabelecidas e rígidas. Os dogmas cristãos por exemplo, não são fixos em si mesmos, eles sempre estão abertos a novas leituras, constituindo-se verdades da vida. Contudo, quando lidos apenas como doutrinas esvaziam em sua experiência e dali não mais revelam a vida.

Por fim, com a contribuição da fenomenologia, pode-se dizer que a rotinização do carisma acaba por sufocar a experiência fundacional: a vida, a carne. Ou seja, o ser humano mesmo que é um ser vivente que não vive em um passado, em um futuro, em uma doutrina, mas sempre é imanente. O carisma assim, nunca está inscrito em um papel, em um pensamento, ele sempre está anteriormente a qualquer expressão. Tal concepção não desvaloriza os modos dos poetas, dos pintores, da vivência religiosa, de se expressarem, mas relativiza o poder da rotinização, possibilitando assim um aparecer na luz do mundo, de forma mais humilde e plástica.

Referência

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.

CAPELLE, Philippe. Phénoménologie et vie chez Michel Henry. In: *Studia Philosophiae Christianae* 43/2. 2007. p. 21-42. Disponível em: http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Studia_Philosophiae_Christianae/Studia_Philosophiae_Christianae-r2007-t43-n2/Studia_Philosophiae_Christianae-r2007-t43-n2-s21-42/Studia_Philosophiae_Christianae-r2007-t43-n2-s21-42.pdf. Acesso em Maio/2018.

CONSTANZO, Giovanna. Towards a Phenomenology of Life and the Invisible: Generativity and Sonship in the Thought of Michel Henry. IN: *Analecta Husserliana. Phenomenology of Space and Time*. Vol. 117. 2014. Disponível em: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-319-02039-6>. Acesso em Maio/2018.

HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É realizações, 2013.

_____. *Palavras de Cristo*. São Paulo: É realizações, 2013b.

PIRET, P. Michel Henry: "Incaration. Une philosophie de la chair": à propos d'un livre récent. *Nouvelle Revue Théologique* 123 (2001). p. 269-273. Disponível em: <http://www.nrt.be/docs/articles/2001/123-2/516-M.+Henry%C2%AB%26nbsp%3BIncar-nation.+Une+philosophie+de+la+chair%26nbsp%3B%C2%BB.pdf>. Acesso em maio/2018.

FT 9 - Religião e política: articulações, fricções e outras intenções e interações



Coordenadores:

Prof. Dr. Robson Sávio Reis Souza (PUC Minas);

Prof. Dr. Delmar Cardoso (Faculdade Jesuíta);

Prof. Doutorando Edward Neves Monteiro de B. Guimarães (PUC Minas);

Prof. Dr. Antonio Augusto Nogueira Matias (Faculdade Jesuíta).

O contexto contemporâneo marcado pela radicalização de disputas reais e simbólicas na sociedade coloca na pauta do debate público o papel desempenhado pelas diversas tradições religiosas na cena política brasileira. A desmontagem e a projeção dos blocos parlamentares conhecidos como “bancadas evangélicas”, o papel desempenhado pelos vários grupos católicos na cena política, o recrudescimento do discurso conservador de matriz religiosa, entre outros, apareceram com bastante ênfase em debates públicos, nas redes sociais e em variados espaços durante o processo de impeachment da presidenta Dilma Rousseff e a consolidação do governo de Michel Temer. Esse FT propõe uma discussão sobre a presença/ausência e o papel da religião no espaço público neste contexto de profundas mudanças e rupturas no cenário político-institucional. Os grupos religiosos têm desempenhado algum papel no recrudescimento dos discursos e práticas conservadoras, fundamentalistas e moralistas associados às disputas políticas em curso no país? As instituições religiosas têm colaborado na compreensão do processo político, com vistas a superação dos dilemas institucionais que obliteram a vida democrática? Há alguma relação entre religião e política na difusão de discursos de ódio, ressentimento e na percepção de que por detrás da disputa política há sempre uma guerra entre bem e mal?

Dimensão social da evangelização: provocações de Medellín e do papa Francisco

Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães¹

RESUMO

No marco celebrativo dos 50 anos da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, acontecida em 1968, na cidade de Medellín, na Colômbia, e dos primeiros 5 anos do magistério do papa Francisco (2013-2018), pareceu-nos pertinente e significativo apresentar leitura teológico-pastoral da relação fé e política, no horizonte da experiência cristã consignada na América Latina à luz desses dois acontecimentos. Em nossa comunicação, apresentaremos os grandes eixos teológico-pastorais da Conferência de Medellín, enquanto recepção criativa e original do Concílio Vaticano II na América Latina, e do singular e surpreendente magistério do papa Francisco, no tocante a relação fé e política. Nosso objetivo é mostrar que além da sintonia fina entre Medellín e Francisco, há impactante atualidade fecunda para se pensar a relação fé e política no contexto dos desafios e urgências da contemporaneidade.

Palavras-chave: Medellín. Papa Francisco. Fé. Política.

Começo de conversa

O cristianismo, mais que mera religião, revela-se vivência de fé libertadora que brota de nova experiência, anunciada-testemunhada por Jesus de Nazaré e seus seguidores e seguidoras, da relação de Deus com a pessoa humana e desta para com Deus. Surge com a pretensão de anunciar-testemunhar boa nova para toda a humanidade, sobremaneira para os mais pobres e excluídos da mesa da dignidade humana, cultural, sociopolítica, econômica e religiosa. Herdeiro da tradição judaica da experiência político-religiosa do Deus Goel (libertador, redentor, defensor, protetor...), a tradição cristã funda-se na experiência amorosa de Deus como *Abbá* querido, que toma a iniciativa de revela-nos seu amor infinito, gratuito e universal e de estabelecer pacto de liberdade e responsabilidade, amor e justiça com a humanidade. O amor, ao fazer-se aliança, torna-se missão transformadora. Irmana os seres humanos uns com os outros e os desafia a deixar-se moldar pelo cultivo da centralidade do amor-filial-fraternal, concretizado, na história, em comunidades de fé e vida cristã, centradas no cultivo da intimidade com Deus e no amor ao próximo, vivido como práxis de justiça, misericórdia, partilha, apoio mútuo e cuidado solícito e inclusão social dos mais pobres e vulneráveis sociais (o órfão, a viúva, o estrangeiro, o escravizado, o doente, o faminto, o pre-

¹ Mestre em Teologia (Doutorando em Ciências da Religião)/ PUC Minas/ E-mail: ednmbg@gmail.com

so...)]. Tais comunidades de fé, formadas por pessoas libertadas para uma vida nova já aqui, são sustentadas por esperança escatológica de destino último de plenitude vivenciada, na transcendência desta vida, junto de Deus.

Historicamente o cristianismo é vivido sempre na fé e na tensão dialética entre o real conquistado – na busca de coerência com o anúncio-testemunho da presença do Deus verdadeiro conosco e da vida nova em comunidade – e a graça inquietante do ideal utópico assumido como horizonte de busca, fonte de interpelação ética e de conversão. Será, portanto, uma realidade encarnada em determinado contexto histórico necessariamente carente de crítica, sempre reformanda, processual e marcada pela intrínseca ambivalência criatural humana. A tensão dialética entre a dimensão social contida no anúncio-testemunho – verdadeiro fermento na ação evangelizadora – e a dimensão transcendente, esperançada e utópica, é fundamental para a contínua hermenêutica, atualização e renovação da experiência cristã. Por isso nenhuma configuração histórica, por melhor que seja, pode ter a pretensão de plenitude da boa nova que o cristianismo anuncia-testemunha.

A política pode ser compreendida como a busca de formas de lidar coletivamente e de exercer concretamente os diversos níveis de poder entre os seres humanos. O critério de legitimidade política situa-se na concretização histórica de instituições garantidoras da dignidade humana, da convivência justa e do bem comum entre as pessoas. Mas outros critérios são continuamente utilizados para que determinadas formas políticas deturpadas legitimem-se, tais como, ideologia, propaganda, violência, força armada, ameaça de caos, crise, promessa, clima de desesperança etc. A política historicamente é vivida necessariamente na tensão entre o real conquistado no exercício do poder e o ideal utópico contido no próprio conceito a exigir reformas, superar limites e encetar avanços sociais. Como tudo que é humano, a política é marcada pela radical ambiguidade humana: concretiza avanços sociais, mas também sofre deturpações e corrupções nos assimétricos jogos de força e de interesse. A título de exemplo, temos a atual “política patrimonialista” ou as diversas formas de “ditadura”. Nesse sentido, toda forma de concretização política, como acontece na vivência da religião, precisa de contínua avaliação crítica e de reformas. Na história da humanidade surgiram muitas formas de organização, dinamização e exercício da política na dinâmica dos diversos agrupamentos, mas as que controlam o domínio dos mais fortes sobre os mais fracos e promovem a participação e a corresponsabilidade são as mais bem avaliadas entre elas, mas dificilmente implantadas, por causa da força da parcela que controla o poder e mantém seus privilégios.

Sobre a relação dialética ou a circularidade hermenêutica mútua entre fé e política, uma questão prévia. A política é movida por utopias, mas não há nela uma dimensão propriamente transcendente que lhe é intrínseca. Ela é voltada para a construção imanente da *polis* ideal. A fé, veiculada ou não por uma religião, pode prestar-lhe este serviço, além de suscitar princípios, valores e horizonte crítico, sustentar, com certa dose de transcendência,

a esperança utópica, sobremaneira em tempos sombrios e de crises agudas. Embora, muitas vezes, instituições religiosas foram utilizadas como fonte de legitimação de determinadas formas políticas deturpadas ou corrompidas, podem também promover a consciência crítica e levantar a voz profética em defesa da dignidade dos oprimidos. Por outro lado, a política pode prestar grande serviço à fé, ao criar condições históricas para que a dignidade da vida seja garantida, para que os princípios e valores internalizados e compartilhados na vivência da fé possam ser melhor vivenciados. A política torna-se assim lugar privilegiado para a práxis libertadora e a construção da sociedade centrada na justiça, na fraternidade e na cultura da paz. Aqui também importa dizer que muitas vezes a religião usou de mediações políticas dominantes para manter seus privilégios sociais.

Nesta comunicação, objetivamos, primeiramente, analisar a relação dialética entre fé e política a partir de dois marcos simbólicos, o da II Conferência Geral do Episcopado latino-americano, realizada em Medellín e o do atual magistério do papa Francisco. Em seguida, depois de caracterizá-los, sugerimos a plausibilidade de perceber na dimensão social da evangelização um lugar heurístico privilegiado para aprofundarmos a relação entre fé e política.

1. A Conferência de Medellín revela a dimensão social e política da evangelização

A Conferência de Medellín mostrou-se importante ponto de partida para a Igreja da América Latina consolidar rosto próprio e enunciar também sua palavra própria, deixando de ser mera “Igreja-reflexo” europeia e se assumindo como “Igreja-fonte”. Impulsionou esforço ousado para concretizar recepção contextualizada, inculturada e criativa do Concílio Vaticano II e, assim, balizar a postura e presença da Igreja nas necessárias transformações de nosso Continente. Medellín forjou espírito eclesial novo e tornou-se símbolo de uma outra caminhada possível e necessária para a Igreja, consciente da realidade de exclusão social das maiorias oprimidas, impulsionada pela evangélica opção pelos pobres.

Para o teólogo João Batista Libanio, em Medellín aconteceu algo muito relevante: a Igreja assumiu responsabilidade política. Em suas palavras:

No nosso contexto latino-americano, a grande intervenção da Igreja, em sentido de assumir responsabilidade política, de questionamento à sociedade, foi em Medellín... No documento de introdução, onde se fala da presença da Igreja na atual transformação da América Latina, sente-se esta consciência viva da responsabilidade da Igreja no momento histórico atual... A Igreja em Medellín procurou ser iluminada pela Palavra de Cristo, para tomar consciência mais profunda do serviço que lhe cabe prestar. (LIBANIO, 1971, pp. 50-51).

Libanio recorda que a Igreja na América Latina, com todas as suas instituições, não excluídas as ordens religiosas, reconhece em Medellín que foi sempre aliada às forças da situação, aos poderes opressores e se opôs a qualquer mudança. Ele chama a atenção para uma mudança significativa, desde a tomada de consciência eclesial assumida em Medellín, que foi a passagem muito significativa: a do tema do desenvolvimento para o da libertação, nos documentos produzidos pela Igreja para orientar a sua ação, dos cristãos e pessoas de boa vontade, dentro do contexto latino-americano. Para ele, as comunidades eclesiais de base, a vida religiosa inserida, as pastorais sociais, a participação dos cristãos nas lutas dos movimentos populares e a Teologia da Libertação são rebentos nascidos na caminhada fecundada pelo Concílio Vaticano II e, sobretudo, reconhecidos no novo horizonte eclesial assumido e impulsionado em Medellín. Para ele, a II Conferência episcopal:

foi uma tomada de consciência coletiva da Igreja latino-americana da sua situação. Houve dois momentos nesse processo. Um grande confiteor por ter estado até então de modo geral ao lado das forças dominantes e pouco ao lado dos oprimidos. Este compromisso tem sido a principal causa de sua posição alienada, pregando, muitas vezes, um Evangelho ideologizado, em benefício das forças da situação. A este ato de confissão pública, seguiu-se a promessa de assumir plenamente a responsabilidade histórica que lhe cabe na linha de uma ação libertadora. (LIBANIO, 1975, pp. 45-46)

Medellín assume para Libanio um significado simbólico de ruptura, ou seja, de marco do surgimento de nova consciência e compreensão eclesial, em vista de outra maneira de se viver a fé em nosso Continente marcado pela injustiça, tudo isso a partir da confissão pública do pecado eclesial reconhecido e de compromisso também público com outra postura possível e necessária por fidelidade à práxis libertadora de Jesus de Nazaré. Para aprofundar a compreensão libaniana de Medellín remeto ao meu artigo no qual desenvolvo esta temática (GUIMARÃES, 2018).

Segundo Agenor Brighenti, a Igreja em Medellín tinha diante de si a necessidade de responder a quatro grandes desafios: pensar a fé cristã confrontada com o grave problema das desigualdades sociais e da pobreza; desenvolver uma ação evangelizadora que chegasse aos setores populares e às estruturas de poder; promover libertação integral capaz de suscitar transformações no nível pessoal e das estruturas da sociedade; impulsionar um novo modelo de Igreja, autenticamente pobre, missionária e pascal, desligada do poder temporal. Para isso propôs, entre outras: a opção pelos pobres, contra a pobreza; a vivência da fé em comunidades de base (CEBs), alicerçadas na leitura popular da Bíblia e inseridas no lugar social dos pobres; a evangelização como promoção da dignidade da vida em todas as dimensões da pessoa; a reflexão teológico-pastoral, ancorada em práticas libertadoras; a presença profética dos cristãos no seio da sociedade. Além disso, em Medellín sobressaem dois elementos fundamentais na configuração da Igreja: uma Igreja que se entende como sacramento do Reino, em perspectiva de diálogo e serviço com as demais Igrejas, religiões e a socieda-

de autônoma e pluralista; e uma Igreja pobre e dos pobres, para que seja a Igreja de todos, num contexto marcado pela pobreza e exclusão (GODOY, 2017, p.307-308).

Entre as ricas iniciativas surgidas em Medellín ou aí legitimadas eclesialmente, Brighenti destaca: a leitura popular da Bíblia; a paróquia como comunidade de comunidades de base; o planejamento pastoral participativo; comunidades religiosas inseridas profeticamente nas periferias; as pastorais sociais ambientais, como a pastoral operária e a pastoral da terra; as escolas de agentes de pastoral; a criação de ministérios para os leigos e as leigas; a formação da consciência cidadã; a teologia da libertação e os mártires das causas sociais. Mas também o posicionamento firme da Igreja ante as ditaduras militares e a crítica ao sistema liberal capitalista (GODOY, 2017, p. 328).

A Conferência de Medellín consagrou o método indutivo de reflexão teológico-pastoral conhecido como “método ver-julgar-agir”; promoveu a consciência autocrítica eclesial, seja fazendo uma espécie de *mea culpa* reconhecendo ter ficado ao lado das classes dominantes sem criticar as estruturas da sociedade, seja afirmando a necessidade de ter mais clareza sobre a presença da Igreja na atual transformação da América Latina, com explícito compromisso sociopolítico de promoção humana. Na primeira parte, começa falando de justiça (de empenho na mudança do contexto de desigualdade social para que cada família tenha dignidade; da necessidade de organização profissional e dos trabalhadores; de unidade de ação; de transformação do campo, de reforma política, de investir na informação e na conscientização); depois trata das condições sociais para a paz (da superação das tensões de classe, do colonialismo interno, do neocolonialismo externo e da violência); em seguida fala dos cuidados com a família, da promoção de uma educação libertadora e da atenção à juventude e seus movimentos. Na segunda parte, trata da necessidade de repensar a evangelização, a pastoral, a catequese, a liturgia. Na terceira parte, procura repensar a dinâmica da Igreja, dos movimentos leigos, dos presbíteros e religiosos, trata da formação do clero, da Igreja pobre, da pastoral de conjunto e da presença nos MCS.

2. O magistério do papa Francisco afirma a dimensão sociopolítica da evangelização

A eleição do papa Francisco em 2013 surpreendeu e, a cada dia, vem se concretizando como grata surpresa do Espírito Santo para a Igreja e faz com que seja acolhido como verdadeira primavera eclesial, quando se contrasta com o longo inverno, imagem utilizada por muitos analistas para caracterizar os pontificados de João Paulo II e Bento XVI. Esta compreensão positiva do magistério de Francisco, funda-se basicamente nas mudanças visíveis já encetadas na gestão política interna da Igreja impulsionadas por um complexo projeto de reformas ainda em curso e, talvez ainda com maior intensidade, pela clareza, desde os primeiros passos no exercício do ministério de Pedro, em explicitar a necessária dimensão

sociopolítica da evangelização.

O argentino Jorge Mario Bergoglio chamou a atenção de todos ao apresentar as razões para a escolha do nome Francisco: para ser fiel ao Evangelho de Jesus importa concretizarmos uma “Igreja pobre e para os pobres” capaz de acolher e promover os movimentos populares, de denunciar a globalização da indiferença e, profeticamente, tomar a iniciativa na defesa da vida.

Em sua primeira exortação apostólica – *Evangelii Gaudium* – dedica um longo capítulo, com sólida fundamentação e clareza contagiante, para explicitar a dimensão social da evangelização. Nele mostra que a doutrina social da Igreja define que a tarefa da evangelização implica e exige promoção integral de cada ser humano. Uma fé autêntica é aquela que deseja, pelo testemunho, transmitir valores e suscita o desejo de participar da construção do melhor mundo possível, ciente de que a terra é nossa casa comum e todos somos irmãos. A Igreja, conseqüentemente, não pode ficar à margem da luta pela justiça. Cabe, então, às comunidades cristãs analisar a situação da realidade onde estão situadas, irmanar-se com os movimentos populares e promover a busca de soluções (EG 182-185). Francisco sublinha e aprofunda três questões fundamentais para a evangelização: a da inclusão social dos pobres (EG 186-216), a do bem comum e a paz social (EG 217-237) e a do diálogo social como caminho para a paz (EG 238-258). A partir da constatação de que a desigualdade é a raiz de todos os males, Francisco fala da necessidade urgente de empenharmos todos na superação das causas estruturais da pobreza, conscientes de que os planos e as ações assistenciais são apenas respostas provisórias. Fala de um combate à autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira, em vista da afirmação da dignidade de cada pessoa humana, do crescimento equitativo, da distribuição das entradas e do bem comum. Defende a recuperação do sentido maior da política como busca do bem comum e de economia como adequada administração da casa comum. Remetemos aqui à análise que fizemos, com maior profundidade e abrangência, das ideias desenvolvidas neste capítulo central do documento do Papa (GUIMARÃES, 2017).

Neste documento, com simplicidade e coragem, Francisco trata da necessária transformação missionária da Igreja assumindo-se como uma espécie de “hospital de campanha”, atenta em atender as urgências sociais e pastorais. Para isso urge que se crie uma dinâmica eclesial “toda ministerial” e corresponsável, tornando-se uma “Igreja em saída”, saída de sua autorreferencialidade, determinada a ir ao encontro do outro para anunciar-testemunhar a vida nova que emerge do Evangelho do Reino, e concretizando uma “Igreja de portas abertas”, centrada na acolhida fraterna e no amor-cuidado. Neste documento, em que delinea o programa de seu pontificado, ele afirma:

Evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo... O querigma possui um conteúdo inevitavelmente social: no coração do Evangelho, aparece a vida comunitária e o compromisso com os outros... A partir do coração do

Evangelho, reconhecemos a conexão íntima que existe entre evangelização e promoção humana, que se deve necessariamente exprimir e desenvolver em toda ação missionária... A tarefa da evangelização implica e exige uma promoção integral de cada ser humano... A Igreja não pode nem deve ficar à margem da luta pela justiça. (PAPA FRANCISCO, 2013, pp. 107-113)

Além desta clareza solar com que apresenta os vínculos indissociáveis entre evangelização e promoção da dignidade humana, Francisco aborda no capítulo sobre a dimensão social da evangelização a necessidade da escuta do clamor dos pobres, bem como de participar, por fidelidade ao Evangelho da justiça, da luta pela inclusão social dos pobres, pelo bem comum e pela paz social. Para que a paz seja possível, o Papa desenvolve a necessidade da concretização de um diálogo social, ecumênico, inter-religioso, num contexto de pluralismo e de liberdade religiosa (FRANCISCO, 2013, pp. 113-145).

Quando temos presente o conteúdo de seus outros documentos – de modo muito especial a *Laudato Si'* – percebermos que Francisco fala para dentro e para fora da Igreja. Demonstra uma atenção profundamente integrada, solidária e comprometida com a dinâmica contemporânea da humanidade, com seus desafios e urgências.

Mais do que um intelectual culto, Francisco revela-se antenado “pastor com cheiro de ovelha”, que não teme se aproximar das pessoas, tocá-las, ouvi-las. Consolidou nesses cinco anos uma autoridade e simpatia, interna e externa à Igreja fundada em verdadeira pedagogia da liberdade, da presença, da abertura dialogal crítica e fraterna, da escuta e, sobremaneira das ações e gestos concretos coerentes com o que pensa, ensina e prega.

Sobre o papel do cristão na política, dois trechos de mensagem do papa Francisco merecem menção:

“A política é, antes de tudo, serviço inestimável de dedicação ao bem comum da sociedade. Trata-se de um serviço, que, às vezes, requer sacrifício e dedicação dos políticos, a ponto até de serem considerados ‘mártires’ do bem comum. O ponto de partida deste serviço, que requer constância, esforço e inteligência, é o bem comum, visto como instrumento de crescimento, de direito e de aspirações das pessoas, das famílias e da sociedade em geral... É claro que o serviço não deve se contrapor ao poder, mas o poder deve tender ao serviço, para não haver degeneração. Por isso, é preciso cultivar o verdadeiro senso interior da justiça, do amor e do serviço... O Continente latino-americano precisa de defesa do dom da vida, em todas as suas fases e manifestações; precisa de crescimento industrial e tecnologia sustentável; precisa de políticas corajosas para enfrentar o desafio da pobreza, da desigualdade, da exclusão e do subdesenvolvimento...”

(Vídeo mensagem aos participantes do encontro de fé e política, em Bogotá, em dezembro/ 2017)

“Envolver-se na política é uma obrigação para um cristão. Nós, cristãos, não podemos nos fazer de Pilatos e lavar as mãos. Não podemos! Devemos nos envolver na política porque a política é uma das formas mais elevadas da caridade, porque ela procura o bem comum... Os leigos cristãos devem trabalhar na política. Dir-me-ão: não é fácil. Mas também não o é tornar-se padre. A

política é demasiado suja, mas é suja porque os cristãos não se implicaram com o espírito evangélico. É fácil atirar culpas... mas eu, que faço? Trabalhar para o bem comum é dever de cristão... Num mundo que tem tanta riqueza e tantos recursos para dar de comer a todos, não se pode compreender como há tantas crianças esfomeadas, tantas crianças sem educação, tantos pobres. A pobreza, hoje, é um grito. Todos nós devemos pensar se nos podemos tornar um pouco mais pobres..."

(Discurso aos membros de escolas e movimentos sociais jesuítas, no Vaticano, em junho/ 2013)

Importa dizer que se Francisco conquistou também muitas resistências, críticas e até inimigos na Igreja que, inclusive, rezam pela chegada de seu velório, muito mais ele consolidou nestes primeiros cinco anos de magistério petrino uma sólida mentalidade religiosa que concebe a impossibilidade de viver a fé sem compromissos sociopolíticos em vista da transformação das estruturas injustas da sociedade.

A fé no Deus da vida, que se revela em Jesus como Abbá querido com um projeto salvífico universal, implica inserção enculturação no mundo dos pobres, nas periferias existenciais e sociais, além de um compromisso ético e sociopolítico enquanto serviço ao bem comum, a construção de uma outra sociedade possível, fundada no amor fraterno, na solidariedade cidadã, na práxis da justiça, com atenção primeira para os cuidados com os vulneráveis e com a Casa comum.

A guisa de conclusão: a dimensão social da evangelização como lugar heurístico privilegiado para melhor captar a relação dialética entre fé e política

Pelo que vimos da compreensão indissociável de fé e política, expressa pela Conferência de Medellín e no magistério do papa Francisco, podemos finalizar nossas reflexões com três pontos:

Primeiro, que só se pode concretizar a evangélica opção pelos pobres, acolhida na fé, a partir do engajamento político. Isso porque a política é o meio para a transformação da sociedade. Trata-se de um serviço exigente que precisa ser vivenciado como serviço ao bem comum desde os mais pobres.

Segundo, a força política é mediação histórica privilegiada para se concretizar aquele fundo antropológico comum vivenciado na fé, ou seja, somos todos filhos de Deus e irmãos; o fazer a caridade preconizada por todas as tradições religiosas e o promover a transformação da sociedade a partir da justiça social, do cuidado com a dignidade da vida e a cultura da paz.

Terceiro, a vivência da fé, mesmo ciente de suas deturpações e ambivalências, é mediação histórica profundamente privilegiada para se criar vínculos coletivos, internalizar va-

lores e princípios universalizáveis, trabalhados pela educação, como sabedoria para o bem viver e que integra, responsabiliza e faz perseverar na luta pela dignidade da vida e a concretização do bem comum.

Referências

CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE MEDELLÍN - 1968. Texto Oficial. Trinta anos depois, Medellín é ainda atual? São Paulo: Paulinas, 2010.

GODOY, Manoel; AQUINO JÚNIOR, Francisco (Orgs.). 50 anos de Medellín. Revisitando os textos, retomando o caminho. São Paulo: Paulinas, 2017.

GUIMARÃES, Edward. "*Leitura teológico-pastoral da Conferência de Medellín: em busca das contribuições de João Batista Libanio*". Comunicação apresentada no VI Colóquio de Teologia e Pastoral. Belo Horizonte: FAJE-ISTA-PUC, 2018.

_____. "*A Evangelii Gaudium e os desafios da caminhada das CEBs no contexto urbano*." Texto apresentado no curso para assessores das CEBs. Belo Horizonte: ISER Assessoria, 2017.

LIBANIO, João Batista. Vida religiosa e testemunho público. Rio de Janeiro: CRB, 1971.

_____. Evangelização e Libertação. Petrópolis: Vozes/ Rio de Janeiro: CRB, 1975.

PAPA FRANCISCO. Evangelii Gaudium. A alegria do Evangelho. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola/Paulus, 2013.

_____. A verdade é um encontro. Homilias proferidas na Casa Santa Marta. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. A felicidade se aprende a cada dia. Homilias proferidas na Casa Santa Marta. São Paulo: Paulinas, 2017.

Religião no espaço público. Estudo transversal da participação política evangélica na constituinte de 1988. Democracia no Brasil

Eumar Evangelista de Menezes Júnior¹

RESUMO

O presente escrito é um ensaio à resposta de uma problemática que provoca debates ferrosos no campo sócio-político religioso no Brasil – A participação política evangélica na constituinte de 1988 fortaleceu a democracia no Brasil? Os religiosos evangélicos ligados a congregações emergentes (Assembleia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus) estiveram presentes na constituinte de 1988 – quando da promulgação da Constituição Federal da República Federativa do Brasil e, construíram uma nova história à política brasileira. O estudo investiga se a participação evangélica garantiu um fortalecimento a democracia no Brasil. Metodologicamente o artigo foi pautado por método analítico. No plano teórico é colocado o sentido maior de democracia como forma de governo no Brasil, sendo descrito desde a institucionalização do governo provisório em 1889 até a promulgação da constituinte de 1988. Do processo histórico brasileiro é narrado a marcha dos evangélicos iniciada em 1983 para a ocupação do espaço público – política. Desenhado o estudo por abordagem dedutiva e procedimento historiográfico a pesquisa alcança sua natureza explicativa, servindo de ensaio a confirmação que a participação dos evangélicos na constituinte de 1988 fortaleceu a democracia. Os representantes evangélicos desempenharam um papel importante nos discursos e nas práticas conservadoras a partir da constituinte, o que fizeram valer o fortalecimento da democracia no Brasil.

Palavras-chaves: Evangélicos. Política. Constituinte de 1988. Brasil. Democracia.

O presente escrito se faz ensaio parcial de uma tese, fruto de análise-investigação interdisciplinar sistêmica, com marco teórico acertado epistemologicamente, onde a partir de uma visão ontológica-racional estão presentes as Ciências da Religião, a Ciência Política, a Filosofia, a Sociologia e o Direito.

O texto que apresento é produto alcançado da comunicação oral apresentada no fórum temático do 31º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião realizado na cidade de Belo Horizonte – BH, entre os dias 10 a 13 do mês de julho de 2018. Das respostas atingidas após a comunicação, dos estudos realizados a partir das teses construídas e defendidas por Paul Freston (1993-UNICAMP); Alexandre Fonseca (2002-

¹ Doutorando do programa de Ciências da Religião da PUCGO. Bolsista FAPEG. Mestre em Sociedade, Tecnologia e Meio Ambiente (UniEVANGÉLICA). Bacharel em Direito pelo Centro Universitário de Anápolis - UniEVANGÉLICA. Professor do Curso de Direito do Centro Universitário de Anápolis – UniEVANGÉLICA.

USP); Saulo Baptista (2007-METODISTA); e Osiel Carvalho (2016-METODISTA), da análise de artigos publicados em periódicos por Ricardo Mariano e por Leonildo Campos, de obras publicadas por Joanildo Burity e Maria das Dores Campos Machado, Boris Fausto, Francisco Itami Campos, tornou-se possível descrever que a participação evangélica na constituinte de 1987-1988 fortaleceu o sistema democrático brasileiro.

Para gravar a hipótese, descrevo que os religiosos evangélicos ligados a congregações emergentes (Assembleia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Batista) após desenharem uma marcha e logística participativa se fizeram presentes e participativos na constituinte brasileira de 1988 – quando da promulgação da Constituição Federal da República Federativa do Brasil. Os evangélicos construíram uma nova história à política brasileira, após ser quebrado um paradigma ocidental, que gravava que a política era coisa do demônio e, que religiosos evangélicos não poderiam estar ligados à ela.

Sem desconstruir o Estado Laico Brasileiro e sem ameaçá-lo, uma vez que, o tratamento da presente pesquisa atinge a participação evangélica democrática e não a intervenção e o monopólio político, o estudo remontando historicamente a (re) democratização ocorrida no campo brasileiro após a queda do regime militar é meio seguro para ser apresentado a identidade construída aos religiosos evangélicos que iniciaram marcha participativa na constituinte, que conseqüentemente deu origem a formação da atual Bancada Evangélica (2018).

Para a melhor compressão do leitor, a transformação social ocorrida em campo sócio – político brasileiro, em breve relato, transcendendo a historicidade, a democracia no Brasil foi gravada pela primeira vez como forma de governo após a queda do Império instituído por Dom Pedro II, com a Proclamação da República no ano de 1889. A época, o Marechal Manoel Deodoro da Fonseca nomeado presidente deu início a implementação de um Governo Provisório, sendo dado posse a alguns ministros que em destaque listo dois importantíssimos Benjamin Constante e Rui Barbosa. Uma nova página foi escrita na história brasileira, de onde partiu a base para que o povo e suas decisões fossem soberanas, sendo mantida a base de Estado e Soberania, que em acréscimo colocou o cidadão na condição de votante e votado.

Remontada a democracia no Brasil e **já** abarcando a (re) democratização após a queda do regime militar, vislumbro que é esse o universo de investigação do fenômeno em questão, seja a participação evangélica na Constituinte de 1987-1988. Confirmando que foi inscrita uma marcha estratégica dos evangélicos nessa, para **ocupação do espaço público – político** em campo brasileiro, onde a religião em sua versão evangélica passaria a fazer parte da política e das decisões políticas do Brasil.

De forma concentrada, a marcha teve início no ano de 1983. A identidade evangélica partidária inscrita, após regime militar foi estruturada a partir do desejo que fossem participativos os religiosos evangélicos nas decisões políticas no Brasil, podendo estes levantarem a bandeira cristã, em busca por um modelo de família, lutando para contensão da liberação

das drogas e da descriminalização do aborto.

A ocupação evangélica no espaço público – político oportunizou a conquista de um molde identitário da participação evangélica atual, que é a designada Bancada Evangélica. Das diretrizes pontuadas em 1983 e do plano estratégico nas eleições de 1985 foram eleitos 32 (trinta e dois) deputados federais pelo então Colégio Eleitoral com voto indireto, destes fazendo destaque a 18 (dezoito) que foram declarados pentecostais, e mais destes 13 (treze) vinculados a Assembleia de Deus.

Eleitos, os evangélicos foram participativos politicamente para a formação da constituinte de 1987 e conseqüentemente para a promulgação da Constituição Federal Brasileira de 1988. A força política evangélica se fez presente e deu origem e formato a uma Frente Parlamentar Evangélica FPE, ao Grupo de Assessoria da Frente Parlamentar Evangélica – GAPE, considerados juntos um Grupo de Interesses no Congresso Nacional Brasileiro – GI, que se traduz atualmente (2018) como Bancada Evangélica. Posso confirmar a partir do fato, que a religião foi capaz de provocar mudanças sociais e de direcionar ordens política, econômica e social.

Ressalto, que o texto comunicado e seus reflexos em formato de ensaio, servem de plano de conhecimento à construção de uma tese que está sendo desenvolvida no Programa *Stricto Sensu* de Doutorado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, que foi iniciada no ano de 2017 e está prevista para ser concluída em 2020, sobre a orientação do Dr. Alberto da Silva Moreira. Defendida, a tese servirá a futuros trabalhos investigativos que envolve Religião e Política dentre as pesquisas desenvolvidas nas Ciências da Religião, como também nas áreas do Direito, da Ciência Política, da Sociologia, isso com formato interdisciplinar.

Com a presente comunicação agora em formato de texto, escrevo que é possível confirmar que a participação evangélica desempenhou um papel importante nos discursos e nas práticas políticas na constituinte que repercutiu nos dias atuais (2018), o que fez e fizeram valer o fortalecimento da democracia no Brasil, que a faz Democracia Sacralizada Representativa.

A identidade construída à política evangélica na constituinte deve ser considerada flexível e não fixa, pois ela desde sua formação já sofreu mudanças e alterações, tudo graças as identidades polarizadas no mundo globalizado. Dos movimentos de identidades no campo social, cultural e econômico a identidade política evangélica foi construída e está fortemente mantida, que já proliferou a manutenção da descrita Bancada Evangélica, que atualmente (2018) é composta de 205 (duzentos e cinco) parlamentares, dentre 201 deputados federais e 4 senadores.

Entendo como Cientista da Religião e Jurista que sou, que a religião tem uma identidade histórica, preenchida de fenômeno religioso (mito, símbolo, rito), essa identidade que

por sua vez ganhou contornos ao longo do processo histórico sociocultural brasileiro, onde e quando as religiões essencialmente tradicionais passando por reforma, contrarreforma, libertação, secularização, ecumenismos e tantas outras polarizações tem variadas identidades, conforme visão e cosmovisão dos indivíduos, que após processo de racionalização tanto do ser-pensamento quanto da própria religião-fé, vivem no estado do re-legere, onde a escolha é a opção e o marco de escolha da religião dentre a identidade que mais se aproxima de suas necessidades é a mais-valia, aponto que a política evangélica passou a influenciar as decisões políticas no Brasil e de forma significativa despontou para o fortalecimento da democracia.

Referências

- BAPTISTA, Saulo de Tarso Leonildo Silveira Cerqueira. *Cultura Política Brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais*. Tese (2007) Filosofia – Universidade Metodista de São Paulo.
- BORIS, Fausto. *História do Brasil*. 2ª Edição. São Paulo: Editora da USP, 1995.
- BURITY, Joanildo e MACHADO, Maria das Dores Campos. *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*, 2005.
- CAMPOS, Francisco Itami. *Política brasileira, caminhos*. 1. ed. Goiânia, GO: Kelps, 2016.
- CAMPOS, Leonildo. *Os políticos de Cristo - uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil*. 2005.
- CARVALHO, Osiel Lourenço de. *(In) versões político-escatológicas no pentecostalismo brasileiro: uma análise da posição e ação política das Assembleias de Deus de 1930-1945 e 1978-1988 a partir do jornal Mensageiro da Paz*. Tese (2016) Ciências da Religião – Universidade Metodista de São Paulo.
- FONSECA, Alexandre B. C. da. *Secularização, Pluralismo Religioso e Democracia no Brasil*. Tese (2002) Sociologia – USP.
- FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro Editora, 1994.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2008.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. In (org.) Stuart Hall, Kathryn Woodward. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. Tradução de Giuseppe Bertazzo. São Paulo: Paulinas, 2003.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília, 1999.

“Vou lançar as redes”: a retomada da capilaridade bíblica como caminho para redespertar da participação ético política dos cristãos leigos e leigas.

Denilson Mariano da Silva¹

RESUMO

A leitura popular da Bíblia, através de Círculos Bíblicos e Grupos de Reflexão, propicia uma capilaridade da Palavra de Deus que torna mais viva a comunidade de fé. Favorece a ligação entre fé e vida, o despertar da consciência crítica e, conseqüentemente, um maior engajamento dos leigos e leigas nas pastorais sociais e na ação sócio transformadora, através dos movimentos sociais e político partidários, concretizando, na base da Igreja, **a opção preferencial pelos pobres**. O objetivo aqui é buscar pistas teórico-práticas para a necessária recuperação a mística da Palavra de Deus no meio das comunidades; para o fortalecimento dos círculos bíblicos e grupos de reflexão, como caminho para Animação Bíblica de toda a pastoral, conforme incentivo manifesto nos documentos Magistério.

Palavras-chave: Grupos de Reflexão, Círculos Bíblicos, Fé e Política, leigos.

1. A Bíblia no cotidiano da vida

O movimento bíblico², ainda anterior ao Concílio Vaticano II, criou as condições para o surgimento dos Grupos de Reflexão e Círculos Bíblicos³. A bíblia, retornando às mãos do povo, encontrou um solo fértil e estes pequenos grupos tornaram-se os primeiros núcleos a partir dos quais nasceram as CEBs. Entre os vários elementos que compõem o surgimento das CEBs, os GR e CB, com sua leitura popular da bíblia, ocupam um lugar central. Através deles, a partir de baixo, a partir dos pobres, nasceu uma “nova teologia bíblica”, fruto de uma mudança do lugar social visibilizado no “Pacto das Catacumbas”.⁴ Foi uma iniciativa surgida no final do Concílio Vaticano II através da qual um grupo de bispos fez a opção evangélica de aproximar-se realmente da vida e da condição dos pobres, tendo sido seguidos por muitos

1 Mestre em Teologia (Doutorando) / FAJE BH – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia / – E-mail: marianosdn@yahoo.com.br – Bolsista CAPES.

2 O retorno às fontes bíblicas e patrísticas foi decisivo para as conquistas e avanços do Vaticano II. De modo especial, o movimento bíblico foi fator preponderante antes, durante e após o Concílio. Um retorno à leitura popular da bíblia é caminho para a animação bíblica de toda a pastoral e para o fortalecimento das CEBs e da ação social da Igreja.

3 Neste texto optamos por manter as duas nomenclaturas: Círculos Bíblicos e Grupos de Reflexão por entender que há uma grande proximidade entre elas, mas características distintas, sobretudo nos Grupos de Reflexão da diocese de Caratinga-MG ou que usam os roteiros desta diocese. Esta distinção merece um estudo posterior para explicitar o específico da dinâmica de cada um e favorecer um possível enriquecimento entre ambos. A nomenclatura destes grupos também variam muito de acordo com cada região também chamados de: grupos de família, equipe de reflexão, grupos de rua etc. Para facilitar vamos usar as siglas: GR = Grupo de Reflexão e CB = Círculos Bíblicos

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

padres, religiosos e religiosas. Essa inserção na vida do povo, na vida dos pobres é marca característica dos GR e CB: “A originalidade dos círculos bíblicos populares – articulados nas CEBS – está no fato da inserção da mensagem da Bíblia no cotidiano da vida. Há um interesse de ler o Evangelho na vida.” (TEIXEIRA, 1988, p. 210). A Igreja só pode promover o empoderamento dos pobres se ela é, verdadeiramente, presente em suas vidas. Assim, por outro lado, os GR e CB tornam-se caminho para que os pobres se tornem verdadeiramente Igreja e não apenas acessem os serviços e ministérios oferecidos por ela. Como enfatiza o Papa Francisco: “Unicamente a partir desta proximidade real e cordial é que podemos acompanhá-los adequadamente no seu caminho de libertação” (EG, n^o 199).

Mais que interpretar as passagens da Bíblia, importa interpretar a vida à luz da Palavra de Deus. Os GR e CB constituem um espaço de fé, num dado contexto social, marcado por experiências pessoais, familiares e de trabalho, no qual não apenas se lê a Bíblia, antes, faz-se uma leitura da vida a partir da Bíblia, por isso nasce também um compromisso com as lutas concretas a favor da vida (cf. MESTERS, 1982, p. 306). Neste sentido, pode-se dizer que as CEBS nascem, se alimentam e se desenvolvem através dos GR e CB. Estes, mesmo que não tenham tanta visibilidade ou tanto destaque como outros grupos e pastorais da Igreja, estão sempre presentes e representam a força e a vitalidade das CEBS.⁵ No dizer de Paulo VI, fazem aflorar aquela “energia escondida da Boa Nova”, suscetível de impressionar a consciência e de transformar verdadeiramente as pessoas (cf. EN, n^o 4).

Os GR e CB permitem a capilaridade da Palavra de Deus no meio do povo despertando as pessoas para a participação na vida de comunidade, fortalecendo as CEBS; colaborando para uma prática litúrgica que aproxima fé e vida, oração e ação; reforçam o engajamento nas lutas comunitárias; desenvolvem uma catequese mais voltada para a vivência em comunidade e não apenas centrada na recepção dos sacramentos; favorecem e despertam para a participação nas pastorais e organizações sociais e engajamento político partidário como meio para a defesa da vida, da ética e da justiça. Este engajamento, nascido do encontro da Palavra de Deus frente à realidade sofrida da vida em um ambiente de fé, torna-se um verdadeiro desdobramento social da fé. Por isso, os leigos e leigas enraizados nos GR e CB, que avançam para engajamento sociopolítico, permanecem mais fiéis aos princípios cristãos e mais resistente aos desvios e práticas de corrupção frequentes nestes meios. Neste sentido, os GR e CB alimentam toda a vida da Igreja. São como veias finas, veias capilares, que irrigam com a Palavra de Deus toda a vida das comunidades. E por onde corre a Palavra de Deus, há sempre mais vida, mais esperança e maior resistência diante das dificuldades.⁶ Trata-se de

⁵ Na América Latina, a leitura popular da bíblia tem seu maior destaque com o trabalho de Frei Carlos Mesters, OC, que posteriormente deu origem ao CEBI (Centro de Estudos Bíblicos), divulgador dos círculos bíblicos e também pelo trabalho do SAB – Serviço de Animação Bíblica. Concomitantemente, na Diocese de Caratinga, MG, surge o Movimento da Boa Nova com o trabalho dos grupos de reflexão e plenários que se espalharam para algumas outras dioceses sobretudo de Minas, Espírito Santo e Mato Grosso. Estas práticas de leitura popular da Bíblia permanecem até hoje, embora sem a abrangência e o brilho dos tempos áureos, nos anos 70 à década de 90.

⁶ Não nos ocuparemos aqui da questão do método desta leitura popular da bíblia comparada com os métodos histórico críticos; métodos linguístico estruturais; leitura materialista da bíblia. Há vários estudos nesta linha. Um artigo sintético, claro e com boas referências é da colombiana Neftallí VELEZ, 1988. A autora trabalha a diferença da leitura bíblica popular em relação à leitura materialista e sua semelhança com a leitura bíblica espiritual dos Santos Padres.

um verdadeiro caminho de animação bíblica de toda a pastoral⁷ cuja importância da Palavra na vida das comunidades é bem sintetizada Faustino Teixeira.

Ao se refletir sobre a caminhada das CEBs no contexto brasileiro, um elemento que desponta com grande transparência é a presença da Palavra de Deus como parte integrante da vida das comunidades. É em torno da Palavra que as comunidades se revelam como tal. É a Palavra que confere o sentido, a luz e a força das comunidades. É ali que os pobres vão beber a água da resistência e da esperança, que fertiliza os caminhos do futuro. (TEIXEIRA, 1987, p. 135)

2. Caminho de animação bíblica da pastoral

Os GR e CB são verdadeiro caminho para a animação bíblica de toda a pastoral, que vem sendo colocada pela CNBB como o eixo das cinco urgências da Igreja do Brasil.⁸ Eles constituem um espaço que favorece o crescimento da dimensão missionária da Igreja: eles reforçam a igreja doméstica, pois os encontros se realizam nas casas; permitem ir ao encontro dos doentes e afastados; aproximam as famílias, os vizinhos; ajudam a vencer o isolamento e a solidão, que é o drama de muitas pessoas que habitam nas áreas urbanas; incentivam a participação ativa no grupo e na comunidade; colaboram com o surgimento do “sujeito eclesial”, pois favorecem à “formação de uma fé pessoal, adulta, interiormente formada, operante e continuamente confrontada com os desafios” (MEDELLÍN, 7,13). A exemplo de um rio que gera vida dentro e fora dele, os GR e CB geram maior engajamento dentro da comunidade com a melhoria na participação do culto, missas catequese, pastorais, e ainda favorecem o engajamento nas ferramentas sociais como associações, sindicatos, partidos comprometidos com as causas populares. Por isso verificam-se como eixo da “animação bíblica da vida e da pastoral” (DGAE, 2011, nº 53). Os GR e CB colocam-se em plena sintonia com os apelos da Exortação Apostólica: *Verbum Domini*, de Bento XVI, sobre o incentivo aos fiéis para a leitura bíblica⁹, bem como com a proposta para o “discipulado missionário” da Conferência de Aparecida (DAP, 156; 172; 204) e com a proposta de uma Igreja em “saída missionária” da *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco (EG, 17-24).

E ainda, os GR e CB constituem um verdadeiro caminho de Iniciação à Vida Cristã.

7 As Diretrizes Gerais de Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil, apontadas pela CNBB colocam como urgência fazer da Igreja um “lugar da animação bíblica da vida e da pastoral”. Isto foi apontado para o quadriênio de 2011 a 2015 e retomado no de 2016 a 2019 (Cf. Doc. CNBB nº 94 e 102). Também a Exortação Apostólica *Verbum Domini* trata da “animação bíblica da pastoral inteira” como caminho para evitar o “vazio pastoral” (VD, nº 73).

8 Desde 2011 a “Animação Bíblica da vida e da pastoral” figura como uma das cinco urgências da Igreja do Brasil. Embora haja o apelo para que essas urgências sejam assumidas em seu conjunto, os resultados pastorais advindos da aplicação das diretrizes e outros documentos da CNBB são ainda tênues, dá-se pouca ênfase prática aos documentos do magistério, daí sua parca ressonância na prática pastoral. O mesmo acontece com o Documento 97 da CNBB *Discipulos e Servidores da Palavra de Deus na Missão da Igreja*.

9 “Todos os fiéis debruçam-se gostosamente sobre o texto sagrado, quer através da sagrada liturgia, rica de palavras divinas, quer pela leitura espiritual, quer por outros meios que se vão espalhando tão louvavelmente por toda a parte, com a aprovação e o estímulo dos pastores da Igreja.” (VD, 86 e DV, 25)

Eles favorecem aos fiéis estar sempre em sintonia com a Palavra de Deus e com a caminhada da Igreja. A reflexão continuada da Palavra vai comunicando o Espírito de Deus, esquentando o coração e abre os olhos (cf. Lc 24,13-35). Cada reunião não é apenas um encontro de irmãos, mas um encontro com Deus que nos fala ao coração. Este encontro continuado com a Palavra vai, aos poucos gestando uma nova identidade. O Evangelho vai configurando em cada um, uma nova forma de viver, vai transformando as pessoas, fazendo-as continuadoras da missão de Jesus na Igreja e no mundo.

A leitura comunitária da Bíblia revela aos pobres sua dignidade de pobres, restituindo-lhes a sua identidade, como a consciência de sua missão na história. No espelho da Bíblia podem descobrir o valor que tem o pobre para Deus, o que dá ainda mais força e vigor ao compromisso de libertação. (TEIXEIRA, 1987, p. 158)

Não há espaço aqui para desenvolver cada uma destas potencialidades que estão presentes na dinâmica dos GR e CB. No entanto, outros estudos demonstram que, por meio destes grupos, o encontro com a Palavra de Deus ilumina a vida e o contato com a vida ilumina o entendimento da Palavra, tornando mais forte a ação do Espírito Santo tanto na vida das pessoas, quanto no seio das comunidades:

É uma interpretação bíblica no Espírito Santo; pois a consciência crítica está precisamente ligada à visão teológica de um Espírito que mexe com a história, que se faz presente na vida dos integrantes das Comunidades de Base e, de maneira especial, nas suas lutas, que procuram a libertação integral. (VELEZ, 1988, p. 42)

Apesar de toda essa riqueza e densidade de sentido, um “inverno eclesial” fez com ocorresse um enfraquecimento na caminhada da leitura popular da Bíblia, o conseqüente enfraquecimento das comunidades e do nível de engajamento nas pastorais sociais e nas organizações e movimentos de lutas a favor dos direitos e das garantias de vida dos mais pobres e sofredores.

Se tivermos presentes os últimos documentos do Papa Francisco como *Evangelii Gaudium*, *Laudato Si'*; *Amoris Laetitia*; *Gaudete et Exsultate* e os dois últimos de maior peso da CNBB como 105 Cristãos leigos e leigas, sal da terra e luz do mundo (Mt 5,14) e 107 sobre a Iniciação à Vida Cristã, temos diante de nós uma riqueza imensa de conteúdo. Essa riqueza tem multiplicado os artigos em diversas revistas e periódicos; tem iluminado muitas aulas, tem inspirado novos livros, iluminado programas televisivos, etc. Mas, a chegada deste conteúdo até às bases de nosso povo é um processo ainda longo, demorado. E se torna mais difícil quando a capilaridade que flui, sobretudo através dos GR e CB, anda enfraquecida. Temos bons documentos, mas sua incidência prática sobre a vida eclesial de nossas comunidades é tênue e em alguns setores, inexistente. A retomada da capilaridade através dos GR e CB cria

ambiente para que os documentos também sejam conhecidos, assimilados e colocados em prática, a partir de baixo.¹⁰

3. Causas de enfraquecimento da leitura popular da Bíblia

No entanto, fatores diversos têm levado ao enfraquecimento desta capilaridade da Palavra de Deus: o espírito individualista da atualidade, que isola a pessoa na falsa imagem de que liberdade é independência em relação aos outros e em relação à comunidade. Até a fé vai sendo privatizada e assume formas e contornos contrários à própria Revelação cristã com seu caráter essencialmente comunitário de um Deus único que se revela na Trina comunhão do Pai, Filho e Espírito Santo. Outro fator é apontado pelo Papa Francisco: a auto-referencialidade da Igreja (cf. EG n^o 94 e 95), acompanhada de uma nova mudança de lugar social, distanciando-se dos mais pobres em direção a setores da classe média, que faz a Igreja voltar-se para si mesma, embaçando a sua missão de estar a serviço do povo e a serviço da vida (cf. Jo 10,10), apegando-se a estruturas que a distanciam da necessária resposta que deve dar aos anseios dos fiéis que têm fome da Palavra e sede de um culto que lhes encha a vida de esperança e que os motive em sua busca constante de pão, justiça e solidariedade.

Ao lado a autoreferencialidade, o atual fortalecimento do clericalismo (cf. EG n^o 102) que centra as ações e decisões na figura do ministro ordenado, que fecha os canais de participação ativa na comunidade e reduz os leigos a “coroinhas” e “pessoas da sacristia”, na contramão dos documentos que defendem o seu protagonismo e sua ação como verdadeiro sujeito na Igreja e na sociedade (Cf. CNBB, Doc. 105).

No mesmo viés o fortalecimento de práticas devocionais, alimentadas pelas grandes e também novas mídias, embaça a centralidade da Palavra de Deus e reduz o fiel a uma espécie de consumidor no mercado religioso, direcionando a resposta a seus anseios para uma espiritualidade muitas vezes desencarnada da sua realidade, desenvolvendo uma série de práticas religiosas que não o levam a uma decisão ética e responsável baseada na fidelidade a Jesus Cristo e a seu Evangelho. Permanecendo num nível ainda muito superficial da fé, o que poderia ser evitado através de um encontro constante com a Palavra de Deus através dos Grupos de Reflexão e Círculos Bíblicos.

Por outro lado, fatores internos à dinâmica e indispensáveis ao funcionamento dos grupos **têm contribuído para seu enfraquecimento e para a falsa ideia de que estes “já estão ultrapassados” ou que “não funcionam na cidade”**¹¹. Elenco alguns elementos que

¹⁰ A Diocese de Caratinga-MG tem feito uma boa caminhada nesta direção. Os roteiros de reflexão da Diocese articulam o estudo bíblico com o estudo dos documentos do Magistério, isto favorece para que o conteúdo destes documentos chegue às comunidades e comece a fecundar mais a catequese, a liturgia, as pastorais e o engajamento nas lutas a favor da vida. Uma amostra deste roteiro pode ser encontrada em <http://www.youblisher.com/p/606315-Roteiro-Para-os-Grupos-de-Reflexao-edicao-376-Julho-de-2013/> [Acesso em 07/08/2018].

¹¹ Argumento frequentemente utilizado por quem se mostra contrário à caminhada dos grupos de reflexão na Diocese de Caratinga-MG.

resultam nas causas de seu real enfraquecimento:

1. Falta de uma linguagem acessível e simbólica¹². A linguagem não é uma questão menor no tocante à proposta de elaboração de material para a reflexão da Palavra em grupos. O uso de uma linguagem distante do universo do povo, com academicismos e falta de sensibilidade ao simbólico, tornam os textos áridos e incompreensíveis e distantes da vida real do povo. O cultivo de uma linguagem simples, sem no entanto perder a profundidade é essencial para a produção dos roteiros de reflexão.¹³

2. Falta de real centralidade da Palavra de Deus. Contrariando a lógica comum, aqui a “ordem dos fatores” altera o produto. A Palavra de Deus deve ocupar a centralidade da proposta de reflexão. Alguns materiais distanciam-se da Palavra, fazem um arrazoado com grande potencial **sócio-transformador, mas a Palavra figura como um apêndice, apenas para confirmar uma ideia trabalhada. É da Palavra e por meio dela que se deve chegar a buscar novos horizontes. Sem uma centralidade da Palavra, em toda a proposta do material de reflexão**, os grupos correm o risco de desviar-se de seu propósito de iluminar a vida com a Palavra e de iluminar a Palavra com a vida.¹⁴

3. A não perenidade dos roteiros para os grupos. Este é outro desafio que contribui para o enfraquecimento e a dispersão dos grupos. Em alguns lugares os roteiros são sazonais: para o período da Campanha da Fraternidade, para o Mês da Bíblia, ou para um ou outro mês temático. Sem um material perene, contínuo, os grupos se dispersam e fazem perder o elã do encontro semanal com a Palavra de Deus. Nas paróquias e dioceses nas quais há uma perenidade do material de reflexão, que chega sempre a tempo nas mãos dos participantes, os grupos se mostram mais vivos e atuantes.

4. Falta de incentivo da parte dos padres da paróquia e dos coordenadores torna-se outro fator de enfraquecimento. Isto ocorre por desconhecer a importância dos grupos, ou por apostar em outras propostas eclesiais não centradas na força da Palavra. Cabe apontar que um grupo de oração no estilo carismático não chega a fazer uma leitura bíblica com a densidade eclesial de um círculo bíblico ou grupo de reflexão. Há uma aproximação à Palavra, mas seu sentido, na maioria das vezes, é reduzido à esfera puramente espiritual e por demais marcada por uma atitude subjetivista. Ocorre pregação, mas não reflexão. Faz-se uma leitura reducionista da Palavra, num clima eufórico e sentimental, mas incapaz de gerar uma visão crítica da realidade, ao invés de tornar-se uma motivação para transformar os problemas enfrentados, transfere-se a solução para Deus e tende a uma atitude mais passiva, (quando

ga-MG.

12 Veja a importância desta questão da linguagem nas palavras de Paulo VI: “A evangelização perderia algo da sua força e da sua eficácia se ela porventura não tomasse em consideração o povo concreto a que ela se dirige, não utilizasse a sua língua, os seus sinais e símbolos; depois, não responderia também aos problemas que esse povo apresenta, nem atingiria a sua vida real.” (EN nº 63).

13 Neste sentido, o CEBI, que sempre foi o modelo de uma linguagem popular, acessível e de conteúdo, a olhar pelos subsídios produzidos parece ter se afastado um pouco do viés propriamente popular, talvez por muitos de seus colaboradores estarem muito enraizados no mundo acadêmico, distanciando-se do linguajar mais efetivamente popular.

14 “A Bíblia é como um espelho que capta a luz do sol e a joga nos cantos mais escuros da casa da gente. Ela recebe a luz da vida do povo e joga-a de volta, clareando, por sua vez, a vida deste mesmo povo. Há uma influência mútua da vida sobre a Bíblia e da Bíblia sobre a vida. Uma sem a outra, só se entende pela metade.” (MESTERS, Flor sem defesa, p.109.)

não, alienante). O incentivo e valorização dos grupos equivalem ao regar frequentemente uma planta para que mantenha sua vivacidade.

5. **Necessária busca de unidade eclesial.** O material de reflexão deve sempre apontar para a prática de comunhão eclesial, a participação na vida de comunidade, o assumir as prioridades da Igreja local em sintonia com a caminhada de toda a Igreja. “Pensar global e agir local”. Neste sentido, um roteiro de reflexão bem elaborado pode converter-se em um grande eixo de eclesialidade em uma Igreja local, ele pode favorecer para que toda uma Igreja Local caminhe em sintonia refletindo, semanalmente, o mesmo conteúdo, atingindo todas as comunidade e paróquias da Diocese. O que se revela uma enorme força de evangelização.

6. **O não favorecimento da participação ativa de todos:** adultos, jovens, crianças. Sem uma real distribuição das tarefas, de tal forma com que todos se sintam acolhidos e valorizados, o grupo não favorece o despertar do protagonismo leigo para que se desperte o “sujeito” da ação eclesial e social. Os GR e CB, no exercício da leitura popular da bíblia, quando favorecem a efetiva participação de todos, revelam-se como um importante caminho para uma efetiva renovação dos quadros de lideranças, ampliam a dimensão missionária da Igreja e favorecem o conseqüente engajamento eclesial e social dos leigos e leigas.

7. **Pouco uso das novas mídias e redes sociais.** É necessário aproveitar-se destes novos meios para o fortalecimento da reflexão da Palavra nos grupos. Um aplicativo com o conteúdo dos roteiros, adaptados a uma configuração atraente, poderia facilitar o desenvolvimento e o fortalecimento da leitura popular da bíblia em pequenos grupos e reforçar linhas de engajamento com a comunidade de fé sintonizando os usuários com a programação e atividades de sua Igreja e comunidades locais. Seria também uma forma a mais de procurar o envolvimento das juventudes na reflexão da Palavra de Deus. É preciso acreditar, lançar as redes, mesmo quando vários motivos parecem indicar o contrário.

4. Lançar as redes em atenção à Palavra do Senhor

Ainda que correndo risco de resvalar para uma postura catequética, somos propensos a retomar uma inspiração bíblica no tocante aos grupos de reflexão e círculos bíblicos. Inspirado-nos na atitude de Pedro: *“Em atenção à Tua Palavra vou lançar as redes!” (Lc 5,5b)* Procuramos situar a leitura popular da bíblia hoje: o caminho feito e as dificuldades enfrentadas; alguns recuos e as conseqüências destes para a presença da Igreja na sociedade. Uma vez que a curvatura do engajamento consciente e responsável dos leigos na Igreja e na sociedade parece seguir a curvatura da caminhada dos GR e CB, somos chamados a insistir em sua proposta, a lançar as redes em atenção à Palavra do Senhor.

No contexto daquela pesca, todos os elementos apontavam para um resultado nega-

tivo: eles haviam passado toda a noite, horário melhor para pesca, trabalhando sem sucesso; a multidão que se agregara ali, com todo o barulho e movimentação, contribuía para afugentar os peixes; Jesus era carpinteiro, com certeza entendia menos que Pedro da arte de pescar. No entanto, Pedro avança confiando mais na força da Palavra de Jesus que em suas certezas pessoais, e o resultado foi garantido. Isto nos leva a apostar na força da Palavra e, em atenção a Ela, insistir na aposta da leitura popular da bíblia em pequenos grupos como caminho de fortalecimento das Comunidades Eclesiais de Base, verdadeiro caminho de iniciação à vida cristã; como forma de despertar e formar novas lideranças; como caminho de fortalecimento das pastorais sociais; como meio de reagir ao “inverno eclesial” numa proposta de Igreja verdadeiramente discípula missionária; uma Igreja comunidade de comunidades com leigos e leigas verdadeiros sujeitos na Igreja e na sociedade.

Os pobres em comunidade percebem através da Boa Nova do Evangelho que em tal sociedade, marcada por divisões e desigualdades, Deus não se faz presente, porque sua vontade de vida, amor e justiça é rechaçada pelos poderosos. Conscientizam-se de que ‘a atual sociedade é contrária ao Plano de Deus, é antievangélica e anti-humana. Ela nega a Deus como Pai, Vida e Libertação. É atea do Deus bíblico (o único real) e adoradora de ídolos: o lucro, a morte, a dominação’. Em comunidade, os pobres – enquanto discípulos e seguidores de Cristo – procuram encarnar a tarefa de fazer presente a vontade de Deus, e nesta luta sentem-se apoiados pela mensagem bíblica. (TEIXEIRA, 1987, p. 163)

Este caminho favorecerá o crescimento das CEBs e o redespertar da participação ético política dos cristãos leigos e leigas na sociedade. Sugerimos algumas dicas para elaboração dos roteiros que podem se converter num eixo de eclesialidade que permitirá maior unidade pastoral na paróquia e na diocese, criando condições favoráveis para a ação do Espírito no meio do povo, pela força da Palavra. Sem uma capilaridade da Palavra de Deus em termos de uma leitura popular e engajada da Bíblia, dificilmente os apelos da Igreja para o protagonismo do leigos e leigas (CNBB, 2011, Doc. 105) e para a efetiva Iniciação à Vida Cristã (CNBB, 2017, Doc. 107) conseguirão gerar os frutos esperados. O que se espera dos bispos, padres, e agentes de pastoral, cada qual no exercício que lhe cabe, **é o devido empenho** para a animação bíblica de toda a pastoral, a partir, sobretudo do incentivo à leitura popular da Bíblia e da busca de aproximação dos pobres, força viva da Igreja. Em outras palavras, espera-se uma atitude, também de fé, semelhante à de Pedro: “Senhor, em atenção à tua Palavra, vou lançar as redes...” A retomada da capilaridade bíblica através dos GR e CB é caminho para um maior despertar da participação dos cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade.

Referências

BENTO XVI, Papa. *Exortação Apostólica Pós Sinodal Verbum Domini*: ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre a Palavra de Deus na vida da Igreja. 6ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL [CNBB]. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil 2011-2015*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011. Col. Documentos da CNBB nº 94.

_____. *Discípulos e servidores da Palavra de Deus na Missão da Igreja*. São Paulo: CNBB, 2012. Documentos da CNBB nº 97.

_____. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil 2016-2019*. Brasília: Edições CNBB, 2016. Col. Documentos da CNBB nº 102.

_____. *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade*. 1ª ed. Brasília: CNBB, 2016. Col. Documentos da CNBB nº 105.

_____. *Iniciação à Vida Cristã: Itinerários para formar discípulos missionários*. 2ª ed. Brasília: CNBB, 2017. Col. Documentos da CNBB nº 107.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus / Loyola, 2013.

MESTERS, Carlos, *Flor sem defesa*: uma explicação da bíblia a partir do povo. Petrópolis, Vozes, 1983.

_____. O uso da Bíblia nas Comunidades Cristãs de Base. In: CONGRESSO ECUMÊNICO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA. *A Igreja que surge da base*: Eclesiologia das comunidades cristãs de base. São Paulo: Paulinas, 1980.

PAULO VI, Papa. *Evangelii Nuntiandi*. A evangelização no mundo contemporâneo. São Paulo: Loyola, 1976.

TEIXEIRA, Faustino. *A fé na vida*: um estudo teológico pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil. São Paulo: Loyola, 1987. [Coleção Fé e Realidade nº 23].

_____. *A gênese das CEBs no Brasil: Elementos explicativos*. São Paulo: Paulinas, 1988.

VELEZ, Neftali. A leitura da Bíblia nas Comunidades Eclesiais de Base. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*. Petrópolis: Vozes. São Paulo: Imprensa Metodista; São Leopoldo: Sinodal; Ano I, nº 1, p. 26-43.

FT 10 - Religião, patrimônio cultural e turismo religioso



Coordenadores:

Prof. Dr. Aurino José Góis – PUC Minas, MG

Prof. Dr. Josimar da Silva Azevedo – PUC Minas, MG

Prof. Dr. Leandro Pena Catão – UEMG/SENAC – MG

Prof. Ms 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 grupos, ou seja, enquanto experiência plural e complexa. Resulta que, a preservação de um patrimônio cultural significa salvaguardar a arte manifesta materialmente e garantir as condições para que o grupo de pertença manifeste e expresse o seu modo particular de existir. Este é o objetivo deste Fórum que irá focar suas reflexões a partir da articulação de três grandes realidades culturais e campos de conhecimento: a Religião, o Patrimônio Cultural e o Turismo Religioso. Os estudos e as pesquisas desenvolvidas estarão orientados prioritariamente para a compreensão dos fenômenos, suas possíveis articulações, entre si, e potencialidades relacionadas ao desenvolvimento humano e social dos grupos envolvidos, seguidos de ações sociais e políticas que garantam sua valorização, reconhecimento e promoção. O Fórum tem também a pretensão de reunir pesquisadores das temáticas propostas numa rede articulada em torno de projetos comuns, sobretudo, àqueles protagonizados pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas em Pastoral da Cultura (NEPAC).

ÁREAS: Ciências da Religião, Teologia, Educação, Geografia, História, Ciências Sociais e Turismo.

A Missão de Pesquisas Folclóricas (1938) como recurso interpretativo para o turismo religioso no nordeste do Brasil: Perspectivas e prognósticos

Luís Américo Silva Bonfim¹

RESUMO

Esta comunicação apresenta uma reflexão acerca do potencial narrativo da Missão de Pesquisas Folclóricas (1938) como recurso interpretativo para o estabelecimento de um circuito turístico-religioso no Nordeste do Brasil. A Missão, idealizada por Mário de Andrade, foi um desdobramento do primeiro curso de etnografia ministrado no Brasil: “Instruções Práticas Para a Pesquisa de Antropologia Física e Cultural”. Com base na conexão entre as Ciências Empíricas da Religião (por abordagem direta da Antropologia e da Sociologia) e sua utilização pela Ciência da Religião Aplicada (nas ações de Interpretação do Patrimônio e no Planejamento Turístico), este trabalho busca consolidar a interdisciplinaridade. A metodologia combinou a pesquisa bibliográfica e documental, seguida de um amplo trabalho etnográfico que envolveu todos os estados da região Nordeste por onde passou a Missão, nos quais foram produzidos inventários dos diversos espaços devocionais e das respectivas produções votivas locais, além do reconhecimento de perfis devocionais, finalizando com a aplicação deste levantamento às ações de Interpretação do Patrimônio Turístico. Concluí que, ao considerar os processos de apropriação e agenciamento das devoções e seus movimentos migratórios, é possível potencializar a temática religiosa como tema interpretativo na construção de circuitos turísticos, em interseção com abordagens da arte e da cultura popular.

Palavras-chave: Missão de Pesquisas Folclóricas; Santuários; Turismo religioso; Planejamento turístico; Nordeste do Brasil.

Introdução

Ao completar oitenta anos, a Missão de Pesquisas Folclóricas (MPF) se mantém como um importante marco perceptivo de temas da arte e cultura popular brasileiras. Sob a inspiração do escritor Mário de Andrade, então responsável pelo Departamento de Cultura do Município de São Paulo, a Missão foi instituída em 1938, a partir de uma experiência pioneira da Sociedade de Etnografia e Folclore/SEF (1936-1939): o curso “Instruções Práticas Para a Pesquisa de Antropologia Física e Cultural”, ministrado por Dina Dreyfus, então esposa de Claude Lévi-Strauss, um jovem bacharel em Direito que no começo dos anos 1930 viera da França especialmente para ocupar a cadeira de Sociologia na recém-fundada da Universidade
¹ Doutor em Ciências Sociais, pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia/PPGCS-UFBA, Professor Efetivo do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe/PPGCR-UFS, americobonfim@gmail.com.

de de São Paulo (USP), posteriormente tornando-se um dos grandes nomes da Antropologia moderna.

Determinada a mapear as manifestações musicais, cantos e danças populares no norte e nordeste do país, a trilha da Missão, liderada por Luís Saia², cruzou com o “milagre popular de madeira” e os xangôs perseguidos na capital pernambucana. Foi a conta para que os temas da religiosidade popular fizessem parte da coleta e, assim, passassem a integrar, em termos definitivos, o imaginário da vasta produção cultural popular brasileira. Atualmente o acervo coletado pela Missão de Pesquisas Folclóricas integra a Discoteca Oneyda Alvarenga, vinculada ao Centro Cultural São Paulo, que mantém na capital paulista exposição permanente de peças e disponibiliza o acesso (físico e eletrônico) a todos os documentos produzidos pela Missão.

No tocante aos temas da religiosidade popular, a MPF enseja uma narrativa de grande proveito para o Turismo Religioso. O percurso realizado pela equipe de fevereiro a julho de 1938³ já foi revisitado, em diferentes contextos de atualização. Num deles, o etnomusicólogo Carlos Sandroni estabeleceu contato com os “herdeiros biológicos ou simbólicos da Missão” (SANDRONI, 1999) em cidades de Pernambuco e da Paraíba, confrontando fotografias e gravações audiovisuais e colhendo depoimentos, reatando o passado e o presente em torno dos cantos e danças documentados. A reflexão a ser exposta no presente artigo resulta de uma pesquisa iniciada em 2001 e que, desta vez, intentou atualizar dados acerca das práticas votivas no nordeste do Brasil, em especial no rastro da MPF. Foram fundamentais as fontes produzidas por Luís Saia, seja através de publicações de sua autoria (SAIA, 1944), seja na consulta aos documentos e notas etnográficas da Missão. Além dele, somam-se as referências de pesquisadores como Luís da Câmara Cascudo (1974), Clarival do Prado Valladares (1967), Alceu Maynard Araújo (1967), Maria Augusta Machado da Silva (1971/1981), Théo Brandão (1976) e Marcílio Lins Reinaux (1988), que muito contribuíram para a revisão e atualização dos mapeamentos e dos sistemas taxonômicos produzidos ao longo do século XX.

A perspectiva disciplinar deste artigo assume um lugar de reflexão a partir das Ciências da Religião. Num primeiro momento, de base empírica, atua na produção dos dados e conexões de sentido, articulando diretamente o fenômeno religioso aos campos da Sociologia e da Antropologia, contribuintes para uma síntese nas Ciências da Religião. Em seguida se constitui numa abordagem de conhecimento aplicado, subsidiando as ações de Interpretação do Patrimônio (produção da narrativa e escolha das mídias) e do Planejamento Turístico (formulação de um circuito temático sobre a MPF).

Em respeito a esta delimitação, o objetivo deste artigo é, em diálogo com autores consagrados da interpretação do patrimônio, revelar uma possibilidade (de trilha) temática, através de uma

2 A Missão foi formada por Luís Saia (na época estudante de engenharia e arquitetura e chefe da missão), Martin Braunwieser (músico e maestro), Benedicto Pacheco (técnico de gravação) e Antônio Ladeira (auxiliar geral).

3 O grupo partiu de navio da cidade de Santos-SP, com escalas no Rio de Janeiro-RJ, Vitória-ES, Salvador-BA e Maceió-AL, até chegar em Recife-PE, em 13 de fevereiro de 1938.

perspectiva interpretativa multirreferenciada. Multirreferenciada porque estabelece uma conexão em diferentes instâncias no tempo (entre o passado e o presente, através de relatos históricos e sua representatividade contemporânea), e uma conexão entre localidades diferentes, que se referenciam mutuamente, como recurso interpretativo para o estabelecimento de um circuito turístico-religioso no Nordeste do Brasil.

1 No rastro da Missão de Pesquisas Folclóricas: A atualidade dos temas e seu potencial narrativo no contexto do patrimônio religioso

Inicialmente a temática religiosa não era parte da pauta da Missão de Pesquisas Folclóricas: já em *Escultura popular brasileira* (1944) Luís Saia, chefe da comitiva, revelava a surpresa com o “milagre de madeira”, ainda em solo pernambucano. Certamente, a bem do aproveitamento do objeto empírico de última hora, os santuários e sítios votivos observados pela Missão não se configuravam necessariamente como os mais expressivos da região àquela época – os espaços sobre os quais incidiram as coletas acabaram sendo os cruzeiros de acontecido e capelas que apareciam ao longo do percurso.

No contexto da produção da minha tese de doutorado (BONFIM, 2007), tive acesso às publicações e catalogações do Centro Cultural São Paulo (CCSP), atual mantenedor do acervo recolhido em 1938, e iniciei um reconhecimento e localização cartográfica dos centros de coleta citados, buscando constituir um mapa e estabelecer as vias de deslocamento entre eles. Em campo, surgiu rapidamente outro problema: a dinâmica demográfica nestas décadas que nos afastavam transformou vilarejos em cidades, reorganizou a delimitação de municípios, substituiu topônimos. Fez-se necessário reavaliar cada lugar citado e toda a descrição do que foi coletado ou anteriormente observado. Assim, o trabalho de campo fundamentou-se como um etnografia multissituada com observação direta em centenas de espaços devocionais, entre os anos de 2001 e 2018, com registros em caderno de campo, coletas de depoimentos em áudio, preenchimento de protocolos de observação (que geram as Fichas de Inventário de Sítio/FIS), registro fotográfico e georreferenciamento dos sítios votivos (marcação em GPS e plotagem em plataformas como o Google Earth). A partir dos estudos preliminares, concluí que houve, por parte de Saia e sua equipe, uma concentração na coleta de peças escultóricas, especialmente em madeira. Contudo, não temos como saber se foram escolhas seletivas ou se estes espécimes refletiam o caráter predominante daqueles sítios observados. Segundo os dados da Missão, pinturas e fotografias só são incluídas em João Pessoa, única capital de estado na região onde se realizou coletas de objetos votivos católicos⁴. Os documentos e relatos

⁴Ainda hoje é possível notar uma nítida diferença entre o perfil das salas votivas com maior ou menor contato com os grandes centros: há um peso maior de peças de fabricação seriada (industrializadas) ou de maior requinte manufaturado tanto quanto maior o contato com as grandes cidades (não necessariamente capitais de estado), em contraste com a vocação artesanal e de acabamento mais rústico das salas mais distantes das metrópoles.

do grupo não esclareciam suficientemente sobre a constatação da existência de outros tipos de objetos depositados nos cruzeiros, capelas e igrejas, o que não nos credencia a afirmar ou duvidar da existência de variedades, até porque as fotografias tomadas pelo grupo na época focaram-se em objetos, não exatamente na documentação das vistas gerais dos lugares. O confronto contemporâneo com os dados sobre as coletas da Missão resultou no seguinte quadro:

Estado	Cidade	Localidade/ sítio	Culto citado/MPF	Situação atual do culto
Pernambuco	Tacaratu	Cruzeiro da Serra da Gameleira	Cruzeiro	Ativo
		Capela de N. S. dos Navegantes	Nossa Senhora dos Navegantes	Ativo
	Brejo dos Padres/Meirim (também Mirim)	Capela de Santo Antônio	Santo Antônio	Ativo
	Santa Quitéria (atual São João)	Capela no povoado de Freixeiras	Santa Quitéria das Freixeiras	Ativo
Paraíba	João Pessoa	Cruzeiro da Penha	Nossa Senhora da Penha/Virgem da Penha	Ativo
	Itabaiana	Cruzeiro Maria de Melo	Cruzeiro	Extinto
	Alagoa Grande	Cruzeiro do Monte Tabor	Cruzeiro	Extinto
		Cruzeiro do Engenho Macaíba	Cruzeiro	Extinto
	Areia	Cruzeiro de Chã (o) do Jardim	Cruzeiro	Ativo
	Patos	Cruzeiro da Menina	Menina Francisca	Ativo
Piauí	Jaicós	Cruzeiro do Morro dos Três Irmãos	Três Irmãos	Ativo

Quadro 1: Quadro sinótico das referências da *Missão de Pesquisas Folclóricas*, 1938-2016.

Fonte: Trabalho etnográfico do autor a partir de SAIA (1944), CATÁLOGO ILUSTRADO DO MUSEU FOLCLÓRICO (1950), CCSP (2000).

No tocante aos temas da religiosidade popular a MPF enseja uma narrativa de grande proveito para o Turismo Religioso, como demonstramos a seguir. O que propomos na próxima seção é apresentar uma lista de requisitos e tarefas preliminares com o intuito de revelar os potenciais da MPF e aproximá-la das condições mais adequadas para uma ação de Interpretação do Patrimônio.

2 Dialogando com os clássicos da Interpretação do Patrimônio

Segundo Stella Maris Murta e Brian Goodey, a interpretação consiste em “adicionar valor à experiência de um lugar, por meio da provisão de informações e representações que realcem sua história e suas características culturais e ambientais” (MURTA & GOODEY, 1995, p.19). E mais, “Interpretar é um ato de comunicação” (MURTA & ALBANO, 2002, p.13).

Na acepção de Freeman Tilden, a interpretação ambiental consiste em “uma atividade educacional que objetiva revelar significados e relações através da utilização de objetos originais, de experiência de primeira-mão, bem como de mídia ilustrativa, ao invés de simplesmente comunicar informações factuais” (TILDEN apud MURTA & GOODEY, 1995, p.19).

Dados estes pressupostos básicos, a transformação do tema da Missão de Pesquisas Folclóricas em recurso turístico carece da adoção de um plano interpretativo. O objetivo de um plano interpretativo é apresentar, promover e atualizar um acervo, um sítio ou uma cidade, tornando-os atraentes para um público visitante. São três as etapas essenciais de um plano interpretativo: 1. Inventário e Registro (Levantamento), 2. Desenho e Montagem e 3. Gestão e Propaganda. Neste artigo, meramente indicativo de uma perspectiva e prognóstica, a análise dos recursos limitar-se-á aos âmbitos culturais e ambientais, merecendo posterior aprofundamento dos princípios técnicos e financeiros, já em mobilização com setores da administração pública, da comunidade e com a iniciativa privada e terceiro setor, articulados em diferentes estados.

Com base nas recomendações técnicas de Murta & Goodey (1995), algumas perguntas devem orientar o levantamento e registro dos recursos locais: O que há para ser interpretado, qual o potencial do objeto em termos de temas, histórias, eventos, associações humanas, reconhecimento regional, nacional e internacional? Como o objeto ou sítio se relaciona com o ambiente mais amplo? Que ligações podem ser estabelecidas entre o passado, o presente e o futuro? Quais os objetivos que se deseja atingir com a interpretação? Quais são as limitações do lugar, se compararmos oportunidades semelhantes na mesma região – acesso, impacto sobre meio ambiente e comunidades, tipicidade, necessidades econômicas? Quais as limitações de gestão – físicas, legais, administrativas e financeiras? Com que recursos técnicos e financeiros se pode contar?

A seguir, a preocupação deve se concentrar na definição dos temas. Uma boa escolha temática tem as vantagens de definir o caráter único do lugar: sua história, sua topografia, seus personagens e lendas, seus sítios e edificações. A estruturação de *evidências materiais* é essencial para propiciar a base de um conceito eficaz de interpretação para a valorização, e certamente exigirá pesquisa intensiva junto às pessoas do lugar, profissionais e amadores.

Na análise dos mercados, a fase do inventário deve definir os nichos específicos, numa relação muito próxima com as ações de marketing, dando resposta às seguintes questões: Quem serão os visitantes potenciais, usuários e clientes? Qual o perfil do público-alvo? Qual o mercado ou segmentos de mercado para a atração (idade, nível educacional,

de renda, grupos de interesses específicos)?; Qual o número de visitantes esperado, qual a duração da visita, qual o tamanho e a estrutura dos grupos de visitantes? Qual a origem e as expectativas dos visitantes, que exigências físicas e culturais específicas eles podem ter (idioma, terceira idade, deficientes, grupos profissionais)? Esta definição sobre os visitantes reais ou virtuais (número, características, distribuição e necessidades) irá interferir diretamente no desenho de um programa de interpretação.

É na etapa do Desenho e Montagem da Interpretação que se escolhem os meios de representação e técnicas de interpretação mais adequados ao objeto ou sítio. Deverá ser orientada pelos dados levantados na etapa de registro (Recursos, Temas e Mercados). A escolha da mídia utilizada deverá levar em conta o público alvo. Pode ser apresentada em três níveis: por textos e publicações, pela interpretação ao vivo e pela interpretação com base no design. Eis as questões norteadoras do projeto: O que queremos que saibam? O que queremos que sintam? O que queremos que façam?

Por fim, a etapa da Gestão e Promoção (Publicidade e Gestão) é a responsável pela divulgação do evento, lugar ou coleção interpretada nos meios de comunicação para plateias específicas. A gestão do plano interpretativo consiste na elaboração de modelos diferenciados para garantir a preservação e atualização das instalações interpretadas, sejam elas privadas ou em parcerias do poder público com a comunidade.

Uma análise SWOT do recurso da MPF como atrativo interpretativo revela as seguintes definições: Pontos fortes: Possibilidade de uma interpretação multirreferenciada do patrimônio cultural, com referências mútuas no tempo e no espaço; Narrativa multissituada sobre um mesmo tema. Pontos fracos: Articulação de muitos e distintos agentes culturais. Oportunidades: Formato inovador e capaz de capitalizar mutuamente diferentes espaços patrimoniais. Ameaças: Dependência da articulação de diversos setores da sociedade (público, privado, terceiro setor e comunidades locais), deslocados em diferentes espaços/estados da Federação (Pernambuco, Paraíba, Piauí, São Paulo).

Conclusão

Ao considerar os processos de apropriação e agenciamento das devoções e seus movimentos migratórios, é possível potencializar a temática religiosa como tema interpretativo na construção de circuitos turísticos, em interseção com abordagens da arte e da cultura popular. A participação das comunidades locais deve ocupar um espaço muito especial no planejamento, especialmente por representarem a conexão com as expressões contemporâneas de parte dos relatos. Em especial, podem ser participação distinta nos Centros de Visitantes locais.

Referências

ANDRADE, Mário de. 1936. “A situação etnográfica no Brasil”. **Jornal Síntese**. Belo Horizonte.

ARAÚJO, Alceu Maynard. “Ex-votos ou Premessas”, “Milagres” e “Novos santuários”, in **Folclore nacional**, Vol. III, Ritos, Sabença, Linguagem, Artes e Técnicas, pp. 17-29. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1967. il. 430p.

BONFIM, Luís Américo Silva. **O signo votivo católico no nordeste oriental do Brasil**: Mapeamento e atualidade. Tese (doutorado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

CASCUDO, Luís da Câmara. “Religião no povo”, in **Superstição no Brasil**, 4^a ed., pp. 337-496. São Paulo: Global, 2001. 496p.

EX-VOTOS DE ALAGOAS: Museu Théo Brandão. Maceió: Universidade Federal de Alagoas, 1976. (Catálogo). 27p. il.

MURTA, Stela Maris e ALBANO, Celina (Orgs.). **Interpretar o patrimônio**: Um exercício do olhar. Belo Horizonte: Editora UFMG; Território Brasilis, 2002.

MURTA, Stela Maris e GOODEY, Brian. **Interpretação do patrimônio para o turismo sustentado**: Um guia. Belo Horizonte: SEBRAE/MG, 1995.

REINAUX, Marcílio Lins. **Aspectos artísticos e históricos da estatuária e dos ex-votos do Nordeste**. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)/ Centro de Filosofia e Ciências Humanas/Departamento de História/Mestrado em História, 1988. 242p. il.

SAIA, Luís. 1944. **Escultura popular brasileira**. São Paulo: Edições Gaveta.

SANDRONI, Carlos. “Notas sobre Mário de Andrade e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938”, in TRAVASSOS, Elizabeth (org.). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Nº 28, Arte e Cultura Popular. Brasília: Ministério da Cultura, 1999.

SILVA, Maria Augusta Machado da. “Ex-votos brasileiros”, in **Revista Cultura**, ano I, nº 2, abril a junho de 1971, pp. 22-30. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 1971. il.

_____. 1981. **Ex-votos e orantes no Brasil; leitura museológica**. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional.

VALLADARES, Clarival do Prado. 1967. **Riscadores de milagres** – Um estudo sobre arte genuína. Rio de Janeiro: Superintendência de Difusão Cultural da Secretaria de Educação do Estado da Bahia.

AGENTES JOVENS DA COMUNIDADE – AJC / GUARDIÕES DO CRER (Caminho Religioso da Estrada Real) Pastoral da Cultura com Cultura Cidadã aplicada à formação dos Guardiões do CRER

Josimar da Silva Azevedo¹

Introdução

O presente texto trata de um projeto de Intervenção Social, por um pacto educativo, para a formação cidadã das novas gerações, que integra a iniciativa ousada do Instituto Casa Comum – ICC, o projeto Agentes Jovens da Comunidade – AJC, a Pastoral da Cultura da Igreja do Brasil, coordenado pela Comissão Episcopal Pastoral para a Cultura e a Educação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, as Igrejas e Municípios que estão no percurso do Caminho Religioso da Estrada Real - CRER, todos em favor de um novo humanismo e uma sociedade do Bem Viver.

Agentes jovens da comunidade - AJC

Agentes Jovens da Comunidade corresponde à uma ação educativa, voltada para a formação civil e cidadã de jovens, um serviço-aprendizagem nos campos do turismo, da cultura, do artes, comunicação, ambiente, lazer e cidadania. Mobiliza e interliga jovens e organizações comunitárias locais. Promove o intercâmbio de saberes em favor de um desenvolvimento social integral, da cultura do encontro, da cultura da paz e de uma sociedade do Bem Viver. O resultado desta ação são jovens atuando em rede, criando, semeando e cultivando soluções para suas próprias comunidades.

Pastoral da Cultura

Esta iniciativa está profundamente associada ao Programa lançado pelo Papa Francisco, através da Instituição Pontifícia Scholas Occurrentes, em 2013, onde pede que a edu-

¹ josimarazevedo@yahoo.com.br

cação saia dos muros, construa pontes e vá às periferias; se transforme por meio da arte, do esporte e da cultura; integre jovens de realidades diferentes para que possam estudar, viver juntos, aprender a dialogar, mostrar e compartilhar seus valores, praticar a alteridade, exercer a tolerância e a paz, harmonizar a linguagem da cabeça, do coração e das mãos, de tal forma que um jovem seja capaz de pensar o que sente e o que faz, sentir o que pensa e o que faz, fazer o que pensa e o que sente, e, assim, protagonizar um novo modelo civilizatório, um novo humanismo (Conferência do Papa Francisco no IV Congresso do Scholas Occurrentes).

Este convite do Papa Francisco foi acolhido, no Brasil, no interior da Pastoral da Cultura promovida pela Comissão Episcopal Pastoral para a Cultura e Educação, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, como missão juntos aos jovens, em parceria com o Instituto Casa Comum – ICC, através da formação de Agentes Jovens da Comunidade – AJC.

Por uma Cultura Cidadã

O Papa Francisco, em pronunciamento, referindo-se à cidade de Roma, em 31 de dezembro de 2013, reivindica **mais cidadania para combater a pobreza e o desemprego**: “Muitas pessoas não encontram trabalho ou realizam trabalhos mal pagos e às vezes indignos. Quem está investido de autoridade tem maior responsabilidade, mas cada um é responsável, no bem e no mal”.

“Todos têm o direito a serem tratados com a mesma atitude de acolhimento e equidade, porque cada um é portador de dignidade humana”, salientou o papa, que acrescentou: “Depende tudo de nós”.

Uma cidade que oferece um “patrimônio espiritual e cultural extraordinário”, continua a haver “muitas pessoas marcadas pela miséria material e moral, pessoas pobres, infelizes, sofredoras, que interpelam a consciência não só dos responsáveis públicos, mas de cada cidadão”.

A cidade “será melhor se não houver pessoas que olham de longe” e “que olham a vida só do camarote, sem se envolverem em tantos problemas humanos, problemas de homens e mulheres” que, “queiramos ou não, são nossos irmãos”, apontou.

“Como vivemos o tempo que Deus nos deu? Usámo-lo sobretudo para nós mesmos, para os nossos interesses, ou sabemos gastá-lo também para os outros?”.

Uma cultura cidadã, proposta pelo Papa Francisco, como conteúdo necessário para a formação das novas gerações, protagoniza uma ação pastoral sem fronteiras geográficas ou culturais, comprometida com a salvaguarda das referências básicas de toda e qualquer

humanidade, em toda e qualquer condição, em todo e qualquer território, exige uma Igreja em saída.

Por uma Cultura do Encontro

No dia 13 de setembro de 2016, nas meditações matutinas na santa missa celebrada na capela da casa Santa Marta, o Papa Francisco fez um convite para se trabalhar pela Cultura do Encontro: “não só vendo mas olhando, não apenas ouvindo mas escutando, não só cruzando-se com as pessoas mas detendo-se com elas, não só dizendo ‘que pena, pobrezinhos!’ mas deixando-se arrebatado pela compaixão; e depois aproximar-se, tocar e dizer: ‘Não chores’ e dar pelo menos uma gota de vida”.

Trata-se de um convite para todos os homens de hoje, demasiado “habitados com uma cultura da indiferença” e, por isso, necessitados de “trabalhar e pedir a graça de fazer uma cultura do encontro, um encontro fecundo, um encontro que restitua à cada pessoa a sua dignidade de filho de Deus, a dignidade de um ser vivo”.

A cultura do encontro, proposto pelo Papa Francisco, postula um novo humanismo, na contramão do modelo civilizatório atual, na direção de uma sociedade do Bem Viver, onde o menos é mais, onde a conversão antropológica e religiosa é uma condição necessária.

Por uma Cultura da Paz

O Papa Francisco, em sua primeira mensagem por ocasião do 47º Dia Mundial da Paz, sob o tema “*Fraternidade, fundamento e caminho para a Paz*”, formula “a todos, indivíduos e povos, votos duma vida repleta de alegria e esperança. Com efeito, no coração de cada homem e mulher, habita o anseio duma vida plena que contém uma aspiração irreprimível de fraternidade, impelindo à comunhão com os outros, em quem não encontramos inimigos ou concorrentes, mas irmãos que devemos acolher e abraçar”.

“Na realidade, a fraternidade é uma dimensão essencial do homem, sendo ele um ser relacional. A consciência viva desta dimensão relacional leva-nos a ver e tratar cada pessoa como uma verdadeira irmã e um verdadeiro irmão; sem tal consciência, torna-se impossível a construção duma sociedade justa, duma paz firme e duradoura. (...) A família é a fonte de toda a fraternidade, sendo por isso mesmo também o fundamento e o caminho primário para a paz, já que, por vocação, deveria contagiar o mundo com o seu amor”.

“O número sempre crescente de ligações e comunicações que envolvem o nosso planeta torna mais palpável a consciência da unidade e partilha dum destino comum entre as

nações da terra. Assim, nos dinamismos da história – independentemente da diversidade das etnias, das sociedades e das culturas –, vemos semeada a vocação a formar uma comunidade feita de irmãos que se acolhem mutuamente e cuidam uns dos outros”.

Francisco denuncia a “globalização da diferença, que lentamente nos faz habituar ao sofrimento alheio, fechando-nos em nós mesmos”, “a grave lesão dos direitos humanos fundamentais, sobretudo dos direitos à vida e à liberdade de religião”, “as novas ideologias, caracterizadas por generalizado individualismo, egocentrismo e consumismo materialista, que debilitam os laços sociais, alimentando aquela mentalidade do ‘descartável’ que induz ao desprezo e abandono dos mais fracos, daqueles que são considerados ‘inúteis’”.

Francisco, citando papas anteriores, reforça que “a fraternidade é fundamento e caminho para a paz, o “desenvolvimento integral o novo nome da paz” (*Populorum progressio*, de Paulo VI) e que “a paz é fruto da solidariedade” (*Sollicitudo rei socialis*, de João Paulo II).

A Comissão Episcopal Pastoral para a Cultura e Educação, da CNBB, acolhe o convite do Papa Francisco e assume a *cultura cidadã*, a *cultura do encontro* e a *cultura da paz*, como a programática da proposta da Pastoral da Cultura na formação de Agentes Jovens da Casa Comum, um projeto comprometido com um **pacto educativo**, em favor de um **humanismo renovado** e uma **sociedade do Bem Viver**.

O PARADIGMA DO BEM VIVER

Processos de Transformação só são sustentáveis quando potencializadores de processos de autonomia e protagonismo sociocultural, promovendo mudanças efetivas, apropriadas pelas comunidades e realizadas de “dentro para fora”, de “baixo para cima”. A proposta é que os Jovens sejam Agentes de Cultura Cidadã e que atuem dentro de suas comunidades, prestando um serviço-aprendizagem, com horas dedicadas à formação e horas dedicadas à ação social, a partir de uma **Metodologia do Bem Viver**.

No início de 2016, a Editora Autonomia Literária e a Editora Elefante lançam ***O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos***, escrito pelo político e economista equatoriano Alberto Acosta, com o apoio da Fundação Rosa Luxemburgo.

O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos propõe a construção de novas realidades políticas, econômicas e sociais a partir de uma ruptura radical com as noções de “progresso” e “desenvolvimento”, que são pautadas pela acumulação de bens e capital, pelo crescimento infinito e pela exploração inclemente dos recursos naturais – o que, como demonstram os climatologistas, está colocando em risco a sobrevivência dos próprios seres humanos sobre a Terra.

“Necessitamos outras formas de organização social e práticas políticas”, propõe o autor. “O Bem Viver é parte de uma longa busca de alternativas forjadas no calor das lutas indígenas e populares. São propostas invisibilizadas por muito tempo, que agora convidam a romper com conceitos assumidos como indiscutíveis. São ideias surgidas de grupos marginalizados, excluídos, explorados e até mesmo dizimados.”

Com uma linguagem simples e muitas referências a pensadores consagrados e contemporâneos, Alberto Acosta revisa a história política e econômica para explicar que o Bem Viver não se trata de mais uma alternativa de desenvolvimento – não é mais um “sobrenome” do desenvolvimento, tal qual “desenvolvimento humano”, “desenvolvimento sustentável” ou “etnodesenvolvimento”. É uma alternativa ao desenvolvimento.

“Mais do que nunca é imprescindível construir modos de vida baseados nos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza, que não sejam pautados pela acumulação do capital.”

O Bem Viver, neste contexto, corresponde a um novo paradigma civilizatório, orientado pela aposta em um novo humanismo, novas formas de encontro entre as pessoas, novas formas de relação com a natureza, uma nova cosmovisão, pautada pela ousadia de reinventar o olhar, a vida e a história, um desafio para a educação e as novas gerações.

GUARDIÕES DO CRER

São Jovens, entre 15 e 25 anos, de diferentes realidades socioculturais, preparados para atuarem em suas comunidades locais, com formação para exercer a *cultura cidadã*, a *cultura do encontro*, a *cultura da paz* e empreender na área cultural, social e do turismo, com foco em Conservação Preventiva do Patrimônio Cultural e em serviços e produtos no Caminho Religioso da Estrada Real – CRER.

OBJETIVO GERAL

Sensibilizar, integrar e habilitar jovens, entre 15 e 25 anos, como agentes transformadores de suas comunidades, por meio de atividades relacionadas à Cultura Cidadã, Turismo, Cultura e Meio Ambiente, com foco em serviços e empreendedorismo cultural e social relacionado à Conservação Preventiva do Patrimônio Cultural e ao Caminho Religioso da Estrada Real – CRER.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Instalar uma rede de Agentes Jovens da Comunidade para atuarem como Guardiões do CRER;

- Promover ações empreendedoras que promovam uma economia de base comunitária, sustentável e solidária, capaz de salvaguardar e promover os jovens, o Patrimônio Cultural da comunidade local e o Caminho Religioso da Estrada Real – CRER;
- Desenvolver atividades de cultura cidadã, voltadas para a promoção de uma sociedade do Bem Viver;
- Promover, pela Pastoral da Cultura, ações evangelizadoras que potencialize os cuidados com a **Casa Comum** e os **Projetos de Vida** das comunidades locais.

ORIENTAÇÃO PEDAGÓGICA

A **Pedagogia do Bem Viver**, aplicada, **pela Pastoral da Cultura**, na formação dos **Guardiões do Patrimônio**, prima pelas seguintes **orientações**:

- **Participativa**, que cultiva um permanente aprendizado, para todos, ao mesmo tempo que promove possibilidades para que cada pessoa possa se desenvolver;
- **Afetiva**, desenvolvendo competências sócio-emocionais, princípios de tolerância e respeito à diversidade humana, onde cada ser humano é visto como uma promessa de um novo humanismo;
- **Comunitária**, onde cada jovem aprende junto com a sua comunidade e para a sua comunidade;
- **Pluricultural e ecológica**, pensada e sentida a partir do respeito aos povos originários, à diversidade cultural e à natureza, comprometida com a manutenção de um planeta sustentável e harmônico;
- **Protagonizadora de uma economia de base comunitária**, sustentada nos princípios da solidariedade e reciprocidade, responsabilidade, integralidade, harmonizadora do ser humano consigo mesmo, dos seres humanos entre si, com o Patrimônio Cultural e com a natureza, onde a satisfação das necessidades atuais são sustentáveis e não comprometem as possibilidades das gerações futuras. Valoriza a produção, o consumo e o serviço local.

PERÍODO E ETAPAS

- **12 Meses**
- **Etapas:**
 - **1ª Etapa: sensibilização e organização – 2 meses:** sensibilização das lideranças religiosas, gestores públicos, jovens e comunidades envolvidas

Atividades:

- Definição das comunidades envolvidas; reuniões com as lideranças (padres, gestores públicos, lideranças jovens, outros); sensibilização da comunidade local pelas lideranças locais; seleção dos jovens;
- Definição e organização, infraestrutura, professores e calendários das aulas e práticas comunitárias;
- Realização de um **evento cultural** para apresentação do projeto para a sociedade, instituições e governo local, com participação de todos os envolvidos: promotores, coordenadores, professores, comunidades e jovens.

- **2ª Etapa: formação – 8 meses:** 4 horas semanais, uma vez por semana.

Atividades

- 128 horas de formação intercaladas com 128 horas de prática comunitária.

Curso:

- 32 horas de **Cultura Cidadã e Patrimônio Cultural**, em oito encontros de quatro horas, em torno da **Cultura Local**:
 - ❖ **Histórias e Memórias:** quais principais fatos históricos? Qual sua importância? Como podemos fazer história?
 - ❖ **Patrimônio Cultural:** o que é e o que significa? Quais principais expressões materiais e imateriais? O que podemos fazer para salvar e promover?
 - ❖ **Vida Comunitária:** quais principais organizações? Qual sua importância para a vida local? O que podemos fazer para promovê-las?
 - ❖ **Futuro Social:** que cidade e cultura queremos? Como podemos construir?
- 32 horas de **Agentes de Deterioração do Patrimônio Cultural**
- 32 horas de **Empreendedorismo cultural e social**, articulados em torno do Patrimônio Cultural e do Caminho Religioso da Estrada Real - CRER
- 32 horas de **Cotidiano e Práticas Institucionais de Conservação do**

Patrimônio Cultural

Prática Comunitária:

- 16 períodos de 4 horas, organizados a partir das **demandas dos cursos, das comunidades locais e do Caminho Religioso da Estrada Real:**

- ❖ Áreas de atuação: Patrimônio Cultural Material e Imaterial, Turismo e CRER.

- **3ª Etapa: Instalação do Programa AJC/Guardiões do CRER – 2 meses:**

Atividade:

- Definição e organização do serviço remunerado dos Guardiões do CRER.

INFRAESTRUTURA NECESSÁRIA

Uma sala, com recurso de mídia, para reunir 25 jovens, por um período de 4 horas, uma vez por semana, durante 8 meses (**1 módulo: 4 meses – 2 módulo: 4 meses**)

RECURSOS HUMANOS

- Um coordenador jovem, com perfil de liderança, para reunir, integrar e animar o grupo;
- 4 professores com disponibilidades para atuar 4h, uma vez por semana, durante 4 meses.

PROMOÇÃO

- Comissão Episcopal Pastoral para a Cultura e Educação – da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB
- Instituto Casa Comum - ICC
- Núcleo de Estudo em Pastoral da Cultura – NEPAC PUC Minas

COORDENAÇÃO CONJUNTA

- Igreja local
- Prefeitura local
- Outras instituições locais

MEIOS DE COMUNICAÇÃO

- Redes sociais

EXPERIÊNCIA PILOTO

- Caeté MG
- Lorena SP

Conclusão

Investir na formação de Agentes Jovens da Comunidade – Guardiões do CRER é manter a esperança na humanidade, apesar de tudo, apostar nas novas gerações e na força transformadora da cultura e do turismo, continuar sonhando novas utopias e viver, com renovado ardor, a construção, cotidiana, de um outro mundo possível.

Referência

JOÃO PAULO II. **Por uma Pastoral da Cultura.**

FRANCISCO. **Homilia do Papa Francisco, cidade de Roma**, em 31 de dezembro de 2013.

FRANCISCO. **Mensagem por ocasião da 47ª Dia Mundial da Paz**. 1 de janeiro de 2014.

FRANCISCO. Meditações Matutinas na Santa Missa Celebrada na Capela da Casa Santa Marta. **Por uma cultura do encontro**. 13 de setembro de 2016.

FRANCISCO. **Discurso à Plenária da Congregação para a Educação Católica**. 9 de novembro de 2017.

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Editoras Autonomia Literária e Elefante, 2016.

www.institutocasacomum.com

<http://www.scholasoccurrentes.org>

<http://rosaluxspba.org/tag/bem-viver/>

<http://rosaluxspba.org/uma-contraproposta-ao-pensamento-unico/>

Aparições e milagres em Cimbres

Múcio Rodrigues Barbosa de Aguiar Neto¹

RESUMO

A Historiografia tem dedicado pouca atenção ao fenômeno das aparições e milagres de Nossa Senhora, na Serra do Ororubá, em Cimbres, a partir de 1936. Especificamente sobre este tema conhecemos os escritos do frei franciscano Estevão Rottger que acompanhou o padre José Kehrlé na averiguação e estudo das aparições do ponto de vista religioso à época da aparição, que a partir dele buscam reconstituir a história. A partir dos aspectos da devoção, buscamos nas reflexões de Carlos Alberto Steil, Sylvana Brandão e Ingo Swann compreender as práticas e representações religiosas em seus cenários social e histórico. Tais reflexões também convergem para compreensão dos fenômenos religiosos nas perspectivas de Roger Chartier, M. Certeau, Bourdier e Wilhelm Muller. Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa qualitativa, documental e pesquisa de campo, com ênfase na História oral e compreensão dos mitos e ritos. Ao analisarmos especificamente os fenômenos das aparições e milagres de Cimbres destacamos nosso estudo comparativo com outros fenômenos ocorridos no Brasil, e o alinhamento do que diz a Igreja sobre os fenômenos e esperamos contribuir para a preservação da religiosidade como manifestação cultural da tradição oral.

Palavra-Chave: Devoção Mariana. Milagres. Igreja.

Introdução

Se através de Maria, o Verbo se fez carne, Ele também continua a se encarnar em nossas vidas por meio de Nossa Senhora. A devoção à Virgem Maria não impede, mas auxilia os cristãos a adorar e servir a Jesus Cristo. Com a afirmativa, milhares de cristão-católicos veem se debruçando na devoção a Mãe de Jesus e atribuindo a ela diversas aparições, tema que ora nos chama a atenção em razão do fenômeno da aparição de Nossa Senhora das Graças, em Cimbres, Pernambuco, em 1936.

A temática da nossa pesquisa atua na escola do mito natural de predominância alemã, apesar de não ser nosso objetivo, tampouco do campo das ciências da religião, atestar a veracidade dos fatos. O que é certo é confirmar, como o fez Wilhelm Muller, que os homens sempre tiveram uma intuição da divindade, uma intuição para com a experiência sensorial, além de inserir Bourdieu e seu capital simbólico.

Independentemente do fenômeno religioso ocorrido, o culto é a raiz de toda religião, e quando as duas meninas videntes afirmam as aparições de Nossa Senhora, estamos revi-

¹ Doutorando em Ph.D em Arqueologia, Universidade de Coimbra (Portugal). Financiamento Associação da Imprensa de Pernambuco. mucioaguiar@hotmail.com

vendo o culto à ancestralidade – comum em todas as religiões, primitivas e atuais. Independente do prisma de como estudamos o fenômeno de Cimbres e como ele se manifesta através do tempo, a aparição de Nossa Senhora das Graças, em Cimbres, é de suma importância para o desenvolvimento da pesquisa, seja no aspecto devocional, histórico, antropológico e das ciências da religião.

1. Aparições

Um dos mais antigos fenômenos de aparição já registrados no Brasil, a de Nossa Senhora das Graças, 1936, no vilarejo de Cimbres, no município de Pesqueira, em Pernambuco, é importante para as ciências da religião, visto que pontua a necessidade de se aprofundar no estudo do fenômeno mariano na sociedade atual, seja como manifestação religiosa ou cultural.

Em 1940, Padre Júlio Maria escreve o livro intitulado “O Fim do Mundo está próximo? Profecias antigas e recentes”. Nele, pela primeira vez, em livro, a aparição de Cimbres recebe destaque, inclusive com a informação de que uma das videntes, “Maria da Conceição está ainda com seus pais, em casa; parece-me que **nunca mais ella viu a aparição**” (GRIFO NOSSO). (MARIA, 1940, p. 68)

Com outro olhar, no livro “História das religiões no Brasil, Vol. 2”, Edson Silva, em artigo intitulado “Nossa mãe Tamain,” constrói a relação afetiva dos Xucuru com a devoção feminina, afirmando, com isso, a facilidade do indígena a transferir o louvor à mãe Tamain para a das Graças, num verdadeiro sincretismo religioso.

Não deixando de citar um dos mais importantes estudiosos sobre a religiosidade no Brasil, professor Severino Vicente, autor do artigo “As deusas do Ararobá”, que inaugurou o estudo do nosso tema pontuando a relação do lugar com povos tradicionais, este autor circula a esfera histórica da localidade, servindo-nos como importante introdução. Porém, ao reconstruir a história a partir do diário do monsenhor José Kehrlé, na busca da compreensão, Vicente, a nosso ver, narrou um importante fenômeno ocorrido no Brasil. Seu texto é importante para a compreensão histórica do fenômeno.

De acordo com Pierre Bourdieu, uma região é estigmatizada por outra quando existe uma distância econômica e social (e não geográfica) entre a “província” (privada do capital material e simbólico) e o “centro” (detentor desse capital). Nesse sentido, as classificações de região (régio) e suas fronteiras (fines) não passam de atos de autoridade, de uma imposição arbitrária que tem força de lei, que separa o interior do exterior e circunscreve o território, que impõem a “definição legítima, conhecida e reconhecida, das fronteiras e do território, em suma, o princípio de divisão do mundo social” (BORDIEU, 2010).

Frölich vai dizer que os diferentes tipos de práticas religiosas, muitas vezes, são usadas para medir o grau de pertença, pois pertença a uma religião pode ser vista como adesão subjetiva de um sistema simbólico de normas e de crenças e não como a estrita obediência a um conjunto de mandamentos (FRÖLICH, 2002, p. 29), de forma que a pertença religiosa, um bem imaterial, por analogia, ao que Bourdieu nos fala, a religiosidade popular não é amarrada por fronteira ideológica, territorial, mas um ato voluntário daquele que pratica a fé.

A partir do fenômeno das aparições, a devoção mariana assume um capital simbólico gigantesco, posto que é possível, com muita facilidade, encontrar nas narrativas cotidianas, independentemente de classes sociais, a partir do diário de Kehrle, a compreensão da hierarquia da Igreja durante o fenômeno de Cimbres, visto que este era também tido como prejudicial à romanização promovida pela Igreja naquela época.

Ao nosso entender, para a Igreja, o fenômeno da aparição de Cimbres, bem como de figuras messiânicas, vinha como um acontecimento prejudicial à proposta romanizadora da hierarquia religiosa, iniciada a partir do século XIX, como bem aborda Della Cava no livro “Milagres em Joaseiro”, primeiro por ir à contramão da intenção de firmar Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil e, segundo, por propiciar a administração do sagrado para as mãos simples do homem roseiro da localidade, fomentando, com isso, o sagrado popular e promovendo o imaginário popular comparável às crenças antigas das forças divinas exercidas na natureza.

Nesse raciocínio, lembramos Bourdieu (2010), em seu conceito de capital simbólico, afirmando: O capital simbólico – outro nome da distinção – não é outra coisa senão o capital, qualquer que seja a sua espécie, quando percebido por um agente dotado de categorias de percepção resultantes da incorporação da estrutura da sua distribuição, quer dizer, quando conhecido e reconhecido como algo de óbvio.

2. Milagres

Ao afirmar as videntes que a aparição teria dito que “vou fazer aparecer água no pé desta pedra como sinal” e a pedido da imagem, Maria da Luz cavou com suas mãos, retirando a terra existente na cavidade onde escorreu água, sendo esta água “para curar doentes”, consideramos o primeiro relato de milagre. Paiva (1987. p. 153), relata que as pessoas que iam ao Sítio Guarda buscavam no uso da água a expectativa de cura, tendo várias pessoas alcançado ‘a graça’ da cura.

Não temos testemunhos da época que relatem milagres e curas obtidas no período das aparições, os relatos só ocorrem a partir de 31 de agosto de 1985 e seguem até o presente. Independente do ponto de vista, o milagre é um fenômeno da fé que proporciona a cura de

todos os males para quem assim crê. Sendo a cura e a graça decorrentes, na realidade fática, de tratamento médico ou psicológico, a nós é pouco relevante, uma vez que nossa perspectiva é analisar os fatos à luz das Ciências da Religião, que visa não propriamente dar respostas, mas sim estudar o fenômeno religioso.

Conclusão

Aprofundamos os aspectos místicos das aparições de Nossa Senhora das Graças, da Vila de Cimbres, contudo, buscamos através de outros fenômenos registrados no Brasil robustecer o tema com exemplos que reconhecidos ou não pela Igreja que permeia o cotidiano da fé. A evolução no entendimento teológico do milagre que surge a partir da doutrina de santo Agostinho e de santo Tomás, sobretudo a partir do Concílio Vaticano I, que visou normatizar o conceito, nos dando subsídios para compreender o pensamento da Igreja hierárquica. Contudo, melhor nos apegamos ao pensamento de Brandão (2002, p. 339) que sintetiza a filosofia franciscana ao dizer que milagre é o cotidiano dos nossos, como os “irmãos sol, lua, lobo e morte. A graça e a misericórdia divina fazendo-se presentes no dia-a-dia, aliviando as dores, retomando a alegria”.

Os supostos milagres registrados por Paiva, atribuídos a Virgem da Graça, de Cimbres, é um farto material de pesquisa, tendo como destaque a cura da própria vidente, Irmã Adélia, que diagnosticada de câncer e com a perspectiva de apenas três meses de vida em 1985, só veio a falecer em 2003, aos 91 anos de idade, curada do câncer.

Sem analisar a validade das supostas aparições, a Igreja, atenta aos seus interesses, seja de cunho pastoral ou comercial, propôs ocupar a Serra do Ororubá visando construir um santuário, em 2002. Contudo, como fomos testemunha, quando estivemos à frente da superintendência regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) a disputa territorial com os índios xucuru inviabilizou o projeto, tendo a Igreja construído um pequeno santuário em outra área de Cimbres, porém, sem muita aceitação por parte dos fiéis, que continuam a frequentar o lugar exato das aparições.

Ao concluirmos, temos a certeza de que o fenômeno da aparição de Nossa Senhora das Graças, no Sítio do Guarda, em Pesqueira, não foi totalmente esgotado. É necessário que vários outros olhares das ciências voltem ao tema visando sempre contribuir com outras perspectivas, visto que o fenômeno de Cimbres ainda é pouco estudado, daí também se justificar os poucos autores que contribuíram para as linhas que construíram essa nossa pesquisa, que será publicada em livro, com o título *Aparições e milagres de Nossa Senhora em Cimbres*, pela Associação da Imprensa de Pernambuco.

Referências

- APARIÇÕES e REVELAÇÕES PARTICULARES. Subsídios Doutrinários da CNBB. **São Paulo: Paulinas, 2010.**
- ARAÚJO, Emanuel. **História das Religiões no Brasil**. Vol. 2. 2002. Recife: UFPE, 2002
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.p. 114
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**. Um estudo sobre a religiosidade popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BRANDÃO, Sylvana. São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil. In: **História das Religiões no Brasil**. Sylvana Brandão (Org). Recife: UFPE, 2004, Vol.3, PP.339-370.
- CAVA, Ralph Della. **Milagre em Joazeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- Dicionário de Mariologia**. São Paulo: Paulus, 1995
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas Vol. 1, 2 e 3**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010
- FREYRE, Gilberto. **O exemplo de Ibiapina**, prefácio do livro de Celso Mariz, Ibiapina, um apóstolo do Nordeste, 1980
- FRÖLICH, Laurent. **Les catholiques intransigeants em france**. L 'hARMATTAN, 2002.
- HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1979.
- LIRA, Ana Lúcia. **O Diário do Silêncio**. Recife: Edupe, 2014.
- MARIA, Padre Júlio. **O Fim do Mundo está próximo?** Prophecias antigas e recentes. Rio de Janeiro: Livraria Boa Imprensa, 1940.
- MARIA, Rafael Francisco da Silva. **Quem Viu o Cristo Ressuscitado?** Maria Madalena ou a Virgem Maria? A tradição dá a resposta. Rio de Janeiro: Nova Terra, 2015.
- _____. **Eu sou a Graça**. Campinas: Ecclesiae, 2016
- MARQUES, Alexandre Bittencourt Leite. **Do Litoral aos Sertões de Ararobá de Pernambuco: fronteiras, poder local e sociedade na América portuguesa (1762-1822)**. CLIO – Revista de Pesquisa Histórica – n. 30.2. Recife, 2013.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- PAIVA, Ione Maria Cavalcanti. **Aqui o Céu Encontra-se Com a Terra**. Recife, 1989
- PAULO VI 1974, p. 03 **Exortação Apostólica Marialis Cultus** (PELLETIER, 2005, p, 216).
- PELLETIER, Denis, 2005, “Laurent Frölich, Les catholiques intransigeants en France”, Archives de Sciences Sociales des Religions, 131-132: 215-311.

QUÉRETTE, Leticia. **A Virgem Maria também apareceu em Pernambuco**. Recife: Editora Universitária, 2007.

ROESER, Pedro. Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico de Pernambuco. Recife: Imprensa Oficial, 1922.

SWANN, Ingo. **As Grandes Aparições de Maria**: Relatos de vinte e duas aparições. São Paulo: Paulinas, 2001.

SILVA, Edson. **Povo Xukuru do Ororubá**: História a partir das memórias de “seu” Gercino. João Pessoa. Saeculum Revista de História, 2008.

SILVA, Severino Vicente. As Deusas do Ararobá. In: **História das Religiões no Brasil**. Sylvana Brandão (Org). Recife: UFPE, 2004, Vol.2, PP.323-377.

STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das Romarias**. Petrópolis: Vozes, 1996.

WEBER, Max. **Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião**. São Paulo: LTC, 1982.

_____ **Economia e Sociedade: Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva**. Brasília: UNB, 1999.

Aproximações linguísticas e filosóficas da relação entre multiculturalismo, interculturalidade e turismo religioso.

Dr. Aurino José Góis.¹

Dr. José Martins dos Santos Neto.²

RESUMO

A presente comunicação tem como escopo apresentar uma breve pesquisa bibliográfica em torno das ideias de cultura, multiculturalismo e interculturalidade, relacionando esses conceitos com a temática do turismo religioso. As descrições conceituais iniciam com uma arqueologia linguística do termo cultura a partir de aproximações etimológicas e históricas pressupondo a cultura como linguagem aberta, abstrata, simbólica e relacional que proporciona interações multiculturais e interculturais. A perspectiva multicultural é compreendida a partir da ideia de acolhida da cultura do outro e suas produções simbólicas como possibilidades estranhas, muitas vezes exóticas, objetos de admiração, ou como produto a ser consumido. Já, a abordagem intercultural é compreendida desde o princípio da alteridade, de modo a estabelecer parcerias fundamentadas na mutualidade do respeito e no aprendizado das diferenças. Com base nessas distinções linguístico-conceituais o turismo religioso é revisitado nos documentos pastorais da Igreja de Brasil que tratam deste tema. Nesse interim, pretende-se demonstrar que a visão multicultural reserva ao turista na sua relação com o outro e suas produções artísticas e culturais um olhar de admiração em função de sua exotividade. Por outro lado, a perspectiva intercultural busca realizar uma aproximação com o outro nas suas diferenças, compreendido sempre como totalmente outro, a partir de uma perspectiva interativa e dialógica. Finalmente, espera-se com a clarificação dos termos em questão subsidiar a Igreja em sua ação evangelizadora através da pastoral do turismo religioso.

Palavras-chave: Cultura. Multiculturalidade. Interculturalidade. Turismo Religioso.

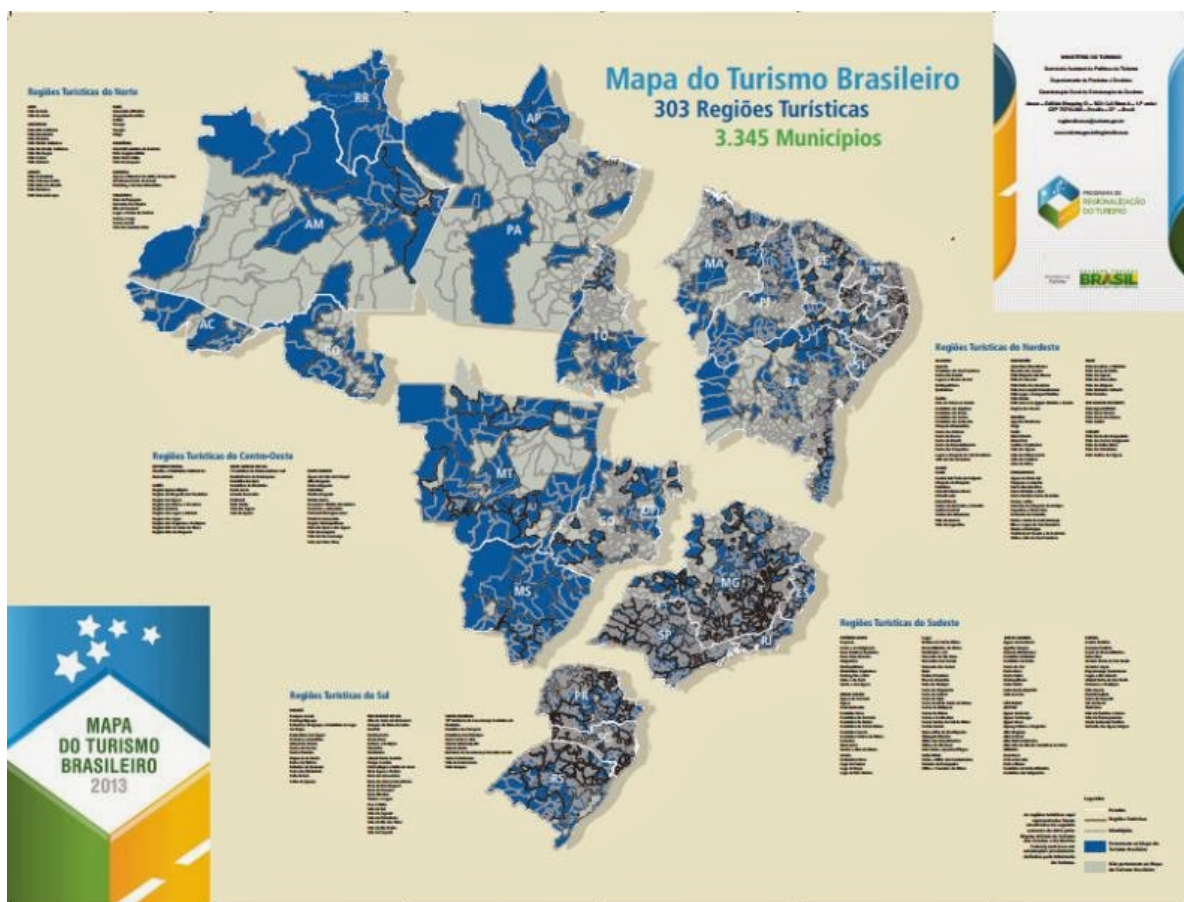
O turismo religioso no Brasil

O turismo no Brasil compreende 3,7% do Produto Interno Bruto (PIB) do país. Entre 2003 a 2009, por exemplo, o PIB cresceu 32,4% enquanto a expansão da economia brasileira

1 Professor do Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais –PUCMinas. Email: aurino.puc@gmail.com.

2 Professor do Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais –PUCMinas. Email: biotoque@yahoo.com.br.

no período foi de 24,6%, segundo dados do Ministério do Turismo (MTUR, 2012). O setor gerou 2,74 milhões de empregos diretos em 2011 e a estimativa para 2022 é de 3,63 milhões de vínculos nesse segmento. Por empregos diretos entendem-se atividades relacionadas à hotelaria, agências de viagens, companhias aéreas, outros tipos de transportes de passageiros, restaurante e lazer. São ao todo 2 mil municípios turísticos no país, isto é, municípios que têm sua economia movimentada pela atividade turística. Para esses municípios, o ministério que cuida dessa atividade destinou, segundo a Portaria MTur nº 182/2016, 90% do seu orçamento. O Mapa do Turismo Brasileiro destaca 303 regiões turísticas, com 3.345 municípios, em todo o país.



Fonte: Ministério do Turismo – Mtur (2018)

Todavia, é o no segmento religioso que a atividade vem se expandindo a cada ano. O Brasil é um dos países que mais se faz Turismo Religioso no mundo, com movimento anual de 15 bilhões de reais. Noventa e seis destinos em 344 municípios brasileiros possuem calendário de eventos exclusivos do Turismo Religioso.

Por motivação religiosa milhares de pessoas circulam por grandes santuários, por igrejas históricas, grandes cidades e pequenos povoados, levando paz, orações, recursos, geração de empregos e renda. Atenta a essa realidade, a Conferência Nacional dos Bispos do

Brasil – CNBB, criou a PASTUR - Pastoral do Turismo Religioso. Por sua vez, pensando no grande potencial do Turismo Religioso no estado da Bahia, a Pastoral do Turismo da Arquidiocese de Salvador promoveu em maio deste ano (2018), um Congresso na área com o tema “Desenvolvimento Sustentável e Cultura de Paz”.

Na abertura do referido congresso, o coordenador nacional da PASTUR, Padre Manoel de Oliveira Filho, definiu o evento como “um grande fórum para troca de experiências, de oportunidade de negócios e de evangelização. Tudo isso com possibilidade de geração de desenvolvimento sustentável e de cultura de paz” (Padre Manoel Filho, coordenador da PASTUR).

Dentro da perspectiva evangelizadora proporcionada pela atividade, o bispo responsável do Setor, Dom Murilo S. R. Krieger, afirma que

Pouco a pouco, cresce a consciência de que acolher bem um peregrino é possibilitar-lhe fazer uma profunda **experiência de fé** e de amor. Por isso, precisamos nos organizar. Assim, até quem for a um lugar sagrado apenas para fazer turismo, sem nenhuma expectativa no campo da fé, poderá sair daquele lugar transformado ou, ao menos, sentindo um apelo a praticar a fé. (KRIEGER, 2018).

Na perspectiva de Dom Murilo, portanto, a evangelização abre, através do turismo, um campo novo de reflexões, com muitas perguntas em aberto; entre elas se destaca, a saber, qual turismo proporcionar e incentivar de modo a atender às expectativas evangelizadoras de uma *experiência de fé* por parte fiel peregrino. É neste contexto, portanto, que essa comunicação se insere.

Turismo e Experiência

No turismo oferecido pela assim chamada *Indústria do turismo*, a atividade se apresenta como um produto a ser consumido por turistas. Estes, por sua vez, são todos aqueles que dispõem dos recursos necessários, mormente o capital, para adquirirem os serviços em forma de *pacotes turísticos*, com programação, roteiro e tempo pré-estabelecidos. Na perspectiva do turismo religioso, assim proposto pela PASTUR, o turista não pode ser compreendido como um *consumidor de lugar*. No turismo religioso não há o que consumir, mas um *estar em* contemplação e sintonia que não pode ser de antemão delimitado por um roteiro, programação e tempo rígidos. Nessa perspectiva, a atividade turística deverá ser medida muito mais por um tempo *kairológico* que possibilita a contemplação de *estar em* sintonia

com o lugar visitado; nesse sentido, bem diferente do tempo cronológico de consumo oferecido pelos pacotes turísticos. Desse modo, o tempo *kairótico* é medido pela possibilidade de espera da experiência e não por um contar das horas. Daí não poder ser cronometrado nem transformado em simples pacote a ser consumido.

O deslocamento na perspectiva do turismo religioso se apresenta como um encontro entre a vivência singular de um sujeito particular com o lugar universalizado de sua visita. Nesse sentido se pode afirmar que o intercâmbio dialogal a partir da perspectiva do *estando em um lugar*, e ao mesmo tempo não *sendo do lugar*, permite ao turista trazer consigo o *lugar de origem*, pois este é justamente o *lugar* com o qual ele pode dialogar.

O *lugar de origem*, sua bagagem cultural, é a perspectiva a partir da qual o turista dialoga com todos os lugares pelos quais circula. O viajante comunica sua cultura particular de um lugar distante com a cultura do lugar de sua proximidade concreta no momento de sua visitação. É Nesse intercâmbio cultural, momento em que a cultura do turista interage com a cultura da localidade visitada, que emerge a consciência de preservação e manutenção das condições de possibilidade da realização da experiência vivenciada, a saber, a base comunitária ou cultura onde a experiência se realiza. Nesse estágio da reflexão, o turismo religioso nos direciona a pensar a cultura como conceito que justifica nossa análise. E é esta interatividade entre o local diversamente visitado pela mediação dos turistas que o visita que nos reclama uma compreensão adequada de cultura aplicada a esse tipo de turismo.

As especulações e as pesquisas quanto ao sentido do termo cultura são muitas. Para demonstrar a multiplicidade de interpretações, por exemplo, o sociólogo Muniz Sodré menciona que os antropólogos norte-americanos Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn chegaram a catalogar mais de 150 definições de cultura; Segundo ele, essa multiplicidade de interpretações é uma forma de atestarmos a “natureza complexa e cambiante do conceito” (Muniz, 1983, p. 8).

Entretanto, a proposta/hipótese da pesquisa que estamos iniciando é justificar a interculturalidade a partir do pensamento de Ramón Paninkkar (2006) como base de constituição do turismo religioso, na perspectiva de uma Pastoral do Turismo da Igreja no Brasil. Tarefa a ser realizada por este Grupo de Pesquisa.

Referências

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos no Brasil – Kieger, Dom Murilo. Pastoral do Turismo. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/pastoral-do-turismo/> Acesso em 15 de julho de 2018.

KIEGER, Dom Murilo. Congresso Brasileiro de Turismo religioso. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/dom-murilo-o-turismo-deve-ser-visto-como-valor-nao-como-banal-ato->

-de-consumo/ Acesso em 15 de julho de 2018.

MINISTÉRIO DO TURISMO – Mtur. Mapa do Turismo Brasileiro. Disponível em: http://www.regionalizacao.turismo.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=76&Itemid=267 . Acesso em 15 de Julho de 2018.

CABRAL, Muniz Sodré Araújo. **Reinventando a cultura** – a comunicação e seus produtos. Petrópolis: Vozes, 1983.

PANIKKAR, Ramón. Paz e Interculturalidad. Barcelona, Espanha, Herder Editorial, 2006.

Monte santo: centro de peregrinação no sertão baiano

Raimundo Pinheiro Venâncio Filho¹

RESUMO

Este trabalho analisa as romarias ao Santuário da Santa Cruz, o mais antigo no Brasil que representa a Via Crucis de Jesus, desde o seu surgimento em 1785, na Serra do Piquaraçá na cidade de Monte Santo na Bahia. Estuda a dinâmica local e a mudança de visão de ritualização, presente em Monte Santo nos últimos anos, fato que está promovendo o enfraquecimento da configuração original da religiosidade local. A Via Crucis de Monte Santo começou a ser construída sob a supervisão direta do Frei Apolônio de Todi. O monte foi marcado por cruzeiros que posteriormente foram substituídas por pequenas capelas. Outras duas capelas maiores, foram acrescentadas ao santuário representando os Santos Passos de Cristo e as Dores de Nossa Senhora e no cume do monte foi construída uma igreja dedicada à Santa Cruz.

Palavras-Chave: Religiosidade popular, sagrado, patrimônio capuchinhos, santuários

Introdução

O catolicismo e a fé popular tiveram uma importância significativa no surgimento e desenvolvimento de muitas cidades no Brasil. A chegada dos capuchinhos italianos no Nordeste do Brasil representou um grande acontecimento no final do século XVIII. A proposta de levar o cristianismo aos rincões mais distantes acolhia os mais pobres e humildes que, juntos, realizavam diversos serviços nas comunidades.

Na obra “Os Sertões” de Euclides da Cunha a descrição da fé do sertanejo e o surgimento do santuário em Monte Santo no sertão da Bahia é apresentado.

“No fim do século passado, porém, descobriu-a um missionário — Apolônio de Todi. Vindo da missão de Maçacará, o maior apóstolo do Norte impressionou-se tanto com o aspecto da montanha, “achando-a semelhante ao calvário de Jerusalém”, que planeou logo a ereção de uma capela. Ia ser a primeira do mais tosco e do mais imponente templo da fé religiosa” (CUNHA,1963, p.63)

O Santuário da Santa Cruz do Monte Santo, construído entre 1785 e 1789, possui todo seu percurso em rocha viva e é composto por 24 capelas erguidas ao longo de 1.969 metros

¹Doutorando e Mestre em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social. Universidade Católica do Salvador. E-mail: rai-geografia@hotmail.com

de extensão. Na parte mais alta da serra encontra-se a Igreja da Santa Cruz, maior de todas. Nas 21 pequenas capelas encontra-se painéis pintados na época do Frei Apolônio. A primeira capela é dedicada às almas e as sete seguintes às sete dores de Nossa Senhora; as catorze que se seguem foram colocadas em lembrança dos sofrimentos de Cristo na sua caminhada até o Monte Calvário em Jerusalém.

O caminho inicial é formado por uma escadaria de pedra bruta, seguida por degraus irregulares, feitos de acordo com a própria configuração da serra, existindo alguns trechos, já bastante desgastados em virtude da grande movimentação de peregrinos, que visitam diariamente o Santuário.

O Santuário da Santa Cruz é parte do conjunto de interesse histórico e cultural de Monte Santo, e foi tombado, com registro no v. 34, do Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados da Bahia, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). A proteção legal data de 21 de junho de 1983, como Acervo Natural, Paisagístico, Urbanístico e Arquitetônico, Processo de nº 1060-T-82 (BAHIA. IPAC, 1998).

1 - Simbologia religiosa em monte santo

A cidade de Monte Santo detém seu valor cultural ligado à sua condição de testemunho de importante acontecimento da história brasileira no início do período republicano do Brasil. Tem, também, grande significado no processo de ocupação e povoamento da Bahia, a partir do século XVII. O valor, porém, vem da serra ou do Monte Santo, no qual peregrinos sobem e descem, muitos para pagar promessas, numa demonstração de fé e abnegação.

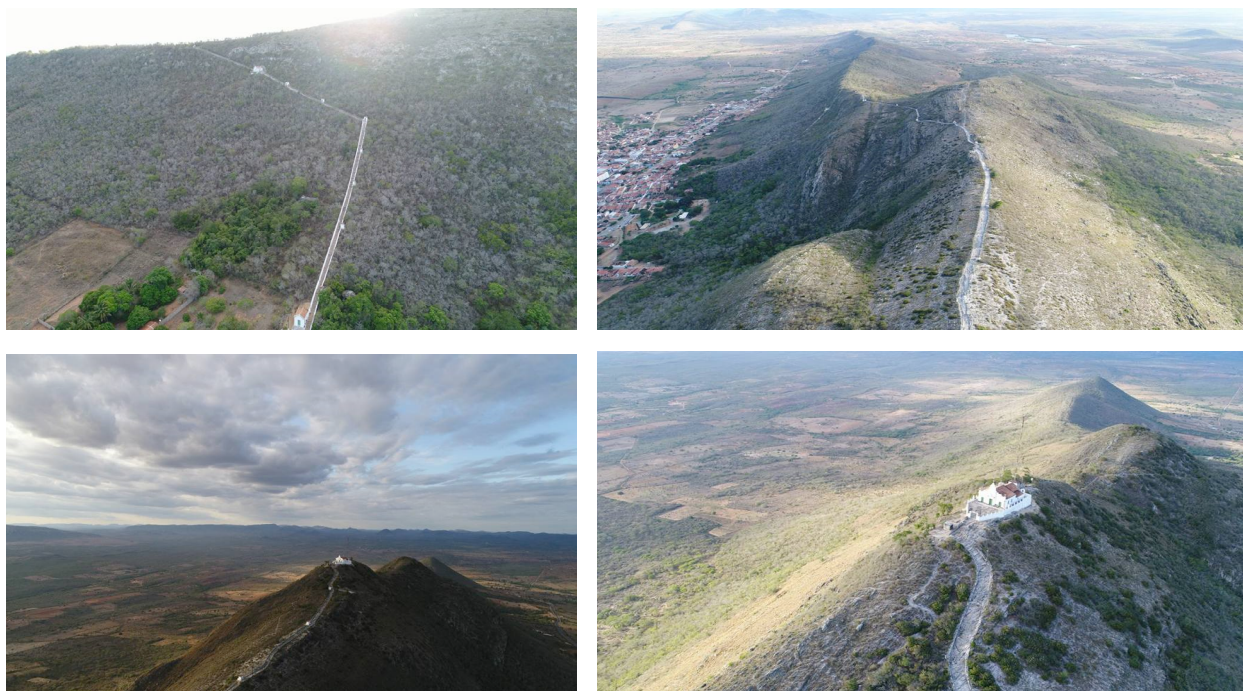
Nessa cidade do interior da Bahia, a serra se transformou em local dedicado à “Santa Cruz” por conta do esforço do missionário capuchinho italiano Apolônio de Todi, em relembrar a Paixão de Cristo no monte Calvário. Regni (1988) diz que o religioso italiano, fundador do santuário, se inspirou nas tradições dos “montes sagrados” da sua terra natal como Varallo, Varese, Orta e Bérico.

Na região de Monte Santo, frei Apolônio Todi implantou as Santas Missões nas localidades que hoje pertencem a Jeremoabo, Tucano, Cícero Dantas, Massacará e Rodelas (SILVA, v.5, 1933, p. 235). Foi chamado o Apóstolo dos Sertões.

O sertanejo sempre foi fortemente religioso, porém ficava afastado do culto oficial pregado pela igreja romana. As devoções a santos e comemorações populares, as promessas, as procissões e a busca por milagres faziam parte desse cenário criado pela sua vivência.

O Santuário da Santa Cruz (Figs. 1 a 4), localizado na serra do Piquaraçá, foi construído no ano de 1785, e teve muita influência no surgimento e crescimento do povoado, depois vila e cidade.

Figs. 1-4 – Vista aérea do Santuário da Santa Cruz em Monte Santo Bahia



Fotos: Ivan Coelho, 2018.

A *Via Crucis* em Monte Santo foi construída, sob a supervisão direta do Frei Apolônio de Todi, marcado por cruzeiros fincados na serra representando a principal devoção do século XVIII, voltada para o Cristo Crucificado. As cruzeiros foram substituídas, em 1787, por capelas (SILVA v. 5, 1933) que, até hoje, são símbolos de devoção para os visitantes fervorosos que sobem ou descem o monte principalmente na Semana Santa e no dia 31 de outubro.

2 - Festa da Semana Santa

A festa não se dá em data fixa, por ser uma das várias cerimônias religiosas que têm datas relacionadas à Páscoa². As imagens localizadas nas capelas maiores do Santuário da Santa Cruz, que representam as cenas da Paixão e Morte de Jesus Cristo, são utilizadas nesse período nas procissões.

Nesse período existe uma participação maior das comunidades rurais e moradores

² Os feriados da Igreja Católica são calculados a partir da data da Páscoa, menos o Natal. O domingo da Páscoa coincide, mais ou menos, com o primeiro domingo após a lua cheia, a partir do equinócio da primavera, no hemisfério norte ou o equinócio do outono no hemisfério sul. A Semana Santa antecede, imediatamente, à Páscoa. A terça-feira de Carnaval é marcada contando-se 47 dias que precedem à Páscoa. O Concílio de Niceia, em 325 d.C., definiu a data da Páscoa por uma lua, imaginária, a Lua Eclesiástica, o que permitiu estabelecer uma tabela não real da lua cheia, mas que regulamenta as festas, chamada Tabela Eclesiástica, até o presente (USP. Astronomia, 2014).

da sede do município do que de pessoas vindas de outras cidades. Nessa data, a população é acordada de madrugada, pelas 4 horas, ao som de matracas para participar da alvorada. Cobertos com túnicas vermelhas, os homens da Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santa Cruz se concentram na Igreja Matriz do Sagrado Coração de Jesus para, em seguida, encabeçarem a procissão, empunhando uma cruz de tamanho grande rumo ao Santuário. O silêncio do caminho é cortado por rezas e cantos daqueles que seguem a irmandade. A lenta caminhada, de quase uma hora, é penosa para velhos, crianças e turistas, mas facilmente suportada por homens e mulheres, que atravessam estradas e caatingas distantes, a pé, até chegar a Monte Santo.

As ofertas dos fiéis sempre foram feitas aos santos ou às igrejas como pagamento de voto pelas graças alcançadas. No Santuário da Santa Cruz essas peças, ou ex-votos, passados por uma triagem, são deixados em um lugar específico, hoje chamado de Sala dos Milagres.

3 - Festa de Todos os Santos

Essa festa, acontece na véspera do Dia de Todos os Santos, data em que se comemora o dia da criação do Santuário da Santa Cruz, e quando ocorre o maior fluxo de visitantes à cidade.

A Irmandade do Santíssimo Sacramento e Santa Cruz, zeladora do Santuário, se encarrega de organizar os festejos religiosos da Festa de Todos os Santos. Atualmente, a cidade atrai, anualmente, milhares de visitantes que buscam socorro espiritual. Esses visitantes sobem o caminho do Santuário, pagam suas promessas, renovam os votos feitos a seus santos e se envolvem com os atos da Igreja, como as missas e procissões. Esses romeiros são os protagonistas temporários do espaço local, que apresentam a fé como principal característica. Esses personagens têm um perfil humilde, e aparência de pessoas sofridas, que buscam auxílio divino para seus problemas, na falta de assistência, sobretudo do poder público leigo.

Ônibus fretados, ou oferecidos por políticos, caminhões pau-de-arara, - que apresentam grande perigo e nenhum conforto -, são os meios de transporte preferidos, utilizados para chegar à cidade. As pessoas, de melhores condições financeiras, utilizam automóvel próprio. Empresas de transportes intermunicipais oferecem também alternativas de deslocamento de diversas cidades, do estado ou de fora dele, para Monte Santo.

Os romeiros se organizam antecipadamente, tanto para arregimentar os interessados no ato religioso, quanto às formas de deslocamento, pagamentos e até uniformização dos grupos. As camisetas, que os romeiros vestem, mostram que as viagens são organizadas por comunidades, com antecedência, e contando com programação prévia. Em depoimentos,

colhidos entre os visitantes, muitos afirmam que “ficam contando os dias”, para a viagem acontecer e para chegar ao Santuário da Santa Cruz, cujo protetor é evocado para protegê-los durante o percurso. Os cantos, que são entoados nos ônibus e caminhões, normalmente são em homenagem aos santos e à Divina Santa Cruz como é chamada.

Chegando à cidade no início da tarde, os ônibus e caminhões cumprem a tradição de dar três voltas ao redor da Igreja Matriz do Sagrado Coração de Jesus, que é o primeiro local de contato do romeiro com o ambiente sagrado. Após esse ritual, o caminho do Santuário da Santa Cruz é o destino dos inúmeros peregrinos que só retornam no início da noite.

A devoção dos romeiros é expressa desde as suas vestimentas, pela parada e concentração em cada uma das vinte e cinco capelas, que compõem a Via Sacra, nas quais costumam acender velas e rezar em silêncio. Alguns sobem o caminho íngreme de joelhos, e carregam cruzeiros nas costas.

As romarias mudam a cidade e transformam o cotidiano das pessoas e do lugar. A fé e devoção, dos milhares de visitantes, promovem, por algum tempo, uma remodelagem do espaço geográfico, confirmando o que Corrêa (1997, p. 280) já afirmava: o fato de que “os deslocamentos de pessoas fazem parte das interações espaciais que integram a reprodução e transformação social do espaço”.

As práticas devocionais, dessa época, tinham, no passado, características diferentes. De acordo com Santos (1997), monte-santense, que hoje mora em São Paulo e viveu sua infância e adolescência na cidade, tratava-se de festa popular, com a participação do povo nas manifestações de folclore e no comércio. O autor se refere às “Missões”, que antecediam às comemorações de Todos os Santos, na década de 1940, que recebiam dezenas de frades, para difusão da fé católica, com os atos de catequese.

Nesse período, a cidade se transformava numa imensa feira de venda e troca de mercadorias, além disso, no dia de Todos os Santos, o hino de Monte Santo era cantado em todas as cerimônias religiosas, segundo Santos (1997).

Conclusão

No Santuário, as imagens e os rituais nutrem a vida dos visitantes de todos os lugares, principalmente nos festejos periódicos. Dessa forma, o catolicismo popular é revivido e renovado todos os anos pelos milhares de frequentadores.

Ao ver de Paes (2009), a identidade cultural de um lugar é territorializada quando as atividades, símbolos ou manifestações diversas exercem uma forte influência sobre a população. A espacialidade, que esses símbolos atingem, é que justifica sua patrimonialização por estar ligado à identidade cultural de determinado território.

O santuário da Santa Cruz representa o principal bem material e imaterial, no cenário cultural religioso, por fazer parte da memória e identidade da cidade. O local possui aspectos marcados por um tempo sagrado periódico, que envolve a memória social daqueles, que movidos pela fé, transformaram uma paisagem natural em um patrimônio de referência, normalmente bem reconhecido durante os períodos sem peregrinações.

No sentido de envolver a sociedade no processo de valorização e preservação do patrimônio que existe nos lugares, Paes (2009) afirma que:

O patrimônio cultural é herança, mas é também propriedade. Não é só a expressão da sociedade, ele movimenta, aviva, põe em evidência as passagens, as vias de acesso entre o material e o simbólico, entre o sujeito e o seu meio, entre uma razão prática e uma razão simbólica. O patrimônio cultural torna-se um fato social [...] patrimonialização envolve, então, um conjunto de práticas sociais, desde as mais diversas formas de produção cultural, de saberes simbólicos e técnicos, até os inúmeros processos de institucionalização do patrimônio como tal, que permitem a preservação dos bens culturais (PAES, 2009, p. 163-164).

O exposto testemunha, não só a importância em preservar os edifícios civis e religiosos, quanto à paisagem local, que apresentam possibilidades de exploração do seu valor histórico-cultural. Buscando a satisfação espiritual e atraída pelos rituais das grandes comemorações essa população flutuante que ultrapassa a população local, transforma a cidade, mudando as funções locais que nessas épocas se voltam para o sagrado e o que está ligado ao mesmo. Essa dinâmica repercute regionalmente e classifica Monte Santo como um dos maiores espaços considerados sagrados do Sertão da Bahia.

Referências

BAHIA. IPAC. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural. **Restauração das escadarias e Santuário da Santa Cruz de Monte Santo-Ba**. Salvador: Governo do Estado da Bahia, 1998.

BRASIL. IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Inventário nacional de bens móveis e integrados da Bahia**. Salvador: IPHAN, 1995, v. 34.

CORREA, Roberto Lobato. Interações espaciais. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1997. p. 279-318.

CUNHA, Euclides. **Os sertões**. 27ed. Brasília/DF: Universidade de Brasília, 1963.

PAES, Maria Tereza Duarte. Patrimônio cultural, turismo e identidades territoriais. In: BAR-

THOLO, Roberto; SAN SOLO, Daves Gruber; BURSZTIN, Ivan. **Turismo de base comunitária; diversidade de olhares e experiências brasileiras.** Brasília: Ministério do Turismo, 2009. p. 162-176.

REGNI, Pietro Vittoriano. **Os capuchinhos na Bahia: os capuchinhos italianos (1705-1892).** Porto Alegre: Palloti, 1988. v. 2.

SANTOS, Antônio Jorge Barreto. **Ouro em Monte Santo.** São Paulo: Mair, 1997.

SILVA, Ignácio Accioli de Cerqueira e. **Memórias históricas e políticas da Bahia.** Edição anotada por Braz do Amaral. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1933. v. 5.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Astronomia. Disponível em: www.cdcc.sc.usp.br/cda/ses-sao-astronomia/.../data-carnaval-08032003. Acesso em: set 2014.

Remoção de repintura e reintegração cromática do crucifixo de banqueta pertencente ao acervo da Capela de Santana, distrito de Lapinha em Lagoa Santa – Mg

Dener Antônio Chaves¹

RESUMO

O presente artigo consiste na descrição de quais são as etapas iniciais essenciais para uma proposta de trabalho em conservação-restauração de uma escultura devocional em madeira policromada de talha inteira. Utilizou-se de uma obra de procedência da Capela de Santana, localizada em Lapinha, distrito de Lagoa Santa - Minas Gerais como exemplo a ser seguido. Etapas fundamentais para remoção de uma segunda repintura e consolidação estrutural, assim como a reintegração da policromia à luz dos teóricos da conservação-restauração.

Palavras chaves: escultura policromada, restauração, patrimônio eclesiástico.

Introdução

Ao nos depararmos com uma escultura policromada de culto com evidentes patologias que a impedem de ser apreciada, ou de não cumprir suas funções, no caso de uma obra de culto, tem-se a necessidade do processo a que chamamos restauração. Os responsáveis por esses bens culturais podem confiar esse processo a profissionais do ramo, contudo é possível que alguns procedimentos essenciais possam ser negligenciados e assim favorecerem equívocos e ações desnecessárias.

Conhecer como se dá o processo de restauração de uma escultura policromada em madeira com parâmetros científicos e que proporcionem segurança e reversibilidade nos processos é de fundamental importância para a salvaguarda do patrimônio eclesiástico. Desta forma, o presente trabalho consiste na apresentação da restauração de uma escultura devocional em madeira policromada de talha inteira de um crucifixo, possivelmente executada no século XVIII. A procedência da peça é a Capela de Santana, localizada em Lapinha, distrito de Lagoa Santa - Minas Gerais.

O enfoque principal do trabalho consiste na apresentação das etapas essenciais para a remoção de uma segunda repintura, da consolidação estrutural e da reintegração da policromia à luz dos teóricos da conservação-restauração indicando os procedimentos necessários que um bom trabalho de restauração deva obedecer antes de iniciar as intervenções. Utili-

¹Doutorando em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável ARQ/UFMG. E-mail: denerachaves@gmail.com.

zaremos o trabalho realizado no Crucifixo para demonstrar e ilustrar alguns procedimentos.

Identificação

A identificação da obra obedece a uma série de características que a distinguem das demais, inclusive sendo utilizada no caso de perda ou roubo do bem. Os principais tópicos seriam:

Tipo de obra: Escultura religiosa ou devocional, imagem de vulto, talha inteira.

Autor: Não identificado.

Título/Tema: Crucificação

Técnica: Escultura em madeira policromada

Data/ Época/ Estilo: Possivelmente final do século XVIII e início do século XIX, em estilo barroco tardio.

Dimensões:

Peanha e Cruz: 112 x 22,9 x 14 cm

Cristo com resplendor: 42 x 26 x 12 cm

Cristo sem resplendor: 36,5 x 26 x 12 cm

Entrada: 18/03/2015

Início do trabalho: 05/2015

Final do trabalho: 12/ 2017

Descrição: Imagem da crucificação dividida em duas partes: Cristo e Cruz

Foto

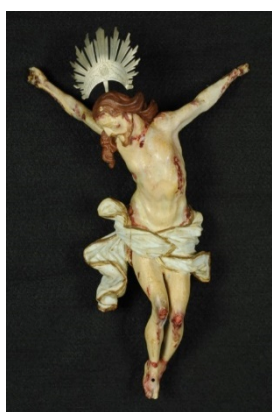


Figura 1: Frente Cristo
Foto: Claudio Nadalin



Figura 2: Cristo anverso
Foto: Claudio Nadalin



Figura 3: Cruz anverso
Foto: Claudio Nadalin



Figura 4: Cruz verso
Foto: Claudio Nadalin

Análise Formal

Na análise formal da obra descreve-se o que se vê, os elementos que podem ser observados no formato e principais características estéticas, como pode ser descrito a seguir.

A escultura representa um homem com os braços abertos e os pés juntos usando apenas a simulação de um pano (perizônio) na cintura que sobra uma parte para o lado direito. Possui barba e cabelos longos na cor marrom, seu rosto apresenta uma mancha avermelhada na face esquerda simulando um machucado. Sobre a cabeça há um furo para fixação de um resplendor em metal prateado.

Os olhos estão fechados e a cabeça pende para a direita e para baixo. Na mão direita, há uma peça em madeira escura simulando um cravo. Na mão esquerda faltam os dedos, parte da mão e possui um arame de cobre ao redor.

O tronco amarelado apresenta uma mancha vermelha vertical do lado esquerdo. Na cintura é possível perceber tons avermelhados na lateral direita e esquerda. As pernas estão levemente contraídas e justapostas e os joelhos e as canelas possuem representação de chagas na cor vermelha.

O pé direito está sobre o pé esquerdo, com um cravo móvel perpassando os dois. Nos dois pés pode-se ver uma coloração avermelhada como sangue escorrido. O pé esquerdo não tem os dedos. O panejamento é composto de um perizônio que cobre sua cintura com um nó e dobras esvoaçantes do lado direito. A escultura não está presa à cruz pelos cravos que estão quebrados e há ausência de parte da mão esquerda. A peanha foi esculpida alguns traços onde foram pintados na cor marrom.

Percebe-se que a obra apresenta a elevação do lado direito forçando a inclinação para a direita e a leve inclinação da cabeça para baixo, também no lado direito. O efeito na parte inferior é a torção dos joelhos para a esquerda e os pés para a direita. Essa posição vai de encontro ao contrapeso embora não ocorra o apoio em uma perna esticada, mas na perna direita da escultura levemente dobrada que serve de apoio ao pé esquerdo, como podemos observar na Figura 5 e 6 a seguir:

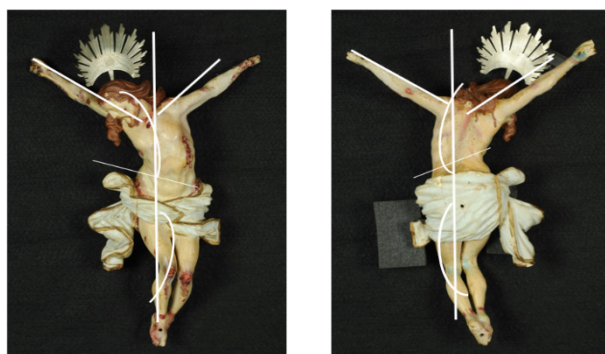


Figura 5 e 6: Detalhe Cristo frente
Foto: Claudio Nadalin - Tratada pelo autor

Análise Iconográfica

Na análise iconográfica estuda-se os assuntos representados nas obras de arte, as suas fontes e seu significados, nessa obra específica tem-se um crucifixo de bancada. A centralidade do crucifixo na celebração do culto divino é mais proeminente no passado, quando existia a tradição de que o padre e os fiéis durante a celebração eucarística estavam voltados para o crucifixo no centro, acima do altar, que era geralmente contra a parede. Para o costume de celebrar o atual “versus populum”, muitas vezes, a cruz está localizada ao lado do altar, perdendo a sua localização central.

É possível que a Cruz e o Cristo fizessem parte do chamado conjunto de banqueta, que se refere à Cruz com o Cristo e mais seis castiçais que tem sua origem no *Menorah*, candelabro de sete braços dos Hebreus.

Realiza-se uma pesquisa de obras anteriores, as alterações iconográficas até chegar-se às características que influenciaram o autor.

Histórico da obra

Realiza-se um levantamento mais fiel possível aos percursos que a obra teve até a chegada ao ateliê ou último responsável com a consulta de documentos, fotos, registros, relatos e inventários se existirem.

A obra é integrante do acervo da Capela de Santana, que fica na fazenda do Fidalgo, em Lapinha, distrito de Lagoa Santa, da qual pode-se encontrar os primeiros registros em 1745 (TRINDADE, 1945, p.266). A Capela, no decorrer dos anos, sofreu muitas intervenções sendo que na década de 1950 seu telhado veio a baixo com prejuízo para seu acervo. Restaurada a capela e as esculturas na década de 1950, não se tem notícias de novas intervenções na imaginária até a década de 2000 e as condições do edifício não proporcionavam segurança para as sete obras que integravam o acervo. Em 2007 as obras foram levadas para o fórum de Lagoa Santa, sobre proteção judicial, até a finalização da restauração da Capela.

Em 2015 o acervo foi encaminhado para o curso de Conservação e Restauração de Bens Culturais Móveis da Escola de Belas Artes – EBA/UFMG para ser restaurado por meio de uma parceria entre o Curso e o Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte.

Análise da Técnica Construtiva

Na análise da técnica construtiva estuda-se quais as técnicas utilizadas pelo artista na execução da obra. Analisa-se os materiais do suporte, da policromia e dos demais materiais existentes. No crucifixo foram analisados o suporte e a policromia.

Suporte

A obra pode ser dividida em duas, o Cristo e a Cruz. O Cristo foi confeccionado a partir de madeira cedro maciço em cinco blocos, os dois braços, o tronco e os dois laços do perizônio, como pode ser observado na radiografia-X (Figura 7) e na Figura 8, os encaixes ou emendas dos blocos. A Cruz é composta por 6 blocos, placa superior (INRI), parte vertical e parte horizontal da cruz, a peanha, o encaixe entre as duas e a base (Figura 9). No topo da cabeça há um orifício para o encaixe do resplendor. Os olhos estão fechados e são de madeira maciça.



Figura 5 e 6: Detalhe Cristo frente

Foto: Claudio Nadalin - Tratada pelo autor



Figura 8: Desenho estrutural do cristo

Fonte: Dener A. Chaves



Figura 9: Desenho estrutural da cruz

Fonte: Dener A. Chaves

Policromia:

A escultura foi policromada e depois repintada em dois períodos que se sobrepõem. Na primeira policromia, após o suporte, temos gesso grosso e em seguida *sottile*. Após a primeira camada pictórica temos outras duas repinturas e resquíscios de uma camada de verniz. Não se encontrou bolo armênio e apenas vestígios de folhas de ouro nas bordas do perizônio.

A Cruz apresenta apenas uma camada pictórica sem a presença da camada de preparação em gesso. É possível que a Cruz tenha sido construída originalmente sem nenhuma camada pictórica e na última intervenção foi pintada. Evidências dessa possibilidade foram

encontradas na retirada do barbante que fixava a parte horizontal da Cruz, uma vez que originalmente esse barbante estava ligado diretamente à madeira.

Na análise estratigráfica podemos observar que o Cristo foi repintado em dois momentos, diferente da Cruz que recebeu apenas uma camada pictórica aparentemente na mesma época que a última repintura.

Análise estratigráfica, Cristo e Cruz

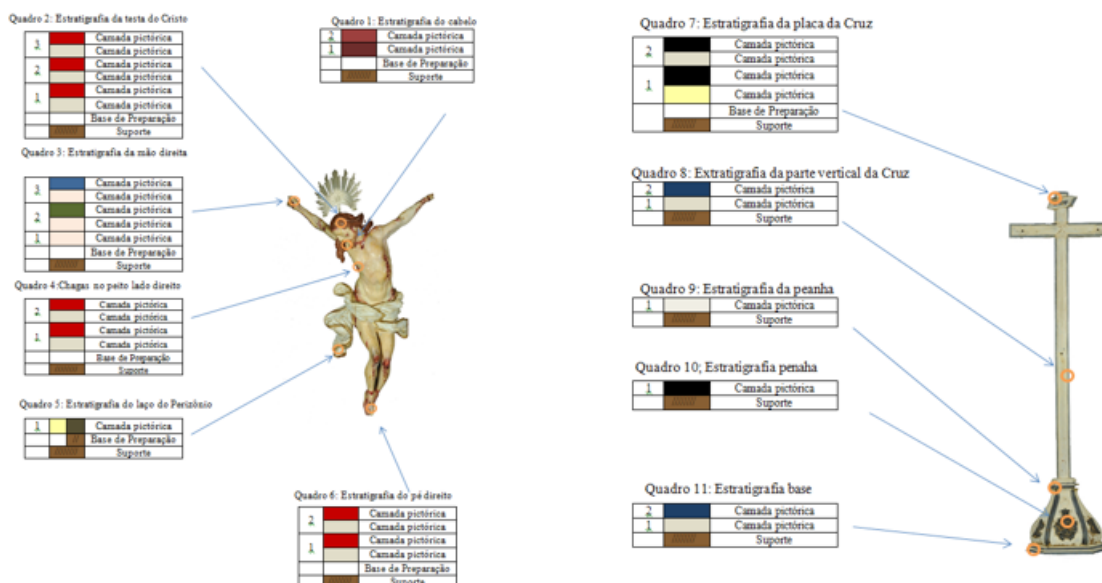


Figura 10: Corte estratigráfico Cristo e Cruz

Estado de conservação da camada pictórica e suporte

Nesta etapa é realizada uma análise detalhada das condições em que se encontram o suporte e a camada pictórica ao se iniciar os trabalhos de restauração. Com exames organolépticos, com luzes especiais e testes químicos.

Estado de conservação da camada pictórica

Com a remoção do verniz oxidado foi possível uma melhor análise da segunda repintura. Para tal utilizou-se também, além dos exames organolépticos, as imagens de Ultra Violeta (UV) que expuseram com mais clareza os diversos pontos de perda de policromia da segunda repintura, em um violeta mais escuro, em relação à primeira repintura, represen-

tada pelos pontos em amarelo. A segunda repintura apresenta duas colorações distintas, no dorso e nos braços temos uma camada mais clara e nas pernas e abaixo do umbigo mais roxa, aparentemente foi utilizada uma aguada (num tom mais claro) por sobre a segunda repintura (num tom mais escuro) é possível ver essa distinção também nas costas do cristo, embora bem transparente e não envolvendo a parte central. É possível observar diversas sujidades que estavam demasiadamente impregnadas escurecendo a segunda repintura.



Figura 11: Anverso do Cristo em UV.
Foto: Cláudio Nadalin



Figura 12: Detalhe do verso do Cristo.
Foto: Dener Antônio Chaves.

Foi possível também observar que a segunda repintura foi aplicada com pouco cuidado, recobrendo algumas representações das chagas, como pode ser observado na que mostra a chaga da lateral direita. A aplicação dessa camada de repintura, aparentemente pouco diluída, encobriu parte significativa da talha do Cristo, como observa-se nos dedos do pé direito quase imperceptíveis tamanha a espessura da camada pictórica aplicada.



Figura 13: Detalhe da chaga lateral direita.
Foto: Dener A. Chaves



Figura 14: Detalhe do pé direito.
Foto: Dener A. Chaves

A policromia da Cruz, embora uniforme, não apresentava base de preparação e ocorriam falhas de pigmentação em diversos locais, fruto, possivelmente, de uma aplicação deficiente, inclusive com a possibilidade de se verificar marcas de pincel em diversas partes. Como não foi localizada nenhuma outra camada abaixo dessa, conforme as prospecções realizadas, optou-se em manter a referida camada. Contudo, entende-se que essa Cruz foi feita sem policromia, posteriormente ao Cristo, possivelmente pela perda da cruz original.

Estado de conservação do suporte

A coxa direita apresenta uma fissura transversal significativa. Fissuras de encaixe no braço e canela esquerdos. Falta a ponta do pé esquerdo com todos os dedos. Cravos de madeira quebrados ou faltando impedem a fixação do Cristo à cruz. Na mão esquerda do Cristo faltam dois dedos da mão direita e a maior parte da mão esquerda parte essa necessária para a fixação do Cristo à Cruz.

A cruz foi consolidada junto a peanha e a base, contudo pode-se observar a ausência de base de preparação entre elas. A parte vertical foi refixada à peanha com pinos que ficaram aparentes, além de uma fissura na parte frontal inferior. Nos encaixes entre a base vertical e a horizontal também podemos observar a serragem com PVA utilizada para a consolidação sem a camada de proteção. A peanha apresenta uma fissura na parte frontal direita.



Figura 16: Detalhe da perda de suporte da mão esquerda

Foto: Dener A. Chaves.



Figura 17: Detalhe da perda de suporte do pé esquerdo.

Foto: Dener A. Chaves.

Proposta de intervenção e Critérios de intervenção

A proposta de intervenção apresenta as ações que serão realizadas na obra, essas ações devem partir do diagnóstico realizado a partir dos exames iniciais e ser bem fundamentadas com outros trabalhos já realizados em obras do mesmo padrão e teóricos da ciência.

cia da conservação restauração.

Cruz.

- Remover os resquícios de verniz oxidado.
- Nivelar as lacunas e reintegrar a policromia.
- Aplicar camada protetora de verniz.

Cristo

- Remover os resquícios de verniz.
- Remover a segunda repintura.
- Refazer os dedos da mão esquerda e parte da mão e os dedos da mão direita.
- Refazer a ponta do pé direito e os dedos.
- Nivelar as lacunas e reintegrar a camada pictórica.
- Realizar a limpeza do resplendor.
- Aplicar camada protetora de verniz.
- Confeccionar os pinos (cravos) de madeira para a fixação do cristo à cruz.

Considerações finais

Os procedimentos aqui apresentados e exemplificados são as etapas iniciais para a realização de intervenções em obras de arte sacra. Outras ações são realizadas durante o processo de restauração, mas não puderam ser apresentados aqui. Espera-se que os envolvidos com o patrimônio eclesiástico exijam minimamente o cumprimento dessas regras antes que interfiram no patrimônio cultural e possam lhes causar sérios danos.

Referências

BALLESTREM, Agnes. *Limpieza de las esculturas policromadas*. Conservation of Wood Objects. Preprints de la Conferencia del IIC realizado en el año 1970 em Nueva York sobre la Conservación de Objetos de Piedra y Madera, segunda edición, Vol. 2. 1970, p. 69-73.

CHAVES, Dener A. *Remoção de repintura e reintegração cromática do crucifixo de banquetta pertencente ao acervo da Capela de Santana, distrito de Lapinha em Lagoa Santa – Mg.* Monografia (Trabalho de conclusão de curso), EBA/UFMG. BH, 2017.

BRANDI, Cesare. *Teoria da restauração.* Cotia, São Paulo: Ateliê, 2004. 261p (Artes & ofícios).

FRONER, Yacy-Ara; ROSADO, Alessandra. *Princípios históricos e filosóficos da Conservação Preventiva.* Belo Horizonte: LACICOR - EBA - UFMG, 2008.

HILL, Marcos César Senna. *Forma, Erudição e Contraposto na Imaginária Colonial Luso-Brasileira.* Boletim do Ceib: v.16, n.52, 2012.

PHILIPPOT, Paul. *La Restauracion de las Esculturas Policromadas.* In: *Studies in Conservation*, vol. 15, nº4. 1970.

SERCK-DEWAIDE, Myriam. *Conservación de esculturas policromadas.* Curso teórico Cecor. UFMG: Belo Horizonte, 1989.

FT 11 - Teologia prática e mentalidades: uma visão interdisciplinar da teologia



Coordenadores:

Clélia Peretti (Doutora em Teologia)

Gleyds Silva Domingues (Doutora em Teologia)

André Phillippe Pereira (Doutor em Teologia)

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. Este Fórum de Trabalho se propõe refletir sobre o papel da teologia e suas implicações no pensar, agir e sentir de homens e mulheres na Igreja e no mundo. Aprofunda as tarefas da teologia diante das necessidades da vida cotidiana a fim de estabelecer, prevenir e dirimir conflitos. Analisa questões histórico-sociais e seu impacto nas estruturas que compõem a sociedade e a práxis na busca da justiça e na promoção dos direitos humanos. Neste FT, pensa-se a Teologia Prática em diálogo com a história das mentalidades, no sentido de compreender o processo de construção e constituição social dos grupos humanos e das identidades. Assim, o FT recebe pesquisas e ensaios no contexto interdisciplinar, envolvendo temáticas associadas a linguagem, a cultura, ao gênero, a educação, a história, a tradição, ao direito e a/as violência(s), que possam contribuir com as discussões sobre estes fenômenos no âmbito da práxis teológica.

Palavras-chave: Práxis Teológica. Mentalidades. Fenômeno Social. Educação.

A Neocristandade no Brasil

Dr. André Phillipe Pereira¹

RESUMO

Cristandade e padroado, são conceitos-chave para compreendermos a história da Igreja no Brasil. O conceito de Cristandade remete à ideia de um mundo e uma sociedade inteiramente vivida de um modo cristão. Pode-se citar, como exemplo, uma sociedade regida por um calendário cristão, na qual às vilas são orientadas pelo badalar dos sinos das catedrais e igrejas matrizes, que produz arte cristã, na maioria de sua produção, para não afirmarmos na totalidade de sua produção artística. Enfim, uma sociedade unitária fundamentada em princípios teológicos cristãos. Padroado define-se como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas romanas em vastas regiões da Ásia e no Brasil. Estes direitos e privilégios advinham de uma série de bulas e breves pontifícios, que começaram com a bula *Inter Caetera* de Calixto III em 1456 e culminaram com a bula *Praecelsae Devotionis* de 1514. No Brasil republica temos um retorno dessas práticas na década de 1920. É uma fase dentro do processo de romanização em curso com o objetivo de instalar uma nova cristandade entendida como uma neocristandade, numa sociedade politicamente e culturalmente secularizada. Essa fase se estende até o Concílio Plenário Brasileiro em 1939. Foi uma expressão em sintonia com o lema do pontificado de Pio X (1903-1914): “Restaurar todas as coisas em Cristo”.

Palavras-chave: Cristandade. Padroado. Neocristandade. Igreja. Brasil.

Introdução

Dois conceitos importantes a serem compreendidos ao iniciar este trabalho são: Cristandade e padroado, eles são conceitos-chave para compreendermos a história da Igreja no Brasil e também ao estudarmos o movimento de instauração de uma neocristandade na atuação do Cardeal Dom Sebastião da Silveira Leme, enquanto Arcebispo do Rio de Janeiro.

O conceito de Cristandade remete à ideia de um mundo e uma sociedade inteiramente vivida de um modo cristão. Pode-se citar, como exemplo, uma sociedade regida por um calendário cristão, na qual às vilas são orientadas pelo badalar dos sinos das catedrais e igrejas matrizes, que produz arte cristã, na maioria de sua produção, para não afirmarmos na totalidade de sua produção artística. Enfim, uma sociedade unitária fundamentada em princípios teológicos cristãos. Assim, tudo nessa sociedade, o cultural, o político e o social em geral, convergem para um único princípio criador, Deus.

¹ Doutor em Teologia – PUCRIO. Associado a SOTER. Professor de Teologia Sistemática e História da Igreja no bacharelado em Teologia no Centro Universitário Católica de Santa Catarina em Joinville. E-mail: andrephil.pereira@gmail.com.

Com o conceito de cristandade caminha também o conceito de padroado. A origem deve ser buscada no início do século 4^o no imperador Constantino e na questão da liberdade de culto a todas as religiões do império romano, sacramentada pelo Edito de Milão, em 313. A partir dessa data, os cristãos passaram a ter proteção e os membros da hierarquia da Igreja a ter privilégios imperiais e benefícios materiais. O imperador considera-se protetor da Igreja e dos cristãos. Essa mentalidade ou modelo desenvolveu-se durante a Idade Média e a relação entre Igreja e Estado, papas e imperadores quase sempre foi conflituosa.

1.1 A Teologia da Neocristandade na Igreja Universal nos pontificados de PIO X, Bento XV e Pio XI

O século XX, o mais violento da história da humanidade, apresenta-se com acontecimentos que o marcaram intensa e profundamente, de tal sorte que alterou de maneira irreversível o homem, seu ambiente e seu modo de encarar a história. Foi um século de progresso científico extraordinário, de guerras totais, de crises econômicas e de prosperidade desigual, de revoluções na sociedade e na cultura. Pela aceleração assumida pelos eventos históricos, pode-se denomina-lo de um “século breve”.

Neste século os papas expressaram o posicionamento da Igreja diante das guerras e das consequências delas derivadas. Bento XV elencou as causas da Primeira Guerra dizendo que foram:

- a) O afastamento dos princípios cristãos, por parte das nações, em suas legislações;
- b) A falta do amor e o aumento do ódio entre as pessoas;
- c) As injustiças entre as classes sociais; a busca desenfreada dos bens materiais como únicos objetivos das pessoas e dos grupos sociais.

Ainda que assinado um tratado de paz a situação da Europa no pós-guerra era incerta. João Paulo II, ao comentar sobre a Segunda Guerra diz até que ponto pode-se chegar o desprezo pelo homem e a violação dos seus direitos. Diz que a guerra provocou uma incrível mobilização do ódio, que esmagou o homem e tudo o que é humano, em nome de uma ideologia imperialista. O totalitarismo, diz João Paulo, destrói as liberdades fundamentais do homem e espezinha os seus direitos.

Qual o futuro da humanidade? O avanço da industrialização levou, através de diversas fases, ao modelo de sociedade “pós industrial”:

- a) Uma sociedade caracterizada pela automação;
- b) Pela produção desmaterializada;

c) Pela acentuação do poder financeiro.

Essa nova sociedade apresenta uma economia planetária marcada por contínuas e profundas transformações; é uma sociedade sem fronteiras onde os mercados escapam do controle de cada Estado. O futuro apresenta-se desarticulado: de um lado uma sociedade sem Estado e do outro a profusão crescente de sociedades nacionais organizadas em Estados. A falta de equilíbrio institucional tem paralelo com a falta de equilíbrio dentro do homem, o qual está perdendo a evidência ética e transcendente.

No início do século os três papas mencionados tentaram fazer do seu pontificado uma tentativa de neocristandade na igreja Católica e, portanto, espalhar esta ideia na Igreja do mundo todo, assim os bispos do Brasil sobre a liderança de Dom Leme² tentam implantar uma neocristandade em plena união com a Igreja Universal.

1.2 A Neocristandade no Brasil: plena união com a Igreja Universal

Durante a década de 1920, teve início uma nova etapa da história da Igreja no Brasil denominada de “restauração católica”. É uma fase dentro do processo de romanização em curso com o objetivo de instalar uma nova cristandade entendida como uma neocristandade, numa sociedade politicamente e culturalmente secularizada. Essa fase se estende até o Concílio Plenário Brasileiro em 1939. Não era uma novidade nem invenção dos bispos, mas expressão de sintonia com o lema do pontificado de Pio XI (1922-1939): “Restaurar todas as coisas em Cristo”. Portanto, os bispos atuam em plena consonância com o papa e estão afinados com as orientações da Santa Sé.

A restauração católica é também consequência das transformações que estavam em curso no Brasil daquele período. No plano político despontam movimentos militaristas; no plano social, o proletariado com o partido comunista; no plano cultural, o surto modernista nas artes e na literatura, culminando com a Semana de Arte Moderna em 1922. Algo análogo acontece no interior da Igreja. Ela também promove uma espécie de “revolução espiritual”, cuja meta principal era restabelecer o seu domínio na sociedade, domínio perdido com a proclamação da República e os constantes ataques dos liberais. A revolução espiritual que se busca é em relação a consciência do ser Igreja. A Igreja fará um grande esforço para que a fé católica retome o seu lugar na sociedade. Nesse projeto, os leigos também seriam os protagonistas de um amplo processo de ação católica em vários campos sociais.

² Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942) foi nomeado bispo auxiliar de dom Arcoverde, no Rio de Janeiro, em 1910. Aos 26 de abril de 1916 foi nomeado arcebispo de Olinda e Recife, onde permaneceu até 1921 quando foi nomeado arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro. Em 1930, com a morte do cardeal Arcoverde, foi nomeado cardeal do Rio de Janeiro. Em 1941, fundou a PUC do Rio de Janeiro, a primeira universidade católica no Brasil. Faleceu a 17 de outubro de 1942.

1.2.1 Acontecimentos que marcaram a tentativa de Neocrisandade

De volta ao Rio de Janeiro, em 1921, como arcebispo auxiliar do cardeal Arcoverde, Dom Leme procura implantar as suas ideias abrindo espaço para a atuação dos intelectuais leigos dentro da Igreja. Dois eventos importantes marcaram essa nova perspectiva católica: a revista “A Ordem”, e o “Centro Dom Vital”.

A revista “A Ordem” foi criada em agosto de 1921 por Jackson de Figueiredo e definia-se como “uma revista de combate quase sempre e, quando puder, de serena apologia da nossa fé” (MATOS, 2003, p. 100).

Jackson de Figueiredo é um ateu que se converteu ao catolicismo em 1918. Dirigiu a revista até 1928, ano de sua morte. Destacou-se por um espírito aguerrido e reacionário em defesa do catolicismo. Sucedeu-o Alceu Amoroso Lima.

O nome “A Ordem” é bastante significativo. A palavra “ordem” remete ao lema da República “Ordem e Progresso” estampado na bandeira do Brasil. Como vimos anteriormente, nesse período eclodem vários movimentos revolucionários e anárquicos. Os católicos, por sua vez, empunham a bandeira da Ordem como que dizendo que a verdadeira ordem da nação passa pelo catolicismo.

JÁ O “CENTRO DOM VITAL” FOI FUNDADO EM ABRIL-MAIO DE 1922 PARA SER O REDUTO DA INTELLECTUALIDADE CATÓLICA E DE REAÇÃO CONTRA OS IDEAIS SOCIALISTAS E LIBERAIS.

O nome “Dom Vital” também é significativo e lembra o bispo de Pernambuco opondo-se aos maçons das irmandades em defesa da Igreja. Dom Vital representa o caráter combativo e intransigente dos católicos frente às modernas correntes de pensamento.

Portanto, tanto a revista “A Ordem” como o “Centro Dom Vital” foram criados para recatolizar os intelectuais e recuperar o papel do catolicismo e da Igreja na sociedade brasileira.

Na década de 1920 e de 1930, inspiradas no “Centro Dom Vital”, foram fundadas várias agremiações de intelectuais lideradas por leigos católicos em diversos pontos do Brasil. Essas agremiações tinham mais ou menos as mesmas características: ser um centro de cultura, de aglutinação dos intelectuais e de defesa da fé católica. Os intelectuais agrupados, em torno dessas agremiações, mais tarde, na década de 1940 e 1950 colaboraram para a fundação das Universidades Católicas, sendo a ser fundada a Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1941.

Sobre a fundação da Universidade Católica do Rio de Janeiro, merece destaque o pedi-

do feito por Dom Leme aos seus fiéis

Manda sua eminência o sr. Cardial-arcebispo que, em todas as missas a serem celebradas nos domingos, 28 de setembro, 5 e 12 de outubro, se façam coletas especiais, entre os fiéis, para a Universidade Católica. Ditas coletas não de ser feitas, em todas as matrizes, igrejas, capelas do arcebispado, devendo os fiéis serem avisados desta resolução diocesana, no próximo domingo, dia 21. Permite sua eminência, onde houver absoluta necessidade de alguma coleta, para o culto, que, nos dias supra indicados, se faça, para esse fim uma coleta, em missa determinada, declarando-se, porém, que tal coleta não será destinada à Universidade Católica. (AVISO 379. 1941)

Em Curitiba, em 1929, foi fundado o Círculo de Estudos Bandeirantes, por um grupo de intelectuais católicos liderados pelo padre Luis Gonzaga Miele. Em 1959, o Círculo deu origem à PUC/PR.

Em 1922, o Brasil celebrava o centenário da Independência. O governo programou uma grande e pomposa festa cívica, enfatizando o patriotismo e o progresso da nação. Aproveitando essa ocasião, Dom Leme programa a realização de um Congresso Eucarístico na semana da Pátria como forma de mostrar a força social da religião católica. É uma mobilização para mostrar a pujança da fé perante o Estado laico.

Outro sinal vivo que marcou o movimento de neocristandade católica no Brasil foi a construção do monumento a Cristo Redentor iniciada em 1922. Construído com ofertas dos fiéis, quermesses e arrecadações diversas entre os fiéis católicos. A inauguração foi nove anos depois, em 1931. O monumento no alto do Corcovado tinha um significado muito grande. Mesmo renegado pelo Estado, ele continua acima do Estado e abençoando a capital federal, símbolo da nação.

Para a inauguração do Cristo Redentor foi desenvolvido uma programação que todas as paróquias da Arquidiocese deveriam seguir.

1- Em todas as missas os sacerdotes digam palavras ao povo sobre a inauguração e façam coletas; 2- em todas as missas os vigários façam sermões alusivos; 3- durante a semana façam sermões nas igrejas a noite alusivos ao monumento, [...] 5- façam procissões durante o dia com a bandeira nacional e um estandarte religioso; [...] 8- todas as almas que amam Nosso Senhor, se unam aos nossos trabalhos como fervor de orações e actos de piedade mais frequentes e constantes, durante toda a semana; 9- Aos diretores das Ligas Catholicas e dos Escoteiros, recomendamos que se ofereçam aos vigários para todo e qualquer serviço durante a semana. [...] Terminando, lembro como estímulo de apostolado e homenagem ao grande e santo civilizador do Brasil, que os trabalhos da Semana do Monumento foram por nós todos confiados de modo especial à proteção do venerável Padre José de Anchieta. (CINTRA, 1923. p. 8)

Após a Missa celebrada pelo Núncio Apostólico, Dom Leme procedeu a bênção do monumento e, de joelhos e com voz emocionada, rezou a fórmula da consagração do Brasil

ao Sagrado Coração de Jesus:

Senhor Jesus, redentor Nosso, Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem, que sois para o mundo Fonte de Luz, de Paz, de progresso e de felicidade. Salvador que nos remistes com o sacrifício da Vossa vida, eis a Vossos pés representando o Brasil, a Terra de Santa Cruz, que se consagra solenemente no Vosso Coração Sacratíssimo e vos reconhece para sempre seu Rei e Senhor. (PIANSENTIN, 1982, pg. 34)

Cristo, ao alto da cidade, no pico do Corcovado, conclama os homens a aceitá-lo em suas vidas, como remidos pelos seu Sangue. Essa era a intenção de Dom Leme.

Além desses acontecimentos, vários outros marcaram a restauração católica, com, por exemplo, a Confederação Católica, a Páscoa dos Militares, o Congresso Catequístico de Belo Horizonte. Todos esses eventos foram importantes para marcar a importância da fé católica na sociedade, como também foram instrumento de reaproximação entre Igreja e Estado.

Conclusão

Nossa pesquisa objetivou apresentar a neocristandade no Brasil, partindo de um breve olhar geral na Igreja universal para facilitar nossa compreensão do movimento de neocristandade no Brasil. Esse movimento tem o início nos pontífices do início do século XX, a partir do pontificado de Pio X e Bento XV. O tema do Pontificado de Pio X é Restaurar tudo em Cristo. Já para o Bento XV, a propagação da fé católica para todo mundo é algo importante e necessário para combater os erros do modernismo e salvaguardar a doutrina de Cristo.

Já o Papa Pio XI, que é facilmente resumido com seu lema: “A Paz de Cristo no Reino de Cristo”. No Brasil a neocristandade chega por meio do segundo cardeal brasileiro como o principal protagonista do movimento de neocristandade. Dom Leme tornou-se arcebispo muito novo, depois de ser padre na capital Paulista e ter atuado como professor. Como Arcebispo, usou da cultura e das práticas religiosas para conseguir restaurar o catolicismo no Brasil a partir da Arquidiocese do Rio de Janeiro.

Dom Leme conseguiu sem seu ministério episcopal, aproximar a Igreja do Brasil com a Igreja Romana, trabalho esse que se inicia no início da República do Brasil, mas que, com Dom Leme ganha força e encontra seu ápice, pois este cardeal age em plena consonância com a Igreja Universal, colocando em prática na Igreja do Brasil, senão por completo, em sua grande parte o programa dos Papas: Pio X, Bento XV e Pio XI.

Referências

ATHAYDE, Tristão de. **O cardeal Leme**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1943.

Aviso 379. Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, 16 de setembro de 1941.

Carta de Roma para seu tio de 26 de junho de 1900. *In*: ROSÁRIO, Irmã Maria Regina do Santo. **O Cardeal Leme**. 1882-1942). Rio de Janeiro: Olympio, 1962.

CARTA PASTORAL do Episcopado Brasileiro ao Clero e aos Fiéis da Igreja do Brasil. São Paulo: Tipografia Jorge Seckler, 1890.

Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra. **Semana do Monumento ao Christo Redemptor**. Rio de Janeiro: Typ. Do patronato de Crianças Pobres. 10 de agosto de 1923.

GABAGLIA, Laurita Pessoa Raja. **O Cardeal Leme**. Homem de coração. Rio de Janeiro: Ed. Agir. 1945.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil**. t. 1, período colonial. São Paulo: Paulinas, 2001.

PIASENTIN, Pe. João S.S.S. **Dom Leme<Bispo da Eucaristia>**. Rio de Janeiro. 1982.

A teologia prática a partir do viés da justiça social e dos direitos humanos.

Gleyds Silva Domingues¹

RESUMO

A discussão a ser construída neste artigo diz respeito à temática da justiça social e dos direitos humanos presentes nos discursos sobre a Teologia Prática. Isso porque, a base da Teologia Prática se fundamenta na perspectiva do Reino e na defesa de direitos e da dignidade humana. A perspectiva do Reino informa sobre o propósito transformador a partir do conceito de graça. A defesa dos direitos e da dignidade impõem a necessidade de salvaguardar a vida em sua integralidade. Neste sentido, o artigo objetiva interpretar a ação da Teologia Prática a partir da prática da justiça social e dos direitos. Para tal intenção, elegem-se os seguintes aportes teóricos: Shedd (2013); Padilla (2014); Domingues e Domingues (2018); Marcilio (2012); Guimarães e Guimarães (2012); dentre outros. A pergunta norteadora do processo de construção parte da seguinte inquietação: será que a justiça social e os direitos humanos podem de fato serem efetivados no contexto da Teologia Prática? Se sim, quais os caminhos a serem trilhados? E ainda: que lacunas ou impossibilidades podem ser identificadas neste processo? Na intenção de responder a tais questões, adota-se o caminho teórico-metodológico da análise do discurso, visto que serão avaliados os argumentos apresentados e como estes se solidificam nas propostas defendidas. Reconhece-se que esta é uma investigação em fase inicial e que por isso demandará novos olhares sobre o fenômeno investigado. De momento pode-se dizer que o campo da Teologia Prática está em contínuo desenvolvimento e que por isso mesmo já implica em acertos, avanços e ressignificações. O certo é reconhecer que, enquanto espaço de anúncio-denúncia, está aberto para reflexões que possam de fato contribuir com sua ação na realidade social em prol da expansão e visão de Reino.

Palavras-chave: justiça social- direitos humanos- Teologia Prática.

Introdução

O campo de inserção da Teologia Prática situa-se na realidade social e para ela retorna, à medida que são pensadas ações que visam a valorização da vida, sendo assim pode-se dizer que sua finalidade concorre para a defesa dos direitos e da justiça social, pois contém em sua natureza o princípio cristão do amor e da solidariedade. Diante disto, o artigo objetiva interpretar a ação da Teologia Prática, a partir da prática da justiça social e dos direitos.

¹ Pós-Doutora em Educação e Religião. Doutora em Teologia. Mestre em Educação. Professora do Programa de Mestrado Profissional em Teologia das Faculdades Batista do Paraná. Coordenadora do Grupo de Pesquisa *Perquirere: Práxis Educativa na Formação e no Ensino Bíblico*. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa *Intepretação, Atualização e Transmissão dos Ensinos Bíblicos*. Pesquisadora do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Laboratório Currículo e Formação de Professores.- LAPPUC.
E-mail: gleyds65@gmail.com

Na tentativa de explicitar o campo de ação da Teologia Prática é preciso ressaltar o papel atribuído à(ao) teóloga/o, no que diz respeito ao seu envolvimento com as questões pertinentes à justiça e à defesa dos direitos humanos, visto que a partir delas é possível comunicar a mensagem de um evangelho que vivifica e transforma vidas e situações. Afinal, a ênfase do evangelho é a redenção daquele que crê na sua mensagem: Cristo.

A Teologia Prática afirma-se, ainda, como uma proposta de ação humanizadora e por isso enfrenta os desafios da sociedade a partir de uma perspectiva restaurativa, visto que sua imersão não assume caráter provocativo, mas educativo. O agir educativo presente no contexto da Teologia Prática possibilita apresentar diversas estratégias de ação fundamentadas na perspectiva do Reino, que se revelam na visão da graça e da esperança de uma nova mentalidade em Cristo. Assim, não há como pensar a prática distanciada da visão do Reino e do contexto formativo do ser humano.

A pergunta norteadora deste artigo parte da seguinte inquietação: será que a justiça social e os direitos humanos podem de fato serem efetivados no contexto da Teologia Prática? Se sim, quais os caminhos a serem trilhados? E ainda, que lacunas ou impossibilidades podem ser identificadas neste processo?

Na intenção de responder a tais questionamentos, o caminho teórico-metodológico adotado será o da análise do discurso, uma vez que por seu intermédio é possível compreender os ditos, os não ditos e os silêncios que se apresentam no âmbito discursivo e argumentativo dos teóricos pesquisados. Espera-se contribuir com o campo de investigação, à medida que novas ideias ou reflexões poderão ser geradas e quem sabe até questionadas por novos estudos a serem desenvolvidos sobre esta desafiante temática.

1 Justiça Social E Visão De Reino

A palavra justiça pode trazer diferentes conceitos sobre sua atuação no contexto da sociedade, muito embora seja necessário demarcar que neste artigo, o sentido atribuído a ela é o de equidade, ou seja, de uma ação equilibrada em que homens e mulheres são vistos como imagem e semelhança do Criador; e por isso torna-se incoerente fazer distinção entre os mesmos, seja em função de cor, gênero, etnia, cultura e ou religião. Nesse sentido,

[...] a igualdade dos seres humanos não é uma característica empírica nem um esforço humano, mas relacional. Homens e mulheres foram criados para serem amados. Ao amá-los incondicionalmente Deus lhes concede um valor infinito e, por isso, igual. A *imago Dei* se manifesta em relações de amor, solidariedade e igualdade. (RAMACHANDRA, 2006, p. 29) [Tradução livre]

O âmbito da justiça social pressupõe a ideia de atribuir uma justa medida diante das situações-problema. Nessa medida está contido a ilustração de uma balança, pois nela se busca a equidade que visa a transformação da sociedade. É claro que esse objetivo não é simples, visto que irá se defrontar com forças de poder que se encontram instaladas na realidade social, porém torna-se tarefa do/a teólogo/a atuar na perspectiva do Reino de anúncio-denúncia, visando assegurar o direito ao ser humano.

No entendimento de Shedd (2013, p. 16), “A única esperança da humanidade é o arrependimento, a regeneração e a restauração à sua responsabilidade bíblica diante de Deus e ao amor pelo próximo”. A sua perspectiva é completa, visto que não apenas apela para o senso de justiça a ser praticado pelo ser humano, mas como ele agirá em prol da humanidade, uma vez que não se extingue com a consciência do erro, mas se efetiva com a ideia do “que se fez novo novamente”. Isso repercute diretamente na missão de cada ser humano que, enquanto imagem e semelhança, se reconhece na relação com Deus e com o próximo.

Sandel (2016, p. 321) ao discutir sobre o tema da justiça, apresenta três abordagens. A primeira tem natureza utilitarista e informa que a finalidade da justiça é a busca da felicidade. A segunda enfatiza a liberdade de escolha do ser humano sem se importar com as consequências dessa escolha, portanto traz uma perspectiva libertária. Por fim, a terceira ressalta que a finalidade da justiça é o cultivo da virtude e a preocupação com o bem comum. Observa-se que diante das três abordagens é a terceira que mais se aproxima da visão de justiça defendida por Shedd (2013), contida em uma perspectiva cristã e bíblica.

A prática da justiça pode ser considerada um meio portador de significados que são produzidos no contexto social. Quando esses significados estão integrados à mensagem do Reino o que se tem em vista é o bem comum. Afinal, a mensagem do Reino significa a prática da justiça, à medida que reitera que “o Deus da redenção é também o criador e juiz de toda a humanidade que deseja a justiça e a reconciliação para todos” (PADILLA, 2014, p. 220). Assim, a missão atribuída à Igreja é ser uma presença visível do Reino a partir de seus atos e atitudes.

Ao associar a ideia de justiça com a visão do Reino é possível considerar que ambas têm um propósito similar: sua presença e ação afetam a realidade da vida humana. Isso indica que a não correspondência entre elas pode ocasionar a injustiça, a desigualdade e o desamor. Afinal, a justiça revela a presença da verdadeira moralidade que se encontra em Deus. Assim, é possível deduzir que “A justiça é necessária para alcançarmos a boa moralidade e uma boa visão ética é necessária para se definir justiça” (SAWER, 2006, p. 84). E ainda:

[...] os cristãos e cristãs são desafiados a assumirem um compromisso com as promessas escatológicas. [...] o Deus da tradição judaico-cristã faz um convite à humanidade no sentido de recuperar a capacidade de sonhar com um mundo mais justo e humano recusando todos os modelos alienantes e artificiais da vida. (CASTRO, 2006, p. 24-25)

A partir da prática da justiça é possível materializar os princípios éticos e morais que visam o bem-comum e trazem a paz entre os seres humanos. Isso indica que o ato de salvar direitos pode ser concebido como uma prática de justiça, que se concretiza no interior das relações humanas. Isso revela que “quando o bem comum não se torna um valor a ser perseguido, a consequência gerada é o individualismo desenfreado, o egoísmo, a atitude hedonista e a desumanização do ser humano”. (DOMINGUES, DOMINGUES, 2018, p. 45)

A tentativa que se segue é demonstrar a correlação da Teologia Prática, a partir da aproximação entre justiça e direitos humanos, reconhecendo suas limitações, mas também suas possibilidades, visto que não há como distanciar a Teologia Prática da realidade social, antes ela se firma como portadora de voz profética que anuncia a mensagem do Reino como prenúncio da esperança e da transformação de vidas.

2 Justiça e os Direitos Humanos

A justiça apela para o exercício da ética e da moralidade, sendo ela indispensável em assegurar e aplicar os princípios que fundamentam os direitos humanos, tais como: igualdade, liberdade, inviolabilidade, segurança, propriedade, dentre outros. Nesse sentido, pode-se dizer que os direitos humanos visam resguardar o respeito e a dignidade do ser humano. Assim, infere-se que os direitos humanos giram em torno do ser humano e nele são materializados.

A centralidade da pessoa humana, inconfundível protagonista da vida social, nos reenvia à sua dignidade que requer ser respeitada em qualquer circunstância, pois é dotada de um valor incomparável, inviolável, sendo por isso inalienável. (AGOSTINI, 2012, p. 11)

A finalidade atribuída aos direitos humanos é o bem-comum e por isso ultrapassa a esfera do individual, ao mesmo tempo que não a nega, pois é ele “chamado a exercer um papel, diante de si e da sociedade, sendo sujeito de direitos, figurando com ator e tendo um lugar na sociedade humana”. (AGOSTINI, 2012, p. 15). O ser humano é protagonista da ação, ao mesmo tempo em que atua como destinatária da mesma. Pode-se afirmar que:

Ninguém está isento de colaborar, de acordo com as suas possibilidades para a busca e a promoção do bem comum e para implantação da ética e dos valores sociais. É preciso denunciar circunstâncias que estão em contraste com a dignidade da pessoa humana, afirmando assim o valor de cada pessoa. (MARCILIO, 2012, p. 73)

Interessante que a finalidade dos direitos humanos se aproxima do sentido de justiça, aqui, defendido, como também da perspectiva cristã bíblica encontrada na mensagem do Reino, o que já pode oferecer indicadores sobre a missão a ser incorporada por intermédio da Teologia Prática.

A Teologia Prática busca em suas ações defender não apenas os direitos, mas lutar pelo princípio da dignidade humana, uma vez que reconhece o valor do ser humano, enquanto imagem e semelhança do Criador. A partir do princípio da dignidade humana é que se pode contemplar a materialização dos direitos humanos. Compreende-se, então, “que não há como pensar na pessoa humana distanciada da sua dignidade”. (DOMINGUES, DOMINGUES, 2018, p. 34)

Em termos práticos é preciso reconhecer que a proposta teológica de natureza prática não pode perder de vista o princípio da dignidade humana na maneira como irá desenvolver suas ações sejam de caráter formativo, educativo, social e ou espiritual. A dignidade humana é o eixo que move sua finalidade e missão.

Dessa forma, o desafio a ser enfrentado pela Teologia Prática é o de propor alternativas afirmativas do princípio da dignidade humana, fundamentadas no conceito de imagem e semelhança. É por esse motivo que Guimarães e Guimarães (2012, p. 170) alertam para a responsabilidade da Igreja no cumprimento da sua missão, por isso ponderam que:

[...] a Igreja tem como meta, melhorar o ser humano, torna-lo mais digno de sua própria existência, lembrando-o de seu importante papel que deverá ser desempenhado neste mundo, acolhendo e tratando com caridade seu irmão, buscando uma vida espiritual mais elevada, e não simplesmente a satisfação dos anseios materiais.

Assim, pode-se dizer que a Teologia Prática a partir da instrumentalidade da Igreja, assume uma missão de natureza valorativa, à medida que busca defender e fazer cumprir o princípio da dignidade humana por meio da prática do amor e da solidariedade entre os seres humanos.

Tal jornada épica na Terra, se dá através da meditação, da contemplação e principalmente da ação, da ação positiva transformadora do mundo, num mundo melhor, não para o próprio agente apenas, mas para os seus irmãos. (GUIMARÃES; GUIMARÃES, 2012, p. 171.

É nesse sentido, portanto, que a Teologia Prática se situa na brecha entre o querer e o fazer, apresentando possibilidades de ação, pois parte do princípio da igualdade entre homens e mulheres. Ela consiste na presença de uma prática refletida, por isso que sua ação é intencional, política, cidadã e ética, visto que, enquanto inserida na realidade social, procura

encontrar respostas para os dilemas vividos pelo ser humano. Pode-se dizer que a Teologia Prática se apresenta como uma proposta de ação humanizadora e por isso enfrenta os desafios da sociedade a partir de uma perspectiva restaurativa, visto que sua imersão não assume caráter provocativo, mas educativo.

Conclusão

A intenção do artigo, por sua natureza reflexiva e não conclusiva, objetivou pensar em possibilidades diante da inserção e da ação da Teologia Prática na realidade social, assumindo o viés da justiça social e dos direitos humanos. É claro que o viés apontado precisa ser observado a partir do princípio da dignidade humana, sendo ele o núcleo de sua missão e responsabilidade. Ainda sobre a problemática apresentada: será que a justiça social e os direitos humanos podem de fato serem efetivados no contexto da Teologia Prática, é possível afirmar que são pontos de partida a serem considerados, visto que não há como promover bem comum distanciado da justiça e dos direitos humanos.

O bem comum torna-se o divisor de águas no processo de concretização de uma proposta humanitária a ser desenvolvida pela Teologia Prática, visto que ela não se restringe a uma prática assistencialista, mas restaurativa e valorativa da sociedade e do ser humano, pois o seu ponto de partida centra-se na perspectiva de que todo ser humano é imagem e semelhança do Criador. Isso indica que a prática a ser efetivada pela Teologia Prática, acredita na capacidade do ser humano, cuja finalidade é buscar a sua dignidade e a boa convivência entre homens e mulheres. Utópico? Pode até ser, mas se não existir um pouco de idealização, como pensar em transformação?

Uma coisa é certa, os caminhos e as práticas da Teologia Prática a serem trilhados, ainda, precisam ser melhor configurados, ou seja, desenhados, visto que sua missão não se concretiza apenas com intenções, mas a partir de propostas efetivas de trabalho humanitário e que podem estar circunscritos no âmbito social, político, espiritual, cultural e econômico. E isso requer criatividade e aproximação da comunidade em que esta proposta se materializará, por isso que um *locus* de mediação da Teologia Prática pode ser a Igreja.

Com relação às lacunas é preciso destacar aquelas que se inserem na esfera política, religiosa, econômica, ideológica e cultural, visto que nem sempre essas esferas caminham lado a lado, no sentido de promover a complementariedade. Muitas vezes, elas se repelem por conta dos posicionamentos defendidos, porém isso não pode se constituir em uma barreira, pois o que se deseja é a promoção do bem comum. Para que isso se concretize é necessário aliar forças promotoras da justiça social e da defesa dos direitos humanos.

Referência

AGOSTINI, N. Afirmação cristã da dignidade humana. In: SANTOS, I; POZZOLI, L. **Direitos Humanos e fundamentais e doutrina social**. Birigui, SP: Boreal Editora, 2012.

CASTRO, C.P. de. Por uma pedagogia para a justiça: a interação ente memória, caminho e esperança. In: BRASIL, A. (Org.). **Educação e Justiça na América Latina: uma abordagem cristã**. SP: ABU, 2006.

DOMINGUES, G.S; DOMINGUES, A.C.S. Direito Fundamental da Educação: uma leitura a partir do princípio da dignidade humana. In: CANDIOTTO, J. de F. S;

GUIMARÃES, A. M. da C.; GUIMARÃES, A. S. O papel da Igreja na sociedade, colaborando com o estado laico. In: SANTOS, I; POZZOLI, L. **Direitos Humanos e fundamentais e doutrina social**. Birigui, SP: Boreal Editora, 2012.

MARCILIO, M. L. Fundamentos Éticos dos Direitos Humanos. In: SANTOS, I; POZZOLI, L. **Direitos Humanos e fundamentais e doutrina social**. Birigui, SP: Boreal Editora, 2012.

PADILLA, C. R. **Missão Integral: o reino de Deus e a Igreja**. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2014.

RAMACHANDRA, V. Sobre la igualdad: perspectivas teológico-bíblicas. In: BRASIL, A. (Org.). **Educação e Justiça na América Latina: uma abordagem cristã**. SP: ABU, 2006.

SANDEL, M. J. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. RJ: Civilização Brasileira, 2016.

Capitalismo: Violência-mito-exploração. Desafios para o cristão contemporâneo.

Elton Luis Sbardella¹

RESUMO

O presente artigo desenvolve uma breve reflexão entrelaçando os temas: Capitalismo, Violência, Mito e Exploração. O sistema de produção Capitalista envolve o homem e a mulher para que entreguem as forças de trabalho, impondo o aceite dos métodos de exploração, que interferem no sentido mais fundamental do trabalho: a relação que o ser humano estabelece com a natureza e a partir dela produz bens, serviços e sentido para a própria existência. Existe um processo de escamoteamento da realidade no discurso do atual sistema capitalista de produção analogamente ao que ocorria nas narrativas míticas das tribos primitivas. Nelas o apaziguamento dos conflitos sociais era feito pelos ritos sacrificiais com a violência sobre as vítimas escolhidas para imolação, justificando para isso o aplacamento da ira dos deuses e a canalização da violência coletiva, conforme René Girard apresenta no livro *A Violência e o Sagrado* ao tratar do desejo mimético (imitativo). O próprio sistema capitalista é mimético na busca desenfreada pelo lucro, investindo violentamente na tomada de posse do resultado da produção e alienando os trabalhadores, os possuidores da força de trabalho. Neste contexto se insere a fé e a missão cristã em denunciar essa forma de violência e superar os discursos legitimadores da violência econômica partindo da própria Escritura Sagrada que é defensora das vítimas injustiçadas e que desautoriza a violência obscurecida por qualquer forma de narrativa (mítica ou não), conforme Girard.

Palavras-Chave: Violência. Mito. Economia. Desejo mimético. Fé Cristã.

Introdução

O presente artigo tem por objetivo apresentar a ideia de uma violência *mitoeconômica* utilizando a perspectiva de René Girard (1923-2015) e refletir sobre a urgência do testemunho cristão. A busca pelo significado do que é a violência no século XXI faz perceber a imposição de um entendimento sobre a mesma aos moldes das narrativas míticas dos mecanismos geradores de violência. Atualmente a natureza, as populações empobrecidas e as soberanias nacionais estão ameaçadas pela exploração econômica, por um discurso enganoso de aceitação do espólio, justificando que assim funcionam as relações humanas sob o controle do capital: submissão e exploração. Para afirmação desse discurso é necessário da parte do atual sistema capitalista convencer as pessoas em deixar-se violentar, com mecanismos que fazem remeter as formas presentes nas narrativas míticas da história da humanidade,

¹ Mestre em Teologia pela PUCPR. Professor do Centro Universitário Internacional UNINTER. Bolsista Capes. Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: elltonsbardella@gmail.com.

as quais demonstram um esforço em dar razões aceitáveis as formas de violência e, a mesma ser e aceita pelo violentado.

1. Violência

Vivemos mais uma violenta fase do sistema capitalista: para poucos lucrarem a destruição de soberanias e direitos sociais tornou-se um pré-requisito, uma exigência, quem puder violentar mais, padecerá menos, sob uma desconstrução do senso de humanismo.² Há uma ebulição de neofascismos, discursos de ódio e descaracterização dos direitos de sobrevivência. Verificamos uma polarização das posturas face a imigração dos povos asiáticos, africanos e latinos para a Europa influenciando as decisões políticas e as eleições presidenciais como na Inglaterra e na França em 2016 e 2017, uma demonstração de autoritarismo com discurso liberal.³ As classes dominantes na América Latina, apadrinhadas pelos EUA atacam os trabalhadores em suas conquistas, derrubando governos que amenizaram as desigualdades sociais. Grupos econômicos tomam o controle dos Estados.

No Brasil desmonta-se a Constituição dia após dia, com ajuda dos meios de comunicações tradicionais (Televisão e Jornais privados) induzindo a relativização dos direitos conquistados para o trabalhador, justificando salvar a economia e o emprego com uma falácia denunciada pelas mídias alternativas (via internet). Há um ambiente social de coações - fala-se em modernização trabalhista para dissociar direito e trabalho - os representantes políticos eleitos em 2014 servem aos grupos econômicos no intuito de amordaçar a massa trabalhadora.

O atual ocupante da presidência da república no Brasil é inepto e empossado por um golpe parlamentar; denunciado por corrupção insiste em “modernizar” o país atrelando a economia aos interesses dos rentistas estrangeiros, violou as leis da educação formal, dos direitos trabalhistas e da previdência social sob o projeto econômico neoliberal. Ele e sua equipe dissimulam a crueldade da violência de Mercado, valem-se da *pós-verdade*.⁴

Há um processo de violência econômica mundial baseado em um *desejo* de posse do bem comum construindo narrativas dos fatos de forma obscura para fundamentar o ataque a dignidade das pessoas.

2 “Outro longo e mortal jogo começou. O principal choque da primeira metade do século XXI não será entre religiões ou civilizações. Será entre a democracia liberal e o capitalismo neoliberal, entre o governo das finanças e o governo do povo, entre o humanismo e o nihilismo”, escreve Achille Mbembe. E faz um alerta: “A crescente bifurcação entre a democracia e o capital é a nova ameaça para a civilização”. (MBEMBE, 2016).

3 A Faixa de Gaza, por exemplo, continua controlada e oprimida pelas autoridades israelenses, a perseguição e morte de negros, principalmente nos EUA segue intensa. Os conflitos sociais estão trazendo à tona os preconceitos políticos, econômicos, sociais, raciais, religiosos e sexuais de forma patológica.

4 Na definição britânica, “pós-verdade” é um adjetivo “que se relaciona ou denota circunstâncias nas quais fatos objetivos têm menos influência em moldar a opinião pública do que apelos à emoção e a crenças pessoais”. Não seria então, exatamente, o culto à mentira, mas a indiferença com a verdade dos fatos. Eles podem ou não existir, e ocorrer ou não da forma divulgada, que tanto faz para os indivíduos. Não afetam os seus julgamentos e preferências consolidados (PRIOLLI, 2015).

2. Desejo mimético, mito e capitalismo

Para René Girard, o *desejo mimético* é a teoria sobre a forma como aprendemos a direcionar os nossos desejos. Segundo essa teoria, o *lócus* de nosso desejo é o outro, ou aquilo que o outro possui e o desejo mimético nasce, quando desejamos imitando o desejo alheio, nosso desejo portanto não é autônomo.⁵

Segundo Girard, o desejo mimético mal direcionado gera violência.⁶ O autor desenvolve o tema na sua obra *A Violência e o Sagrado* (1972), para ele os grupos primitivos desenvolveram mecanismos sacrificiais onde uma vítima é escolhida para ser sacrificada a fim de apaziguar os ânimos de um grupo (substituição). A marca essencial da eleição de uma vítima é a culpabilização: aquela que será sacrificada precisa ser responsabilizada pelo “mal” presente no grupo e pagar por esse crime, os mitos nas sociedades primitivas tinham por função legitimar a violência. Na atualidade os discursos econômicos também utilizam de uma estrutura mítica, enquanto uma narrativa de convencimento, para legitimar as exigências “sacrificiais” do sistema capitalista.⁷ Neste contexto o indivíduo é capaz de mostrar-se “integrado” ao sistema capitalista se produzir conforme exige o discurso do Capital e para isso o trabalhador deve se submeter ao modo como opera as atuais relações de produção, “negociando” segundo as regras dos capitalistas sua força de trabalho.⁸

A produção se transforma em lucro, mas para isso o capitalismo quer a força de trabalho das pessoas a fim de que exista a produção de bens. Por sua vez, o indivíduo precisa ganhar algo para poder consumir. É uma relação de caráter mimético dos dois lados, mas principalmente das forças do capital, que desejam aquilo que não têm: a *força de trabalho*, para os meios de produção funcionarem. Essa força dos trabalhadores, precisa parecer valer pouco, precisa ser ideologicamente enfraquecida no tocante a consciência do trabalhador, para ser apropriada a baixíssimo custo. A força que permite a produção precisa estar sob controle, o discurso legitimador da exploração desempenha essa função, por meio de ritos

5 Afirmar que desejamos sem influência de nada e de ninguém segundo Girard é uma “mentira romântica”: que nosso desejo não se baseia no outro, que as pessoas desejam de forma autônoma, ou seja, que as nossas vontades e projetos pessoais estariam assentados única e exclusivamente em nós mesmos, que nossos desejos são originais, não imitamos, nem queremos o que os outros querem. Girard trata esse tema na obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961/2009).

6 Importante ressaltar que o desejo mimético não é somente lugar de conflito. É por ele que nós nos desenvolvemos, desenvolvemos nossa linguagem, criamos e estabelecemos a cultura. Para Girard a *Mimésis* do desejo é uma condição para a existência das relações humanas. No presente artigo destacamos que o errôneo direcionamento do desejo mimético é causa de violência.

7 Exemplos: quem se submete ao modelo de produção capitalista e ao estilo de consumo divulgado pelas propagandas está inserido na “realidade perfeita de um mundo feliz”, torna-se capaz de alcançar qualquer coisa, para isto basta ter dinheiro, se não o possui obtenha-o trabalhando nos moldes capitalistas, acumule dinheiro. Contudo, rejeitar o viés acumulativo torna o indivíduo inimigo dessa pretensa capacidade de consumir, de querer e poder adquirir. Para alinhar e aplicar essa narrativa na ação do homem e da mulher atualmente percebe-se a ênfase na subjetivação das relações de trabalho: prender emocionalmente as pessoas às suas funções, relegando sempre a elas a responsabilidade em estar bem consigo mesma no intuito de desempenhar bem suas funções (independente do que ocorre com a pessoa), com uso de estratégias como exigir *resiliência* em caráter antecipatório, o trabalhador ideal é aquela que além de não se importar com a sobrecarga de trabalho, com os constrangimentos, com a relativização dos direitos trabalhistas, ainda se mantém em estado “original” de disposição ao trabalho acima de qualquer coisa que lhe aconteça.

8 Aceitando o discurso de que são os meios de produção unicamente por meio de seus proprietários que lhe propiciam tal oportunidade de produzir e integrar-se ao “mundo”.

legitimadores: o estilo de consumo e as formas de mercantilização das relações de trabalho.⁹

Estamos sob a voracidade do capital sobre as pessoas, a natureza e as culturas, exigindo a subserviência do trabalhador. Por isso não há mais lugar para direitos de seguridade do trabalhador, os discursos de defesa da regulamentação específica das relações de trabalho não são bem vindos, mitologiza-se (em sentido girardiano) de que trabalhar corretamente é aceitar as novas subcondições (de supressão de direitos), para salvar a economia de um país por exemplo. Os limites e critérios estão se tornando também mercadoria: podem ser negociados. Cosmetiza-se o discurso neoliberal para este ser aceito. Estamos em um choque mundial entre as conquistas democráticas e o capitalismo conforme destaca Mbenbe (2017)¹⁰.

Contudo os princípios da Carta dos Direitos Humanos e as leis constitucionais referentes ao trabalho não podem ser negociados. Muitas nações retrocederam nos direitos humanos, na educação, nos direitos do trabalho e da previdência social, estão na lógica do mercado financeiro, mas não se modernizando, pelo contrário, alimentam a monstruosidade exploratória do capital que mais uma vez consome as pessoas, o planeta, e agride as conquistas democráticas.

Um dos fatores mais evidentes do processo de mitologização da violência é no uso da informação: grupos divulgadores das notícias do dia a dia que viabilizam a reflexão crítica, em oposto aos conglomerados midiáticos empenhados - como nas narrativas míticas - em obscurecer a horda violenta que recai sobre cada indivíduo, para que este não reconheça a violência e as injustiças, deixando de apontar para aquilo que novamente o mercado financeiro exige: o lucro sem qualquer limite. O sistema capitalista está a demonstrar novamente suas entranhas violentas, ele é desordenado, ansioso pela produção, não controla seus desejos.

O capital financeiro é um irracional desejo mimético, que não reconhece as implicações da compulsão pelo lucro, ele quer o que é do outro, não só do indivíduo singularmente, mas do ser humano como tal (sua força de trabalho, sua razão e sua subserviência), quer o cosmos, a natureza, e o quer para si somente, sem nenhum tipo de partilha. Ignora o fato da pertença planetária: a Terra para ser de alguém precisa ser de todos, para que todos a mantenham, a cuidem, a entendam, a desejem sadiamente. Essa incontrolável ânsia de possuir é uma das formas do desejo mimético que gera violência. Na Sagrada Escritura ela (a violência) é interpretada de forma peculiar por René Girard.

3. Fé Cristã, desejo e Violência

⁹ Isso quer mostrar que não há trabalho fora do sistema capitalista pretensamente. É preciso mostrar ao trabalhador que depende dele se dar bem ou não na linha de produção, ou ainda que se um indivíduo singularmente se opõe a forma de exploração da mão de obra, outros querem estar no lugar dele.

¹⁰ Achille Mbembe (1957, Camarões francês) é historiador, pensador pós-colonial e cientista político; estudou na França na década de 1980 e depois ensinou na África (África do Sul, Senegal) e Estados Unidos. Atualmente, ensina no *Wits Institute for Social and Economic Research* (Universidade de Witwatersrand, África do Sul).

A Sagrada Escritura denuncia a violência, suas palavras jogam luzes sobre ela, diferente dos mitos estruturados em função de escamotear e camuflar a violência, para dar razões ao sacrífico de uma vítima e apaziguar os ânimos violentos e a vingança do grupo. A Bíblia é um escrito religioso diferente no tocante a violência (GIRARD, 2012).

Os textos bíblicos também são marcados pelo ciclo mimético da violência (crise, eleição da vítima, imolação-sacralização), mas diferentes na descrição dos fatos e do destino da vítima, bem como na ação de Deus em relação a ela. Para Girard (2012), um exemplo é a saga de José do Egito (Gênesis 37 a 50) humilhado e vendido pela inveja dos irmãos, é castigado por eles, mas não morto. Escravo, José é acusado de adultério e preso, mas ganha estima dos colegas na prisão e chega administrador do Egito, age ressentido quando reencontra os irmãos, mas não derrama sangue.

Em Gênesis 22 o Sacrifício de Isaac recorda a permanência da cultura dos sacrifícios humanos mesmo dentro do povo escolhido por Deus. Esse episódio bíblico é o exemplar do assassinato que está na base das culturas, o *assassinato fundador* que origina as culturas e sociedades, e os ritos sacrificiais o repetem. Esse tema é desenvolvido por Girard na obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978/2008). A marca da violência desencadeada pelo desejo mimético é controlada pelo decálogo (Êxodo 17), do sexto mandamento em diante há uma lista de proibições de ações e o décimo mandamento proíbe um desejo (cobiçar): Não cobiçarás os bens alheios, a mulher, a casa, os animais, etc. No Novo Testamento Jesus desautoriza o controle e exploração das autoridades religiosas e políticas que usavam o templo para oprimir. Na crucificação (Lucas 23) há a superação da violência através da denúncia da mesma em Jesus Cristo, o ciclo mimético da violência é quebrado na cruz.

3.1 A missão cristã no século XXI

Ser cristão é fazer parte dos redimidos por Jesus na cruz, é seguir Jesus Cristo que ensinou a amar, ser humilde e respeitar a todos, é ter a mesma atitude de Jesus profeta da Galileia que acolhia e não desprezava os pequeninos, excluídos, prostitutas e pecadores, falava do Reino de Deus que tinha muitas moradas, insistia em um Deus que habitava em cada um e não somente no templo, e que trata os seres humanos como filhos, age e sente como um Pai.

Nos evangelhos Jesus defende as pessoas, cura e retira os estigmas sociais e religiosos sobre os pecadores. Jesus, assim como o Deus de Israel, não chancela a violência, não é excludente, não oprime. Jesus manifesta preferência aos pequeninos e marginalizados (Mc 2, 13-17; Mt 9, 1-7; 11,19. 25-30) não se curvava à legitimação das violências sociais e religiosas de seu tempo, pregava e ensinava a paz fruto das justas relações de ser novo homem e nova

mulher.

Conclusão

A missão do cristão hoje é pensar e agir como Jesus, superar visões sacrificiais das relações humanas, ir além dos aspectos linguísticos e teológicos de mentalidade sacrificial, para Girard a fé cristã é a religião que se abre a superação da legitimação mitológica da violência.

Em Jesus se repete o mecanismo vitimário, que elege, acusa e imola a vítima; é a violência própria das culturas. A condenação à morte de Jesus contudo não traz o apaziguamento, os relatos da paixão mostram que a violência contra Jesus não é unânime: um grupo dos seus se insurge contra a crucificação e anuncia que foi erro, insuflado pelas autoridades, e declaram que Jesus vive, que ele ressuscitou, que Deus o fez retornar a vida, não foi vontade de Deus sua morte. A tarefa primordial dos cristãos é não se submeter e não se calar diante dos enganos e acusações que imolam vítimas diariamente.

O capitalismo é campo de missão do seguidor de Jesus, opondo-se à violência e a opressão. Diante tudo o que gera legitimações de violência a pessoa de fé precisa ser um missionário da justiça, da paz e da misericórdia. O despertar monstruoso de uma era de produção sem moral e ética é o sinal do choque entre o ser humano e a manipulação insana da natureza, onde reside o pecado original: não conviver com a beleza do paraíso, mas invadir e se apossar daquilo que não pode ser invadido, que deve ser respeitado (a natureza, as pessoas, etc.)

Nos evangelhos Jesus defende os pobres e excluídos, que são vítimas da estrutura social; nisso a fé cristã tem sua base: preocupar-se com as vítimas e injustiçados da história, ir além de uma solução apenas escatológica. A consciência cristã é a que não assimilou a legitimação da violência e a ilusão de submeter a vida aos mandamentos do capital. O cristão é aquele que deve recusar a apropriação do resultado do trabalho por alguns sobre muitos. O cristão trabalha e produz, mas não para a prática de qualquer tipo de violência, mas sim para colaborar com a Criação e nela celebrar seu Criador.

Referências

GIRARD, René. **Violência e o sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual de São Paulo, 1990.

GIRARD, René. **Mentira romântica e verdade romanesca**. Trad. Lilia Ledon da Silva. São

Paulo: É realizações, 2009.

GIRARD, René. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

MEBEMBE, A. A era do humanismo está terminando. Entrevista ao Jornal de todos os dias. Disponível em: <http://jornalggn.com.br/noticia/a-era-do-humanismo-esta-terminando-por-achille-mbembe>, acesso em: 24/07/2017.

PRIOLLI, G. A Era da Pós-Verdade. Revista Carta Capital, número 933 (publicada em 13/01/2017). Disponível: <https://www.cartacapital.com.br/revista/933/a-era-da-pos-verdade> Acesso em: 24/07/2017

Educação para a interioridade em Edith Stein.

Clélia Peretti¹

Francisco Santos Lima²

Vera Fátima Dullius³

RESUMO

O presente artigo nasce das discussões embrionárias do Grupo de Pesquisa em Teologia e Educação da Pontifícia Universidade do Paraná, na linha de pesquisa Teologia e Sociedade, que assume como um dos campos investigativos a educação para a interioridade em diferentes contextos. Visa através da pesquisa de natureza bibliográfica qualitativa com abordagem fenomenológica refletir sobre a educação do ser humano para a interioridade a partir dos escritos da filósofa Edith Stein (1891-1942) como resposta aos desafios da educação do ser humano nos tempos atuais marcados pela revolução científico-tecnológica. Em seus escritos, Edith Stein, nos ajuda apreender os elementos essenciais para a formação da pessoa na sua inteireza. O ser humano é concebido como um ente com dimensões indissociáveis de interioridade e exterioridade, as expressões éticas, estéticas da intersubjetividade humana são manifestas pela exterioridade e revelam a essência da interioridade. A busca do conhecimento, da verdade das coisas acontece na interioridade, que é o caminho para o exercício da liberdade e da decisão. A liberdade, o exercício do livre arbítrio, são frutos do desenvolvimento da sua maturidade humana e de fé. A interioridade é um espaço subjetivo, onde encontra-se a essência do ser pessoa, revela a verdade do ser humano a si-mesmo e as ressonâncias de relação com o outro atingem a comunidade de si-mesmo ao outro tal como o ser-em-si-mesmo é em sua essência. A interioridade do ser humano é o lugar sagrado do encontro empático. O caminho da interioridade é o processo de autoconhecimento, que de forma simultânea, intrínseca, implica na relação empática do saber da presença do outro no seu caminho, intercambiando sentidos pessoais que operam em encontrar sinergias, confluências, reciprocidades, permitindo o conviver em harmonia. A formação da consciência a uma abertura para o outro como parte condicionante para a plenitude e condição para a ipseidade qualitativa. Cada individualidade carrega potencialidades por desenvolver as suas capacidades em “tons”, “intensidades”, diferentes, da mesma forma como manifesta as suas limitações e fragilidades. São vários caminhos possíveis, para a educação para a interioridade: disposição interior para a escuta, a contemplação do outro e o silêncio nas relações. Assim, educar para a interioridade exige compreender que o processo de descoberta do eu essencial, profundo, verdadeiro, exige metodologia adequada para cada faixa etária e contexto cultural. A educação para a interioridade percorre um processo de maturação no compromisso com a vivência de valores que demandam práticas de verdade, bondade, ética, liberdade, beleza, alegria, solidariedade e outros valores que dignificam o ser humano e suas relações comunitárias.

Palavras-chave: Edith Stein. Pessoa. Interioridade. Educação.

1 Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo-RS e PhD pelo Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche e Pontificia Università Lateranense - Roma. Professora do Programa de Mestrado e Doutorado da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PPGT – PUCPR. Email: clelia.peretti@pucpr.br

2 Mestrando na Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Programa de Pós-Graduação em Teologia. Possui graduação em Filosofia e Teologia. Atualmente é padre e formador - Congregação Missionária do Santíssimo Redentor. Email: francisco1973santoslima@hotmail.com

3 Doutoranda na Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Programa de Pós-Graduação em Teologia. Mestre em Educação. Graduada em Pedagogia e Administração. Coordenadora do Núcleo de Educação a Distância e docente da FAE Centro Universitário. Email: vera.dullius@fae.edu

Introdução

O contexto atual é complexo, ambíguo, multifacetado, permeado por diferentes cosmovisões de mundo, ser humano, culturas e espiritualidades. Um mundo globalizado que vivencia a quarta revolução centrada na gestão do conhecimento, das tecnologias aplicadas, das redes, da inteligência artificial e das relações virtuais. É a partir do paradigma da complexidade que emerge o desafio de pensar a educação do ser humano para a interioridade.

A chave de leitura escolhida para elucidar o processo de educação para a interioridade é o caminho fenomenológico que nasce das pesquisas desenvolvidas por Husserl (1859-1938) e singularizado por Edith Stein (1891-1942) nos seus estudos antropológicos e filosóficos, pensando o ser humano em sua inteireza: corpo, ser vivente, espírito e alma.

Os fundamentos steinianos da antropologia filosófica cristã apresentam o ser humano com uma estrutura multidimensional e rompem com os modelos centrados na natureza racional, objetiva, exclusivamente imanente, com raízes nas ciências da natureza. Husserl desencadeia um movimento de fundamentação das “ciências do espírito” como uma nova abordagem em defesa de uma ciência que vai além da natureza, da experimentação, da comprovação objetiva.

O processo de desenvolvimento da identidade-alteridade do ser humano são essenciais no caminho para a interioridade. Constituem-se nas relações de empatia que implicam um processo de abertura incondicional à chegada do outro a mim na sua inteireza. A perspectiva antropológico-filosófica de Edith Stein está entrelaçada com a dimensão ontológico-teológica, uma vez que a visão multidimensional do ser humano tem como essência uma força de desenvolvimento que a configura e a impulsiona para a relação intersubjetiva. Essa força propulsora é orientada para um fim (*telos*), um sentido do devir, do fazer-se no transcender a si na relação consigo mesmo, com o outro, com a comunidade e com a dimensão do sagrado.

1. Objetivos da Investigação

O presente artigo nasce das discussões embrionárias do Grupo de Pesquisa em *Teologia e Educação* da Pontifícia Universidade do Paraná, na área de Teologia, na linha de pesquisa *Teologia e Sociedade*, que assume como um dos campos investigativos a educação para a interioridade em diferentes contextos. Não há pretensão aqui de apresentar o estado da arte dos estudos sobre interioridade, mas apontar o contexto contemporâneo que faz emergir a necessidade do retorno à interioridade, partindo de uma inspiração inicial da vida-obra em Edith Stein.

2. Metodologia

A pesquisa sobre a educação para a interioridade utiliza-se da fenomenologia como abordagem metodológica porque esta possibilita a manifestação e a percepção dos movimentos do eu profundo em seu desenvolvimento e expressão de forma individual e coletiva. Entende-se que tal abordagem apresenta uma coerência intrínseca com a natureza do objeto pesquisado. A fenomenologia, como escola filosófica, tem como princípio “ir ao encontro das coisas mesmas”, não partir de ideias preconcebidas, já feitas” (ALES BELLO, 2004, p. 73).

O olhar fenomenológico perpassa todos os passos, inclusive na pesquisa exploratória para buscar na literatura a descrição de projetos que nascem das organizações que priorizam a educação para a interioridade como parte dos processos formativos.

3. Referencial teórico

O referencial teórico steiniano promove a compreensão do mundo vivido (presente e em potência de futuro). O conceito de interioridade em Edith Stein remete ao processo de busca, retorno à profundidade do eu-pessoal. O lugar da educação para a interioridade é uma resposta aos desafios da educação nos tempos atuais que demandam um repensar o processo de formação de forma integral.

A teoria da complexidade ilumina leituras do contexto contemporâneo, repensando a condição humana, conforme diz Morin: “a complexidade não é tudo, não é a totalidade do real, mas é o que melhor pode, ao mesmo tempo, se abrir ao inteligível e revelar o inexplicável” (2002, p. 266). Portanto, o paradigma da complexidade contribui para as análises interdisciplinares de uma sociedade global em constante mudança. Um dos temas que emergem do contexto contemporâneo na reflexão educacional é o caminho de busca da essência, da interioridade.

Nas pesquisas de Edith Stein o tema da interioridade emerge com ênfase quando trata do encontro de intersubjetividades, identidade e alteridade manifestas. A autora fala da experiência que ocorre na interioridade como processo de significação que implica em mobilizar a razão-vontade-decisão, a emoção e a espiritualidade, quando diz:

O homem é chamado a viver em seu íntimo e, conseqüentemente, a governar-se a si próprio, o que só é possível nesse ponto de apoio. Somente assim poderá decidir e assumir um lugar conveniente frente ao mundo (STEIN, 1959/2014, p. 134),

O ser humano é visto como um “ente” com dimensões indissociáveis de interioridade e exterioridade. As expressões éticas, estéticas da intersubjetividade humana são manifestas pela exterioridade e revelam a essência da interioridade.

Em Edith Stein, a busca do conhecimento, da verdade das coisas, acontece na interioridade, que é o caminho para o exercício da liberdade e da decisão, porque “só há uma coisa a fazer: tomar a decisão de acordo com o que a consciência individual consiga discernir como melhor” (STEIN, 2014, p. 138). A descoberta “do que é melhor” é por meio de um processo de discernimento que precisa ser educado, desenvolvido de forma pedagógica e andragógica.

A interioridade se apresenta como um espaço subjetivo, não espacial-temporal, onde encontra-se a essência do ser pessoa. Revela a verdade do ser humano a si-mesmo e as ressonâncias de relação com o outro. Na interioridade nada há de intimismo, de individualismo, de encerramento no próprio eu, mas torna-se portal de transparência, de doação ao outro tal como o “ser-em-si-mesmo” é em sua essência. A interioridade do ser humano é o lugar sagrado do encontro empático.

O caminho da interioridade é um processo de autoconhecimento que, de forma simultânea, implica na relação empática do saber da presença do outro no próprio caminho, intercambiando sentidos pessoais que operam em encontrar sinergias, confluências, reciprocidades, permitindo o conviver em harmonia.

O conhecimento de si em profundidade acontece a partir da relação com o outro, tendo como base a liberdade da pessoa ser o “si-mesma”. O autoconhecimento e a disposição de acolhida do outro são condições para o desenvolvimento do amor.

É por meio da empatia que o ser humano percorre o caminho do tornar-se pessoa, abarcando a possibilidade de vir a ser cada vez mais ele mesmo na sua abertura ao outro. Ao elaborar de forma consciente o que representa o outro para si, impõe-se o desafio de reconhecer a sua própria individualidade.

A empatia é a possibilidade de ir além do mundo das aparências, comungar na imanência o caminho à transcendência do que é dado pelo outro, ou seja, chegar à sua essência. O ser humano vivencia a possibilidade de elucidar as suas percepções a partir da ativação de suas disposições de ânimo e receber o outro na sua singularidade. Diz Edith Stein:

Pois, nos movimentos e nas disposições do ânimo, a alma toma consciência de seu próprio ser e daquilo que ela é e como é e assim ela reconhece também a importância do outro ser para si própria bem como a qualidade específica e o valor inerente das coisas fora dela, de outras pessoas e de objetos não pessoais (1999, p. 115).

A proposta educativa de Stein está sustentada na antropologia filosófica cristã, que entende que em todo processo educativo deverá ser incluído o desafio da reflexão sobre o sentido, sobre o *telos* do humano. Mafhoud em seu artigo sobre “Silêncio e interioridade pessoal em Edith Stein” (2017) faz uma escavação nas obras de Stein destacando os diversos sentidos do silêncio nas relações. Importante notar que a essência dos diferentes sentidos é a fecundidade dessa disposição interior para o encontro, para experiência de sentir-se na entrega plena de si:

[...] como uma alma sensível que vive no corpo, em todas as suas partes, é fertilizada por ela, age dando-lhe forma e preservando-a; como uma alma espiritual se eleva acima de si mesma, ela olha para o mundo colocado fora do seu ego - um mundo de coisas, pessoas, eventos -, entra em contato de forma inteligente com isso e é fertilizado por ela; como alma, no sentido mais adequado, no entanto, vive em si mesma, nela a pessoa está em casa (STEIN, 1988, p. 394)

Educar para a interioridade exige compreender que o processo de descoberta do eu essencial, profundo, verdadeiro, exige metodologia adequada para cada faixa etária e contexto cultural. A interioridade aqui analisada não significa ensimesmar-se, isolar-se, descolar-se da vida ativa, mas comprometer-se com o processo pessoal de crescimento integral como resposta comprometida aos desafios de engajamento na realidade, buscando compartilhar sempre o melhor de si em qualquer contexto.

As pesquisas mostram que as instituições educativas estão cada vez mais preocupadas com a dimensão da essência do ser humano, de seu caminho para o encontro de seu verdadeiro eu, de descobrir e desenvolver suas competências em todas as dimensões e para isso estão criando projetos de educação para interioridade, como os exemplos a seguir:

Quadro 1: Projetos de educação para interioridade

Nome do Projeto	Endereços eletrônicos
Projeto “Zugan-En Ti”	Disponível em: http://www.colegioveracruz.com/departamento-de-accion-tutorial-y-ensenanza-religiosa/zugan-proyecto-de-interioridad/ . Acesso em 5/05/2018. Disponível em: http://www.colegioveracruz.com/proyectos-de-innovacion-educativa/educacion-de-la-interioridad/ . Acesso em 5/05/2018.
Mandalas Humanas	Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=DvJL9-4z3yQ . Acesso em 5/05/2018.

Projeto “i”	Disponível em: http://www.zaragoza.colegiosclaretianas.org/wp-content/uploads/2016/09/Proyecto-de-Interioridad-2016.pdf Acesso em 5/05/2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tQQ3BVJBUjNs Acesso em 5/05/2018. Disponível em: http://www.ciamariaz.org/index.php/es/proyectos-de-innovacion/educacion-de-la-interioridad Acesso em 5/05/2018.
Projeto Quéreb	Disponível em: http://www.guadalajara.maristasiberica.es/ Acesso em 5/05/2018.
Projeto HARA	Disponível em: https://www.lasallecentrouniversitario.es/Simposio-Educacion-Interioridad/Paginas/programa.aspx Acesso em 5/05/2018.
Elena Andrés	Disponível em: https://sites.google.com/site/iridankab/proyecto-de-educacion-en-la-interioridad-aso-2138822 Acesso em 5/05/2018.
Mindfulness	Disponível em: https://wakeupschools.org/ Acesso em 5/05/2018.
Pedagogia da Interioridade	Disponível em: https://www.hijasdejesus.org/index.php?option=com_content&view=article&id=164:encontro-de-formacao-pedagogia-da-interioridade-a-partir-dos-ee-ee&catid=14&lang=pt&Itemid=143 Acesso em 5/05/2018. Disponível em: http://www.seias.com.br/br/p/5071/encontro-de-formacao--pedagogia-da-interioridade-a-partir-dos-exercicios-espirituais.aspx#.WtI9ivnwZnI Acesso em 5/05/2018.
Programa de Educação para Interioridade	Disponível em: http://revistabudo.com.br/puc-pr-cria-programa-de-meditacao-voltado-interioridade/ Acesso em 5/05/2018. http://maristas.org.br/pastoral/subsidios/cadernos-pastorais-6-cultivo-da-interioridade Acesso em 5/05/2018.
Laboratório de Interioridade	Disponível em: http://cienciaefe.pucpr.br/ Acesso em 5/05/2018.
Dom Bosco	Disponível em: http://www.salesianos.com.br/dom-bosco-projeto-de-cada-um-como-expressao-de-sua-interioridade/ Acesso em 5/05/2018. Disponível em: http://www.salesianos.com.br/dom-bosco-projeto-de-cada-um-como-expressao-de-sua-interioridade-2/ Acesso em 5/05/2018.

Autores, 2018.

Os projetos pesquisados, guardadas as especificidades, permitem identificar que existem as seguintes características comuns:

- a. Desenvolvimento de todos os sentidos da corporeidade para que a capacidade de perceber, acolher, sentir o outro e o mundo em suas

- manifestações seja uma disposição constante;
- b. Desenvolver a capacidade da contemplação, da admiração, do inusitado;
 - c. Promover vivências para desenvolver o pensamento criativo;
 - d. Despertar a consciência corporal e domínio dos impulsos em todas as suas manifestações;
 - e. Proporcionar situações de expressão e harmonização emocional para expressão livre;
 - f. Desenvolver o conhecimento e práticas de espiritualidade.

Compreende-se que a sociedade atual passa por uma intensa ressignificação de suas crenças, de seus valores, modelos de vida, alternativas laborais, agrupamentos sociais e sentidos do viver. Os projetos indicados, as pesquisas em curso, são elementos que confirmam a tendência de buscar em profundidade o seu “eu” singular como real necessidade do humano atualmente.

Conclusões

Considerando que o propósito do artigo é provocar o olhar sobre a interioridade como parte do processo educativo em diferentes contextos, reafirma-se o desafio de ampliar as leituras e buscar práticas inspiradoras para as organizações e instituições educativas ousarem na inserção de projetos que promovam uma educação para a interioridade.

Referências

ALES BELLO, Angela Ales. **Fenomenologia e Ciências Humanas**. Editora EDUSC. Editora Sagrado Coração. Bauru, São Paulo, 2004.

ALES BELLO, Angela. **Edith Stein _a paixão pela verdade**. Editora Juruá. Curitiba, Paraná.2014.

ALES BELLO, Angela. **A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino**. Trad. de Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2000.

MAHFOUD, Miguel. **Silêncio e interioridade pessoal em Edith Stein**. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. Revista Eletrônica Filos., Aurora, Curitiba, v. 29, n. 48, p. 840-864, set./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/22004/22510> Acessado em 13/03/2018.

STEIN, Edith. **La struttura della persona umana**, tr. it. di M. D'AMBRA. Città Nuova Editrice, Roma, 2000.

STEIN, Edith. **A Mulher_sua missão segundo a natureza e a graça.** Tradução: Alfred J. Keller. Editora do Sagrado Coração. São Paulo, 1999.

STEIN, Edith. **La struttura della persona umana.** A cura di Angela Ales Bello. Città Nuova, Roma, 2000. Título original: Der Aufbau der menschlichen Person. Traduzione Italiana di M. D'Ambra.

Escuta da palavra de Deus na liturgia em tempos de ruídos

Ademilson Tadeu Quirino¹

RESUMO

Hoje, mais do que nunca, as assembleias litúrgicas, são desafiados pela cultura do barulho. O que dificulta a escuta do ouvir com atenção a Palavra de Deus proclamada na liturgia. A presente comunicação tem por objetivo apresentar alguns elementos de profunda relevância para melhor compreender a importância da escuta da Palavra de Deus proclamada na liturgia, em tempos de muito barulho e intensos ruídos. Este tempo expressa e traduz um dos grandes desafios atuais para tornar satisfatória tal escuta. Numa perspectiva pedagógica o caminho a ser traçado conduz aos desafios e as ponderações acerca da Palavra de Deus escutada na liturgia, com fundamentação teológica da escuta da Sagrada Escritura como incentivada pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, nas Constituições *Sacrosanctum Concilium e Dei Verbum*, sem perder de vista o Magistério. Daí, alguns desafios e luzes serão apontados sobre a necessidade de uma cultura do ouvir, para que, no silêncio das palavras, a Palavra de Deus, proclamada na liturgia, tenha primazia e seja vivenciada de forma prática. Numa sociedade em que a cultura dos ruídos é intensa, deve-se privilegiar o espaço celebrativo como ambiente do silêncio e da escuta. Visa assim despertar no coração do ouvinte, por meio de gestos e palavras, a dimensão sacramental das Sagradas Escrituras na liturgia, numa perspectiva dinâmica, ritual, pedagógica, mistagógica e vivencial da Palavra, levando à sua plena eficácia. Portanto, serão elencados aqui alguns desafios e pistas de ação para serem enfrentados e trabalhados na formação litúrgica.

Palavras-chave: Escuta. Silêncio. Palavra de Deus. Liturgia. Ruídos.

Introdução

Esta comunicação, acentua as dificuldades, que hoje, se enfrenta, com a poluição sonora e visual, facilitado pelo avanço das novas mídias que interfere de modo intenso nas assembleias litúrgicas reunidas para escutar a Palavra de Deus. Aqui não se destaca apenas as influências das novas mídias, mas a organização do espaço litúrgico, formação litúrgica dos ministros e dos fiéis para a escuta e o silêncio. Destaca-se também a necessidade de estimular uma cultura da escuta, do ouvir com atenção a Palavra de Deus proclamada na liturgia. Uma escuta que envolve todos os sentidos, contribuindo para a compreensão dos que se ouvem para poder se converter a Palavra que se fez carne. Como diz o texto sagrado, “este é o meu filho amado. Escutem o que Ele diz” (Mc 9,7)! Para escutar o que Jesus diz, faz-se necessário uma escuta Kenótica, do esvaziar-se pela experiência do silêncio interior e exterior. Este é o caminho para acolher pela obediência dos ouvidos o “Verbo que se fez carne” (Jo 1,14). Nesta dinâmica kenótica a pessoa humana participa de modo ativo do mistério celebrado na

¹ Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, peatquirino@gmail.com

audição e compreensão das Escrituras anunciada na liturgia. Portanto, serão levantados os desafios e as pistas de ação para serem enfrentados e trabalhados na formação litúrgica hoje que contribuição para uma assembleia menos ruidosa e mais mistagógica.

1. Escutar a Palavra de Deus na Liturgia em tempos de ruídos

A Palavra de Deus tem seu lugar privilegiado na liturgia. Cristo está presente por sua palavra, pois é Ele quem fala quando se lê a Escritura na Igreja (SC, 7). É das Escrituras que a comunidade cristã se alimenta. É pela força da Palavra de Deus anunciada na liturgia que os fiéis pela escuta atenta e devota são conduzidos a fé em Cristo (SC, 9). A Igreja cresce e se constrói ao escutar a Palavra de Deus (IGMRIL, 7). Pela escuta das Sagradas Escrituras os fiéis renovam a aliança com o Senhor. E na eucaristia, como de uma fonte, derrama sobre todos a graça e brota com soberana eficácia a santidade em Cristo e a glória de Deus, fim para o qual tudo tende na Igreja (SC, 10). Das Sagradas Escrituras são tiradas as leituras e a explicação na homilia (SC, 24).

Portanto, sempre que a Igreja, congregada pelo Espírito Santo na Celebração litúrgica, anuncia a Palavra de Deus, se reconhece a si mesma como o novo povo, no qual a aliança chega a sua plenitude e perfeição. Todos os cristãos, que pelo batismo e a crisma se convertem em mensageiros da Palavra de Deus, depois de receberem a graça de escutar a palavra, devem anunciá-la na Igreja e no mundo, ao menos com o testemunho de sua vida (IGMRIL, 7).

A máxima importância seja dada a Sagrada Escritura na liturgia e o máximo esforço seja feito para que os fiéis possam escutar com facilidade e docilidade do coração a Palavra de Deus. A Sagrada Escritura desempenha um papel de primordial importância na celebração litúrgica, mas para que os fiéis possam participar da liturgia da Palavra de maneira ativa e frutuosa, sabendo o que estão fazendo é necessária disposição interior para que o coração acompanhe a voz e coopere com a graça que vem do alto (SC, 11).

Neste contexto da máxima importância dada a Sagrada Escritura na liturgia, faz-se necessário, antes de mais nada, compreender as seguintes questões: de que modo o Rito da Proclamação da Palavra de Deus pode ser preparado e vivenciado para que, ao invés de fortalecer os ruídos que caracteriza a modernidade atual, promova a escuta da Palavra de Deus na liturgia e gere a solidez que as pessoas buscam nas celebrações? Por que a maior parte da assembleia dos fiéis e seus ministros ainda não conseguem conectar o coração e a mente com a Palavra escutada na proclamação das Sagradas Escrituras na liturgia?

Para responder a estas questões é interessante olhar primeiro para o espaço sagrado, onde os fiéis se reúnem para escutar a Palavra de Deus. O espaço tem como função primeira conduzir os fiéis ao encontro com Senhor por meio do silêncio. O templo é um ambiente

sagrado que conduz a comunidade dos fiéis à beleza de Deus. É o lugar do encontro, da acolhida e da escuta do Senhor. Neste ambiente sagrado os cristãos se reúnem para celebrar a fé. No ambiente celebrativo, os cristãos, antes de iniciar qualquer ação sagrada, já são conduzidas ao encontro e à escuta do Senhor, por meio da oração pessoal e silenciosa.

Percebe-se, que o lugar onde as pessoas se reúnem para celebrar as ações litúrgicas merece uma atenção especial porque ele favorece e conduz à escuta da Palavra do Senhor. Qualquer ruído, por menor que seja, pode interferir e causar distração e a desconexão das pessoas na escuta da Palavra de Deus proclamada na liturgia.

A parte arquitetônica do espaço litúrgico é também um convite ao silêncio e a escuta. A Igreja como edifício não é uma realidade neutra. Ela está marcada pela liturgia que ali se celebra, assim como as liturgias são influenciadas por ela. O local onde os cristãos se reúnem para celebrar o mistério pascal de Cristo é qualificado pela celebração e, ao mesmo tempo, influencia a própria celebração. A arquitetura influencia muito o espaço sagrado. O ambiente pode conduzir as pessoas a comportamentos diversos. Ele interpela, conduz, provoca quem nele entra. Tudo harmonicamente ordenado neste espaço orienta-se para o silêncio, o encontro, a escuta. A arquitetura, a iluminação, as cores, a acústica conduzem ao mistério sagrado, marcando de modo indelével um lugar que fala de Deus, escuta Deus e encontra-O (CNPL, 2015, p. 75). O cuidado com os projetos arquitetônicos de construção, reformas, manutenção e ornamentação das igrejas necessitam favorecer a cultura do ouvir. “Educar-se em comunicação quer dizer aprender a escutar, a contemplar, para ir além de falar” (BENTO XVI, 2012, p. 9).

Esse lugar qualifica a liturgia que ali se desenvolve, assinalado pelas celebrações e suas assembleias. A igreja é essencialmente um lugar pascal, lugar do batismo, da escuta da Palavra e da celebração da Eucaristia. Como lugar pascal é significativo pelo mistério cristão ali celebrado, no qual a assembleia se encontra com o seu Senhor. Significante pela fé dos cristãos que precederam até os cristãos de hoje. Significante pelo modo em que a fé é vivida na cultura hoje. Esse espaço vazio e de presença ao mesmo tempo é epifania do mistério cristão. Pertence à mediação da fé cristã e comunica a identidade da comunidade que ali celebra. Os que ali entram podem ser tocados pelo sagrado. A harmonia do espaço abraça, acolhe e toca os que entram neste ambiente, porque dele emana a espiritualidade que se respira, eleva a alma e se revela ao mesmo tempo (CNPL, 2015, p. 77-78). No entanto, qualquer ruído que seja pode bloquear o silêncio, impedindo a escuta e o encontro com o Senhor.

Esses ruídos não são apenas ruídos externos (sons, imagens, objetos, pessoas e etc.), mas também internos em cada pessoa. Os ruídos internos e externos dificultam a escuta de si mesmo e bloqueiam a conexão com o outro e com Deus. Esta conexão só pode acontecer com a profunda experiência do silêncio interior que brota do movimento do querer estar em sintonia com o eu outro. Portanto, pode-se dizer que escutar é uma experiência *kenótica* que cada pessoa no seu contexto existencial vai fazendo para poder chegar ao silêncio. Este

exercício conduz a obediência dos ouvidos para acolher o próprio Deus que fala pela Sagrada Escritura, proclamada na liturgia. Os ruídos ensurdecem as pessoas impedindo-as de escutar e de fazer o encontro com o Senhor que fala e serem acolhidas por Ele.

Geralmente, quando se entra em algumas igrejas, as primeiras impressões são as que ficam, e daí se pode ter uma ideia do local. Os cartazes afixados na entrada do edifício são atuais ou antigos? E a segunda porta, é acolhedora ou é uma verdadeira prova? É um lugar que dá testemunho do Deus vivo ou de um Deus superado, ou mesmo abandonado? Pela decoração do espaço revela-se a dignidade e a impressão aos que ali entram (CNPL, 2015, p. 79). A ornamentação da igreja deve visar mais à nobre simplicidade do que à pompa. Deve-se cuidar da autenticidade dos materiais e assegurar a educação dos fiéis e a dignidade do espaço sagrado. Requer ainda, para melhor organização e dignidade do espaço na igreja, que fique à vista apenas o que se refere às ações sagradas e tudo que contribua para a comodidade dos fiéis, como se costuma providenciar nos lugares onde se realizam reuniões do povo (IGMRIL, 292-93).

Cabe salientar que a consciência ministerial de cada ministro conduz à harmonia ritual das ações sagradas no espaço celebrativo. Ela conduz ao silêncio, à escuta, ao encontro, estabelece diálogo à ação ritual. Se faltar essa consciência, o ambiente perderá sua harmonia e conexão com o mistério, e os movimentos dos diversos ministros causarão ruídos que prejudicarão a atenção dos fiéis na escuta ritual da Palavra e dos mistérios celebrados.

Como respostas a estes grandes desafios para a escuta da Palavra de Deus proclamada na liturgia, faz-se necessário olhar com carinho para a iniciação litúrgica dos cristãos católicos e a vida litúrgica da comunidade. Constata-se que falta iniciação dos fiéis às Sagradas Escrituras e à sagrada liturgia prejudica a participação ativa, consciente e frutuosa dos cristãos nas celebrações litúrgicas. O Concílio Vaticano II realça a necessidade de todos que são encarregados do ministério da Palavra, sacerdotes, diáconos e catequistas, de manterem contato íntimo com as Escrituras, mediante leitura assídua e estudo apurado, a fim de que não se torne, como recorda Santo Agostinho, “por fora pregador vão da Palavra de Deus sem dentro a ouvir”. Isso porque, sobretudo nas cerimônias litúrgicas, eles têm obrigação de comunicar aos fiéis as grandíssimas riquezas da Palavra divina. Todos os fiéis são exortados de maneira insistentes a aprender “a iminente ciência de Jesus Cristo” (Fl 3,8) com a leitura frequente das Escrituras. Já dizia São Jerônimo: “Ignorar as Escrituras é ignorar Cristo” (DV, 25). Nesse sentido, afirma o Vaticano II:

De boa vontade tomem contato com o próprio texto, quer através da sagrada liturgia rica de palavras divinas, quer por meio de cursos apropriados e outros meios que nos tempos atuais se vão espalhando tão louavelmente por toda parte com a aprovação e o estímulo dos Pastores da Igreja. Lembrem-se porém de que a oração deve acompanhar a leitura das Sagradas Escrituras, para que haja colóquio entre Deus e o homem; pois com ele falamos quando rezamos e a ele ouvimos quando lemos seus divinos oráculos (DV, 25).

Conclusão

Sente-se que a grande maioria dos cristãos batizados, hoje, não entende os textos bíblicos proclamados na liturgia por não receberem uma iniciação à compreensão e à escuta da Palavra de Deus, como acontecia nos primeiros séculos do cristianismo, nas catequeses litúrgico-mistagógicas.

É provável que, quando os ministros não se preocupam em eliminar os ruídos nos ambientes sagrados, favorecem a distração na celebração ritual da Palavra. Para que se criem estratégias que viabilizem a concentração e escuta da Palavra de Deus, os ministros necessitam de uma iniciação bíblica, litúrgica e técnica, mas também é necessária iniciação à experiência do silêncio para fortalecer o encontro com o Senhor na escuta de sua Palavra. Esta conduz à vivência mistagógica e ao silêncio do coração reverente. Sem iniciação ao conhecimento das Sagradas Escrituras, os desafios persistirão e a apreensão dos textos sagrados não será conseguida nem pelos que proclamam e muito menos pelos fiéis que participam das celebrações.

Referências

BIBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

CENTRO NACIONAL DE PASTORAL LITÚRGICA. **A arte de celebrar**: guia pastoral. Brasília: CNBB, 2015.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Dogmática Dei Verbum**: sobre a revelação divina. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. **Constituição Sacrosanctum Concilium**: sobre a sagrada liturgia. São Paulo: Paulinas, 2015.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Instrução Geral ao Missal Romano e Introdução ao Lecionário**. Brasília: CNBB, 2008.

O “mito” do princípio da laicidade dos direitos humanos.

Ana Carolina Silva Domingues¹

RESUMO

Os Direitos Humanos têm a finalidade de proteção da pessoa humana em todos os aspectos de sua dignidade, gozando, para tanto, de todo um aparato normativo de regras e princípios. Nesse contexto, tem-se o princípio da laicidade, o qual apregoa a separação entre Estado e qualquer religião, a fim de garantir seja a imparcialidade estatal, seja a liberdade de religião. Tal princípio tem uma intrínseca relação com o secularismo, que é herdeiro de categorias, crenças e valores do cristianismo, conforme salientado em diversos autores e, inclusive, Boaventura. Diante disso, esse trabalho tem por objetivo analisar se é possível apontar a laicidade enquanto princípio de aplicação universal, ao mesmo tempo em que se inquire se é possível sustentar a efetividade dos Direitos Humanos diante da sua falta, principalmente dentro de contexto orientais, como o muçulmano e o hindu, adotando-se como principais marcos teóricos Chandra Muzaffar e Ashis Nandy. Como conclusão, observa-se que tais religiões entendem a laicidade enquanto construção da cosmovisão cristã e, bem por isso, traz em si traços de fundamentalistas, o que os leva a sustentar a defesa dos Direitos Humanos dentro de uma cosmovisão moldada por suas religiões, ainda que isto importe em negar a separação entre o privado e o público. Assim, pode-se dizer que a laicidade não é aceita em todo mundo, o que permite se falar em “mito do princípio da laicidade”.

Palavras-chave: Laicidade. Direitos Humanos. Cosmovisão. Secularismo

Introdução

Inicialmente, é importante frisar que os Direitos Humanos são um produto das dinâmicas sociais, são processos da história. O que não significa reconhecer que são marcados por um viés evolucionista ou progressista ou triunfalista, mas que diversos fatos estruturados colaboraram para sua estrutura atual (FLORES, 2009, p. 110).

Entre as influências está o cristianismo, que ao ter por pilares a ideia de que todos os homens são criação divina e passíveis de serem salvos por meio do sacrifício de Cristo, corroborou e, muito, para a construção do valor da dignidade da pessoa humana e propagação da concepção universalista de tais Direitos. De outro lado, ao ter como pilar o livre arbítrio; e compactuar com a separação das esferas religiosa e estatal, acabou por fomentar a adoção

¹ Mestranda em Direitos Humanos e Democracia pela UFPR (Universidade Federal do Paraná). Bolsista da CAPES. Integrante do Núcleo de Direito Cooperativo e Cidadania (NDCC). E-mail: dominguesanac@gmail.com.

do princípio da laicidade pelos Direitos Humanos.

O princípio da laicidade importa tanto na liberdade de religião e de crença, como a separação entre as esferas religiosas e pública. Com os anos, tal princípio levou ao secularismo, que encerra o papel da religião à esfera privada. Nesse ponto, Boaventura dos Santos (2014, p. 209) vai afirmar que há muito os Direitos Humanos se veem diante do desafio das religiões que querem voltar a ocupar o espaço público e, portanto, querem romper com o secularismo.

Se no contexto ocidental as religiões parecem querer voltar ao debate, o que se constata com a presença das instituições religiosas como *amicus curiae* nos processos de discussão sobre o aborto de fetos anencéfalos (ADPF 54) e descriminalização do aborto (ADPF 422), a ideia de separação entre Estado e religião ou de não participação das religiões no contexto público para a efetivação de direitos soa como “estranha” e “imperialista” por parte de outras culturas e religiões.

Diante disso, o objetivo deste artigo é discutir em que medida a laicidade e seu decorrente, o secularismo, pode ser tido como característica cogente dos Direitos Humanos, isto é, aplicável a todas as culturas e nações. Para tanto, irá se utilizar dois marcos teóricos principais, referentes, respectivamente, à religião muçulmana e hindu: Chandra Muzaffar e Ashis Nandy.

1 Os direitos humanos e a influência cristã

O cristianismo teve grande influência na consolidação dos Direitos Humanos, na medida em que ele tanto dá bases para o reconhecimento da igualdade essencial de todo ser humano – ao compreender o ser humano enquanto imagem e semelhança de Deus-, como assegura a existência de uma norma moral objetiva imutável, que vale tanto para pessoas do passado, como do presente, como do futuro – já que Deus é santo e tem um padrão moral eterno-. É justamente em decorrência disso que os Direitos Humanos são entendidos enquanto universais, já que tal caráter decorreria da própria natureza divina (FACHIN, 2009, p. 33).

Com a Reforma Protestante, estudiosos religiosos começaram a requerer a liberdade religiosa e a comungar com a ideia de separação entre Estado e religião, isto é, de que cada pessoa pudesse viver de acordo com suas crenças, tal qual o livre arbítrio dado por Deus. Tal ideia, posteriormente, foi cunhada como laicidade (FACHIN, 2009, p. 41).

Se por um lado a laicidade tem como benesse o fato de permitir a liberdade de crença

e a retirar ingerências estatais sobre a religião, ela importa em problemas quanto à universalidade e à imperatividade dos Direitos Humanos. Isso porque, se estes tinham por base a ideia de dignidade vinculada à criação divina, a separação do Estado e da religião exige que se tenha um argumento racional, desvinculado da religiosidade (FACHIN, 2009, p. 41-51).

Isso contribuiu para o início do pensamento moderno, que além da laicidade, também se pautava no individualismo, possibilidade de o homem se autodeterminar, e contratualismo (BOBBIO, 1992, p. 52). Não o bastante, diversos os filósofos e estudiosos passaram a buscar bases para sustentar a dignidade humana por meio de valores laicos, podendo-se citar como exemplo Kant e seu imperativo categórico. Mais importante do que saber as correntes filosóficas que passaram a defender os Direitos Humanos, é compreender que houve uma ruptura de paradigma já que “o reino do religioso deixou de ser a realidade omniabrangente. Agora, o reino secular assumirá este papel e a religião terá de encontrar o seu lugar” (...) (TOLDY, 2010, p.8).

É importante notar que laicidade e secularismo não são sinônimos, embora este último decorra da laicidade e ambas as ideias pareçam estranhas para vários povos. O conceito de secularismo não é fechado, havendo diversas interpretações possíveis. Inicialmente, apenas significava a liberdade de crença e separação entre Estado e Religião, inclusive de seus bens, o que o tornaria idêntico à laicidade. Posteriormente, a ideia de secularização estendeu-se para cultura, de forma que a religião teria perdido seu poder de influência no contexto social, ou seja, tornou-se passível de ser exercida dentro da esfera privada, mas sua externalização na esfera pública como manifestação de uma cosmovisão passou a ser entendida como incorreta, errônea ou impositiva de uma religião sobre todos os demais, limitando os argumentos que podem ser ouvidos e, com isso, alterando a ideia de Estado democrático, já que não são todos os cidadãos que têm direito de ser ouvidos, mas apenas aqueles que se expressem baseados em um tipo de fundamento (TOLDY, 2010, p. 10).

É exatamente por esse teor radical do secularismo, que encerra a religião à esfera privada dos indivíduos, que há autores que afirmem que a posição secularista também seria dotada de certo fundamentalismo² (BALDI, 2005, s.p). De qualquer modo, autores como Boaventura e Habermas parecem demonstrar que o Ocidente caminha para uma sociedade “pós-secular”, já que cada vez mais as religiões têm buscado retomar ao espaço público (TOLDY, 2004, p. 13).

É interessante que a palavra retomada não se aplica a todo globo, considerando que a Declaração Internacional dos Direitos do Homem de 1948 foi aceita por vários países, inclusive adeptos à religião muçulmana, mas por razões de relativismo cultural e soberania

² Nesse aspecto, cabe frisar o posicionamento de Toldy (2010, p. 13), que afirma que: “De facto, parece ser lícito perguntar se não existe uma nova forma de pensamento e de discurso constituído por uma “hegemonia secularista pós-cristã”, que justifica a superioridade eurocêntrica pelo facto de o estilo de vida europeu ser secularizado, mas que é resultante de uma secularização de sociedades cristãs, isto é, da distinção entre público e privado, típica da modernidade ocidental, afinal, “uma solução local”. Para retomar as palavras de Boaventura de Sousa Santos, para quem “o secularismo (que deve distinguir-se da secularidade) faz tanto parte do cristianismo como a religião cristã. Secularismo e religião cristã eram parte do mesmo ‘pacote’ colonial” (Santos, 2009: 15).

estatal, alguns dispositivos não encontram total aplicação, como a ideia de laicidade (FACHIN, 2009, p. 70-74).

A fim de demonstrar como a laicidade e o secularismo são percepções entendidas como “imperialistas” e frutos da sociedade ocidental, aborda-se como os Direitos Humanos são compreendidos em dois sistemas distintos: o muçulmano e o hindu.

2 Os direitos humanos, laicidade e a religião muçulmana e hindu

Primeiramente, é importante notar que a religião muçulmana está presente em diversos países do globo, mas seus adeptos não têm um consenso quanto alguns pontos, como a adoção da Sharia ou a constituição de um Estado teocrático. Prova disso é que pesquisas demonstram que há uma variação entre 9% a 78%, a depender do país, quanto ao apoio dos fiéis à adoção da Sharia como lei estatal (OGLOBO, 2013).

Apenas esse fato já demonstra que falar em religião muçulmana não é algo homogêneo. De qualquer modo, levando em consideração que com exceção do Vaticano, todos os demais Estados teocráticos são muçulmanos, como Irã, Arábia Saudita e Mauritânia, bem como que é grande o apoio entre os muçulmanos da aplicação da Sharia, entende-se possível tratar do questionamento da ideia de laicidade por meio da cosmovisão desta religião (OGLOBO, 2013)

Muzaffar (2004, p. 309-311) aponta que o islamismo não seria incompatível com a ideia de Direitos Humanos, mas seria impossível concebê-los da mesma forma que o Ocidente, na medida em que não é possível conter a religiosidade na esfera privada, considerando que o exercício da fé exige uma conduta holística – seja no privado, seja no público-.

Não o bastante, Muzaffar (2004, p. 315-317) afirma que o islamismo traz vantagens, se comparado a forma ocidental de encarar os Direitos Humanos, na medida em que se pauta em 4 parâmetros: direitos, responsabilidades, relacionamentos e papéis. Assim, enquanto o Ocidente foca-se em demasia no âmbito dos direitos, o islamismo obriga que se observe todos os pressupostos. Em razão disso, o Ocidente não compreende que muitas vezes a responsabilidade precede o direito, o que poderia ser ilustrada pela exploração desenfreada da natureza para o atendimento da ambição humana; a defesa da liberdade de expressão, sem que haja a responsabilização adequada por parte de quem se manifesta; e a falta de responsabilidade no âmbito da família, o que leva a disseminação desenfreada da AIDS.

Não o bastante, referido autor considera ser imprescindível ter uma concepção religiosa de Direitos Humanos, pois apenas dessa forma é possível dar um caráter metafísico a

estes direitos. Isso porque, não é possível haver Direitos Humanos quando não se sabe quem é o ser humano, qual o seu valor e propósito. A Declaração Universal dos Direitos Humanos e outros tratados internacionais sobre o tema conceituam o homem como medida de todas as coisas, o que resulta na erosão de valores morais e espirituais, já que passa a não existir uma verdade absoluta ou a quem o homem precise se reportar. Por ser voltado ao indivíduo, a Declaração culmina alimentando ao ego, de forma que se permite uma abertura para o hedonismo, ao mesmo tempo em que se inviabiliza a proposta de se ter um direito humano universal, já que não há como existir um direito universal, se ele é centrado no ego (MUZAFFAR, 2004, p. 317-322).

Se a perspectiva islâmica parece não concordar com a laicidade dos Direitos Humanos, já que se recusa a compreendê-los, enquanto fruto de uma racionalidade ou de um consenso humano, percebe-se que tal princípio também causa empecilhos com os adeptos de religião hindu.

Acerca disso, Nandy (2004, p. 377) afirma que se a laicidade e o secularismo são apregoados como demonstração de tolerância, porém eles são, de fato, uma imposição “imperialista”, já que ao serem impostos como única possibilidade possível para a manutenção da democracia, acabam sendo tão fundamentalistas quanto às religiões, visto que desconsideram processos culturais de convivência já consolidados entre pessoas de cosmovisões diferentes, o que tem fomentando a violência.

A fim de chegar a tais conclusões, Nandy (2004, p. 378) parte do pressuposto de que algumas categorias teriam sido adotadas do Ocidente. A primeira, é de que a religião pode ser dividida em fé e ideologia. Fé assumiria o sentido de estilo de vida em contexto plural, enquanto ideologia é empregada no sentido de “identificador subnacional, nacional ou transnacional” a fim de proteger direitos políticos e socioeconômicos (NANDY, 2004, p. 378-379). A segunda categoria é acreditar que há uma religião correta e central, a partir da releitura do cristianismo. A terceira é a do secularismo, que entende que a fé é incompatível com o Estado moderno, já que esta tem seus próprios conceitos de tolerância e intolerância. A quarta categoria teria a ver com o conceito de *self* secular, o qual não se coaduna com o usual na cultura do sul da Índia, que não pensa apenas no indivíduo, mas no papel e nas relações deste no meio em que vive (NANDY, 2004, p. 380-383).

Como se vê, ele demonstra como o Ocidente exerce influência perante o sul da Índia, de modo a impor um padrão de organização laico e secular. Acerca do secularismo, ele é compreendido de duas formas nesta região. A primeira é de que deve haver a separação entre a vida pública e a religiosa, porque esta é um empecilho para a administração pública e política moderna. A segunda, é o de que, independentemente de a vida pública ficar livre da religião, deve haver respeito a todas as religiões, bem como um constante diálogo entre elas e, inclusive, abrangendo os adeptos do secularismo. Se num primeiro momento a maioria

dos indianos optaram pela segunda versão, cada vez mais a classe média indiana começa a aceitar a primeira conceituação (NANDY, 2004, p. 384-390).

E em razão dessa mudança, tem-se gerado mais conflitos, já que, com a democracia, pessoas de todas as classes podem ser eleitas; o secularismo gera revolta dos que creem na religião enquanto fé e ideologia; e o secularismo se demonstra intolerante com a fé. (NANDY, 2004, p. 391-394). De fato, a maioria dos indianos possui uma visão atrelada à ideologia e a fé, no sentido de que a política e religião não precisam ser separadas, ao mesmo tempo em que defendem que a tradição e os princípios de tolerância construídos pela fé dos cidadãos devem ser fomentados, considerando que o secularismo, apenas, tem contribuído para intensificar a violência. Cumpre notar que o aumento de violência em razão do secularismo é resultado de uma postura que sustenta haver apenas um grupo com a razão e capaz de conduzir ao progresso e, em prol disso, seria justificada a violência (NANDY, 2004, p. 399-405).

Por fim, o autor entende que a tolerância construída dentro da própria religião, tolerância que é religiosa, seria o melhor caminho, o que seria parecido com o posicionamento de Gandhi ao assumir o governo da Índia, já que mesmo sendo hindu, conseguiu manter a paz e o diálogo com representantes das mais diversas religiões que conviviam no país (NANDY, 2004, p. 406).

Conclusão

Como se depreende, a discussão da laicidade e do secularismo tem muito a ver com o questionamento da universalidade dos Direitos Humanos e multiculturalismo, na medida em que reflete que assim como é difícil para outras culturas aceitarem os Direitos Humanos em razão de sua base cristã, também é difícil aceitar alguns pressupostos e arranjos feitos pela sociedade ocidental, para conciliar a religião e o Estado.

É justamente por isso, que se diz que a laicidade não pode ser tida como uma das características dos Direitos Humanos, porque se aceita nos países Ocidentais -embora nestes o secularismo cada vez mais tenha sido combatido, com a não aceitação de que a religiosidade só pode estar confinada à vida privada -, parece não gozar de aceitação em outros locais do globo, trazendo, inclusive, intolerância e mais violência.

Como sustentando por Panikkar (2004, p. 237), os Direitos Humanos são um conceito ocidental e não são universais, mas isso não significa que não devam ser. Todavia, não adianta impor uma cosmovisão quanto à sua efetivação, já que se deve “criar espaços para que outras tradições desenvolvam e formulem suas próprias visões homeomórficas correspondentes ou opostas aos “Direitos” ocidentais”. Logo, o que se sugere é que as nações não precisem escolher uma das opções apresentadas, mas que criem suas opções, ainda que

importe em relacionar o Divino, o Humano e o Cósmico.

Destarte, entende-se que se pode falar de “mito” do princípio da laicidade, já que se os Direitos Humanos são ditos universais, o mesmo não se pode dizer desta característica, que causa estranhamento em diversas culturas.

Referências

BALDI, César Augusto. **Os direitos humanos e as concepções não-ocidentais: O que o Islã tem a ver com isto?**, 2005. Disponível em: <http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/index.htm?http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao008/cesar_baldi.htm>. Acesso em 08/08/2018.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

FACHIN, Melina Girardi. **Fundamentos dos direitos humanos: teoria e práxis na cultura da tolerância**. Rio de Janeiro: Renovar, 2009.

FLORES, Joaquin Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Trad. Carlos R. D. Garcia, Antônio G. Suxberger, Jefferson A. Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

MUZAFFAR, Chandra. Islã e direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (Org). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**, Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 309-322.

NANDY, Ashis. A política do secularismo e o resgate da tolerância religiosa. In: BALDI, César Augusto (Org). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**, Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 377-408.

OGLOBO. Pesquisa em 39 países mostra que maioria muçulmana quer lei islâmica, 2013. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/mundo/pesquisa-em-39-paises-mostra-que-maioria-muculmana-quer-lei-islamica-8289095>. Acesso em 08/08/08.

PANIKKAR, Raimon. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (Org). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**, Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 205-238

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista de direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 4 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

TOLDY, Teresa Martinho Toldy, « “Sonhos secularistas” e “direitos das mulheres”: Notas acerca de uma “relação ambígua” », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], out/2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/1754>. Acesso 08/08/2018.

**FT 12 - ELEMENTOS PARA UMA
PEDAGOGIA DO DIÁLOGO**



Coordenadores:

Elias Wolff – PUCPR (Curitiba): Coordenador

Rudolf von Sinner – Faculdades EST (São Leopoldo)

David Mesquiati – UNIDA (Vitória)

Martin Dietz – Faculdades EST (São Leopoldo)

Em contexto de identidades e relações plurais importa criar possibilidades para o encontro, o diálogo e a cooperação entre os diversos atores das sociedades atuais. Isso diz respeito às culturas, igrejas, religiões, espiritualidades, sistemas de vida. Envolve, igualmente, as diferentes dimensões e sujeitos da vida social, no âmbito de suas individualidades e coletividades. As condições de mútuo enriquecimento precedem e preparam o mútuo reconhecimento entre as diferenças. Os inevitáveis e potenciais encontros provocados pelo mundo globalizado acontecem, por vezes, em meio a desencontros que, normalmente, geram e sustentam tensões, conflitos e animosidades que fragmentam o viver e o conviver. Para superar tal realidade, é importante propor uma pedagogia do diálogo que, numa perspectiva interdisciplinar, seja capaz de intuir, fundamentar e orientar o intercâmbio propositivo e a prática da cooperação entre as diferenças, como caminhos para uma convivência pacífica e enriquecedora entre os povos, seus sistemas de vida, suas culturas e suas tradições religiosas.

A confiança como horizonte hermenêutico para uma Pedagogia do Diálogo: intuições para um itinerário dialógico da fé.

Raquel de Fátima Colet¹

RESUMO

A urgência imperativa do diálogo nos contextos e relações plurais vividos na atualidade indagam sobre uma via pedagógica que seja capaz de superar, de um lado, a intolerância aberta e velada expressa nas posturas de enfrentamento ou de indiferença, e de outro uma mera diplomacia retórica e estéril. Parte-se do pressuposto que dialogar é um exercício aprendente e transformador que envolve ativamente seus interlocutores. Assumido no horizonte da experiência de fé, esse movimento dialógico interpela por uma hermenêutica capaz de ler, interpretar e assumir a pluralidade enquanto expressão legítima, criativa e participativa da presença e ação de Deus no mundo. Revisitando a reflexão do Movimento Ecumênico e autores afins, o caminho metodológico assumido considera a confiança como categoria orientativa dessa proposta hermenêutica, objetivando-se, assim, intuir e descrever o lugar e a tarefa que esta ocupa no itinerário da fé em diálogo. Infere-se que a confiança enquanto disposição consciente e voluntária ao encontro e ao diálogo, permite balizar um percurso educativo capaz de sustentar a convivência respeitosa na diversidade. Nesse percurso, a confiança se sintoniza com a tarefa hermenêutica do reconhecimento, do discernimento e do testemunho de comunhão.

Palavras-chave: Pedagogia do Diálogo. Confiança. Hermenêutica ecumênica. Pluralidade.

Introdução

A proposta do que assumimos designar como uma *Pedagogia do Diálogo* coloca-nos diante da tarefa de intuir os elementos que a constituem e de articulá-los sistematicamente. Justificam esse empenho o consenso de que vivemos e nos relacionamos em um mundo plural. Por sua vez, essa pluralidade que abrange contextos, experiências, sujeitos e processos, nos instiga a assumir um itinerário dialógico capaz de conjugar propositivamente a diversidade, pensada de modo particular na ambiência religiosa. Entre as iniciativas existentes que, sob diferentes perspectivas, assumem esse empenho, assumimos o diálogo ecumênico e inter-religioso como interlocutor primeiro desta reflexão.

A busca por um horizonte hermenêutico que acompanhe significativamente esse iti-

¹ Mestre em Teologia Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR

nerário brota da constatação de que as motivações que movem ao diálogo também são plurais. A existência de estruturas e articulações de diálogo não garante por si só que elas estejam efetivamente a serviço de um movimento de maturação dialógica. Neste sentido, nos deparamos com a sutil tendência de assumir a relação entre diferentes como uma retórica diplomacia, incapaz de provocar um encontro autêntico entre os interlocutores.

Na tentativa de identificar uma via interpretativa que seja capaz de atuar na sensibilização dessas motivações plurais, propomos a categoria da *confiança*. Ajudam-nos a lapidar esse conceito as reflexões apresentadas pelo Conselho Mundial de Igreja (CMI), particularmente um de seus documentos voltados à hermenêutica ecumênica (2001), a experiência espiritual da comunidade ecumênica de Taizé e comentadores do assunto. Em um primeiro momento, nos dispomos a apresentar as premissas que sustentam o tema; na sequência, apresentamos algumas intuições sobre a confiança e sua tarefa como categoria hermenêutica; por fim, propomos algumas interpelações que a reflexão nos traz na esteira de um caminho pedagógico e dialógico para a experiência de fé pessoal e comunitária.

1. Premissas do percurso

Consideremos de início defender a plausibilidade de uma Pedagogia do Diálogo. Metodologicamente, ela se justifica a partir do entendimento do *diálogo como um exercício aprendente*, em cuja 'escola' todos estamos permanentemente 'matriculados'. Embora a relação seja um elemento constitutivo da existência, dialogar em um sentido *strictu* supõe aprendizado. Tal prerrogativa, contudo, não está subjugada à influência determinista de uma dimensão existencial específica ou de uma determinada área sistemática do conhecimento. O diálogo enquanto aprendizado envolve das triviais relações cotidianas aos corredores acadêmicos. Obviamente, o saber científico interdisciplinar tem uma contribuição genuína a dar enquanto problematizador analítico deste aprendizado.

Ocupemo-nos, igualmente, de identificar o *locus* que sustenta a necessidade e a possibilidade de uma pedagogia do diálogo. Falamos aqui do (não) reconhecimento da pluralidade atual em suas expressões abertas e veladas. Explicando melhor: frente ao diferente, observamos reações por vezes polarizadas que vão da intolerância explícita à indiferença apática; da negação do outro à uma diplomacia inerte. A observação do cenário religioso atual, por exemplo, nos coloca frente a estas constatações. Aqui emerge uma *questão hermenêutica* de fundo, visto que uma interpretação equivocada, distorcida, não-dialógica é criadouro de divisão e conflito. Tanto quanto é preciso interpretar os contextos, é preciso interpretar os intérpretes.

Assim, ao nos perguntarmos sob um argumento interpretativo que atue como um catalizador nesse universo plural, chegamos à proposição da *confiança* que, enquanto "elemen-

to imprescindível para a convivência (SINNER, 2007. p. 10), se apresenta como possibilidade de uma releitura reconciliadora das diferenças e das relações nas diferenças. Embora seu campo semântico seja amplo, a confiança é um elemento com notável sensibilidade religiosa, haja visto que evoca de modo direto a natureza da relação que a pessoa/comunidade estabelece com a realidade transcendente crida.

Sinner nos fala da confiança como “uma expectativa em relação ao comportamento do outro que espero estar em meu ou em nosso interesse” (SINNER, 2007. p. 13ss). Taizé, por sua vez, entende a confiança como sinônimo de fé, vinculada com a experiência da *confiança em Deus*, acompanhada de uma atitude de simplicidade que a torna acessível a todos/as e que permite “compreender o que Deus depositou em nós”; um “impulso retomado ao longo da vida, até o último fôlego” (TAIZÉ, 1999). Para Almeida, a confiança “é o fio invisível que sustenta a coexistência humana no mundo” (ALMEIDA, 2011. p. 259), de modo que “para conviver não há outro caminho se não dar crédito a algo, a alguém” (p. 260). Ao discorrer sobre a hermenêutica da confiança², o documento do Conselho Mundial de Igrejas destaca a confiança como apreço recíproco e a valoração da reta intenção dos dialogantes, tendo como horizonte comum a unidade da Igreja (FÉ & CONSTITUIÇÃO, 2000. p. 24).

Advogamos por um conceito ativo de confiança, recusando toda pretensão de entendimento de caráter meramente subjetivo e abstrato, e que não atue efetivamente no *modus vivendi* dos interlocutores. “Não basta a confiança em si”, mas é preciso que ela esteja “inserida num sistema maior de valores e princípios éticos que visam o bem-estar de todas as pessoas” (SINNER, 2007. p. 16). Colhendo as contribuições acima elencadas e na lógica do tema aqui assumido, propomos uma compreensão de confiança como *a disposição consciente e voluntária ao encontro e ao diálogo*, assumindo as incertezas e ambiguidades que este movimento comporta. Nele, o salutar exercício da dúvida enquanto “interrogação diante do real” não se apresenta como antônimo de confiança, mas ambas podem andar juntas (ALMEIDA, 2011. p. 261-262). No percurso da fé, a confiança evoca a consciência de uma peregrinação comum acompanhada pela paisagem e pelo horizonte do Mistério. Nas experiências de encontro entre os/as caminheiros/as, uma faceta novidadeira desse Mistério se dá a conhecer e revela aos/às peregrinos/as algo sobre eles/as mesmos/as e sobre suas buscas comuns.

2. A dimensão dialógica da confiança

Ao discorrer sobre a confiança, Sinner enumera quatro aspectos que a acompanham. O primeiro deles a identifica como aposta voluntária no outro, o que comporta sempre o ris-

² O documento do CMI em questão apresenta uma conjuntura mais ampla de reflexão que o enfoque aqui assumido. É fruto de amplas consultas e diálogos oportunizados pelo Conselho em torno de uma hermenêutica ecumênica, cuja tarefa é “sinalizar como os textos, símbolos e práticas das várias igrejas podem ser interpretados, comunicados e acolhidos mutuamente por meio do diálogo” (FE & CONSTITUIÇÃO, 2000. p. 9).

co: “confiar sempre significa apostar no outro, pois nunca posso ter a certeza absoluta de que minha confiança será honrada” (SINNER, 2007. p. 14). É, igualmente, um investimento prévio, que desconhecendo a reação e o resultado, exige a disposição de tornar-se vulnerável: “a confiança pode gerar confiança exatamente por ser investida unilateralmente” (p. 14). Um terceiro ponto sugere uma ética maior a ser seguida, aspecto específico de quem manifesta adesão a uma crença ou ideologia com implicações éticas; ao mesmo tempo que os torna detentores de uma maior confiança, os envolve em um grau diferenciado de cobrança (p. 15). Por fim, a confiança se apresenta como dádiva, só tendo sentido se vivida na gratuidade, por convicção, o que lhe permite a proximidade com a reconciliação (p.16).

Situamos esses elementos acima numa proposta de itinerário progressivo em vista de atitudes e relações dialógicas, do qual depreendemos o que optamos por chamar de *tarefas hermenêuticas da confiança*.

Falamos primeiramente de uma tarefa que repercute na atitude de *reconhecimento*. Confiar significa reconhecer a existência do outro, bem como a legitimidade e cidadania dessa existência. Esse ‘outro’ não está restrito a indivíduos e/ou grupos, mas se estende a tudo que os envolve – seus contextos, experiências, memórias, horizontes. A noção de Ecologia Integral pode ser uma categoria de apoio para essa noção à medida em que nos ajuda a compreender que o existir não acontece de modo desconexo do todo (*Laudato Si'*, n. 16).

Nesse movimento de reconhecimento a *escuta* ocupa um lugar cativo; atua como via de acesso à experiência e ao lugar do/a outro/a. Em Taizé percebemos uma dimensão de vocacionalidade dessa atitude. Nas palavras do fundador Irmão Roger, trata-se de “escolher a escuta, a certeza de que o outro é habitado por algo que não se conhece” (Irmão Roger). O auscultar confiante é desprovido do interesse imediato de estabelecer sínteses ou gerar prospecções pragmáticas com o/a interlocutor/a, mas ocupa-se da disposição sincera de acolher sem pré-conceitos o dito e o não-dito da relação que se estabelece.

Uma segunda tarefa corresponde ao *discernimento*. Distinta da ingenuidade – Sinner fala de uma confiança *informada* (SINNER, 2007. p. 16. Grifo do autor) – a confiança move ao conhecimento mútuo, o qual permite uma verificação mais assertiva e justa das disposições também mútuas para o diálogo. Na lógica da confiança como investimento prévio percorrida anteriormente, reside aqui o lugar para a autocrítica pessoal e coletiva. Ela permite romper com um o formalismo diplomata e minimalista, refém de uma ética mínima que não toca as questões e realidades estruturantes do diálogo, e lança a pergunta sobre as reais disposições de assumir um caminho dialógico.

Na tarefa do discernimento situamos a dimensão da *cura*, que na gramática ecumênica também pode ser traduzida com a reconciliação da memória ferida. A confiança abre caminhos para a empatia que permite ressignificar os percursos de ontem e de hoje. Na ótica da fé, discernir implica em tirar do primeiro plano os próprios projetos pessoais/comunitá-

rios/confessionais, e que tem sido ocasião de divergências e divisões. Como dito por Irmão Roger, “uma vocação ecumênica que não se concretize na reconciliação manteria uma ilusão” (TAIZE, 1999).

Uma terceira tarefa hermenêutica da confiança situa-se no âmbito do *testemunho de comunhão*. Podemos dizer que a confiança permite antever em experiências reais a vocacionalidade da relação e sua densidade evangélica. A confiança é geradora de comunhão e a alimenta à medida que amadurece os vínculos existentes, as motivações e os propósitos dos dialogantes. Embora este testemunho também comporte um compromisso pessoal, a comunidade ocupa um lugar singular. É ela o sujeito ativo de uma hermenêutica ecumênica (FÉ & CONSTITUIÇÃO, 2000. p. 37ss), a “parábola” como assumida em Taizé; um sinal eficaz e permanente dos frutos do diálogo. Esse sinal de *koinonia* comunal se parece à metáfora do grande rio que bebe e se purifica pela limpidez de seus afluentes. Frente a uma cultura da desconfiança, terreno fértil para a violência (ALMEIDA, 2011. p. 264), o testemunho comunitário da confiança, do apreço mútuo, da gratuidade das relações, possui força restaurativa.

3. Interpelações para o itinerário da fé

Por vezes se verifica que os discursos sobre a pluralidade têm se tornado um *slogan* estratégico para reafirmar interesses e dirimir responsabilidades; isso também na esfera religiosa. Se por um lado se observa um olhar fatalista sobre o mundo plural, como uma realidade irretornável cuja saída é lidar com o que está posto, por outro lado, a ambiência plural pode funcionar como um álibi para o descompromisso entre os sujeitos, de modo que o reconhecimento do/a outro/a pode até estar presente no discurso, mas não reverbera nas atitudes e práticas. Fazendo uso da chave de leitura aqui apresentada, a confiança não é uma via inerte, conivente com o *status quo* das relações superficiais ou conflitivas. Confiar implica movimento.

Em primeira instância, esse movimento é interior. Uma confiança que prescindida da interioridade não se sustenta, e será incapaz de manter-se no exercício da liberdade e da gratuidade *apesar de* – e nesse ‘apesar de’ residem as ambiguidades das relações. Falamos do lugar da espiritualidade, que é considerado a alma do empenho ecumênico (*Ut Unum Sint*, n. 21) e que dispõe os/as dialogantes ao processo metanoico no qual as diferenças são assumidas como “parte da exploração do mistério divino e da unidade desejada por Deus” (FÉ & CONSTITUIÇÃO, 2000. p. 25). A eficácia das experiências de diálogo, sejam relacionais ou institucionais, caminha no nível em que a confiança se tornou convicção interior daqueles/as que as vivenciam, experienciada como dádiva e compromisso mútuo. “Deus nunca nos coloca no tempo do medo, mas da confiança” (TAIZÉ, 1991. p. 31).

Em coerência, é preciso que esse movimento interior envolva nossos projetos de vida,

as escolhas e opções pessoais e coletivas. A confiança enquanto via de discernimento nos dispõe a empreender um percurso de conversão das motivações que chegue aos métodos e estruturas que assumimos. Implica uma revisão de relações de poder que, por vezes, sustentam a desconfiança mútua que, como considera Francisco, é mantenedora das divisões.

Somos os beneficiários da fé, da caridade e da esperança de muitos que tiveram, com a força desarmada do Evangelho, a coragem de inverter o sentido da história; aquela história que nos levava a desconfiar uns dos outros e a alhear-nos mutuamente, seguindo a espiral diabólica de incessantes fragmentações (FRANCISCO, 2018)³.

Considerações finais

O imperativo pedagógico não se sustenta somente a partir das exigências de um elemento contextual, pois a pluralidade é constitutiva da experiência do mundo e do humano, também na perspectiva da fé. Assim, dialogar não se constitui numa estratégia de sobrevivência relacional frente a emergência crescente do pluralismo, mas da verificação de que viver é, por natureza, uma experiência tecida nos encontros, desencontros e reencontros das diferenças. “Quando a mesma procura reúne pessoas para além-fronteiras, o estrangeiro já não é causa de inquietação mas promessa, já não é ameaça mas sim um dom” (TAIZÉ, 1999). No horizonte da fé, a confiança nos dispõe à maturação dialógica das motivações que nos inserem e mantém nesse caminho.

Referências

ALMEIDA, E. F. **Confiança: o fio invisível da coexistência**. In: Revista Reflexus. v. 5, n. 6. Vitória/ES: 2011. p. 257-266. Disponível em: <<http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/34/101>>. Acesso em: 09 ago 2018.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. COMISSÃO DE FÉ E CONSTITUIÇÃO. CONIC. **Um Tesouro em Vasos de Argila**. Instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica. São Paulo: Paulus, 2000.

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

_____. **Encontro Ecumênico – Discurso do Santo Padre**. Peregrinação Ecumênica do Papa Francisco por ocasião do 70º aniversário da fundação do Conselho Mundial de Igrejas. Genebra: 2018. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180621_pellegrinaggio-ginevra.html>. Acesso em: 05 jul. 2018,

³ FRANCISCO. Discurso na Peregrinação Ecumênica do Papa Francisco à Genebra por ocasião do 70º aniversário da fundação do Conselho Mundial de Igrejas.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Ut Unum Sint***. Sobre o empenho ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1995.

SINNER, R. **Confiança e Convivência**. Reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sino-
dal, 2007.

TAIZÉ. **Uma peregrinação de confiança na terra**. Taizé/França: Les Ateliers et Presses de
Taizé, 1991.

_____. **Confiança na terra**. Taizé/França: Les Ateliers et Presses de Taizé, 1999.

WOLFF, E. **Espiritualidade do diálogo inter-religioso**. Contribuições na perspectiva cristã.
São Paulo: Paulinas, 2016.

A produção do *Questions on doctrine*: elementos para uma pedagogia do diálogo na Igreja Adventista do Sétimo Dia

Kevin Willian Kossar Furtado¹

RESUMO

Após uma série de encontros, realizados na década de 1950, entre representantes adventistas e Donald Grey Barnhouse, editor da revista *Eternity*, e Walter Martin, convocado pela editora Zondervan para produzir um livro sobre o adventismo, lideranças do protestantismo conservador dos Estados Unidos reconheceram a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) como uma efetiva comunidade cristã. Barnhouse e Martin concluíram que os adventistas não acreditavam em diversas heresias a eles atribuídas e que mereciam o reconhecimento público como cristãos evangélicos. O presente artigo tematiza os elementos adotados no processo de diálogo que culminou na publicação, pelos adventistas, em 1957, do *Questions on doctrine*, bem como as reações ao livro na IASD e entre os protestantes conservadores nos Estados Unidos. Destaca-se como ajustes na linguagem – a substituição de uma terminologia estritamente adventista por um vocabulário de acessível compreensão pelos evangélicos no diálogo – permitiram que o *Questions* reafirmasse a teologia tradicional da Igreja e ao mesmo tempo fosse entendido com mais facilidade por não adventistas. O trabalho categoriza-se como pesquisa bibliográfica baseada na literatura histórico-teológica adventista. Conclui-se que a presente revisão da história denominacional permite identificar elementos que inspiram uma pedagogia do diálogo entre a IASD e outros grupos cristãos.

Palavras-chave: *Questions on doctrine*. Igreja Adventista do Sétimo Dia. Pedagogia do diálogo.

Introdução²

Por volta da metade da década de 1950, alguns sinais (KNIGHT, 2000, p. 143) indicam o amadurecimento da IASD enquanto denominação religiosa. Um deles era o reconhecimento, por parte de influentes líderes evangélicos dos Estados Unidos, de que o adventismo se configura efetivamente como um grupo cristão evangélico, resultado do diálogo entre Donald Grey Barnhouse e Walter Martin, de um lado, com lideranças adventistas, do outro, materializado na obra *Questions on doctrine*, “livro publicado para trazer paz entre o adventismo e o protestantismo conservador” dos Estados Unidos (QUESTÕES..., 2009, p. 11).

¹ Doutorando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Editor associado da *Caminhos de Diálogo - Revista Brasileira de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso*. E-mail: kevin@aol.com.br.

² O presente texto baseia em um fragmento do primeiro capítulo da dissertação do autor – *Representações escatológico-sabático-dietéticas de jovens da Igreja Adventista do Sétimo Dia* –, defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

O caso mais emblemático das tensões teológicas na IASD durante o século XX começou com a publicação de um artigo de Donald Grey Barnhouse na revista *Eternity*, em setembro de 1956, intitulado *São os adventistas cristãos?*, que provocou uma crise e uma nova disposição teológica no adventismo. Nele, com o consentimento de L. E. Froom e R. A. Anderson, da Associação Ministerial da Associação Geral, Barnhouse “rebaixou publicamente” M. L. Andreasen, eminente teólogo adventista nas décadas de 1930 e 1940, e a sua teologia sob o rótulo de “facção lunática” da Igreja e implicitamente classificou Andreasen como um indivíduo parecido com os delirantes irresponsáveis do cristianismo fundamentalista (KNIGHT, 2011, p. 170).

Em contraste, Barnhouse elogiou o que chamara de “liderança sensata” da IASD por impedir que membros apresentassem concepções diferentes das adotadas pela liderança da denominação. Barnhouse terminou o artigo com mostras de felicidade por, segundo ele, fazer justiça a um grupo de crentes sinceros que foi historicamente caluniado e retirá-los da posição de heréticos – como até então eram tachados –, que ocupavam junto às Testemunhas de Jeová, os mórmons e os cientistas cristãos, e os reconheceu como irmãos e membros do corpo de Cristo.

1 Diálogo que culmina na produção do *questions on doctrine*

O reconhecimento da ortodoxia adventista proferido por um notável líder do movimento evangélico conservador dos Estados Unidos resultou de uma série de 18 encontros realizados entre a primavera de 1955 e o verão de 1956 entre líderes adventistas como Froom, Anderson e W. E. Read – este, diretor do Instituto de Pesquisas Bíblicas da denominação – e Donald Grey Barnhouse, editor da revista *Eternity*, e Walter Martin, especialista em seitas não cristãs, convocado pela Editora Zondervan a produzir um livro sobre o adventismo. Martin acessou amplamente a literatura adventista e compareceu nas reuniões com uma série de perguntas sobre as crenças denominacionais, que abrangiam amplo espectro da teologia adventista (KNIGHT, 2011, p. 170; SCHWARZ; GREENLEAF, 2011, p. 454).

Martin lançou aos delegados adventistas 40 perguntas referentes às posições teológicas da IASD (QUESTÕES..., 2009, p. 12). Quatro itens figuravam entre as principais preocupações de Martin conforme sua interpretação das crenças adventistas: da expiação de Cristo não completada na cruz; da salvação resultante da graça em união com as obras da lei; de Jesus Cristo como ser criado, não existente por toda a eternidade; e da participação de Jesus da natureza humana caída e pecaminosa desde a encarnação (QUESTÕES..., 2009, p. 12).

Antes de responder às perguntas de Martin sobre os adventistas do sétimo dia, os

dirigentes da Associação Geral enviaram suas respostas a 200 adventistas de destaque. [...] Martin descobriu que as denominações cristãs compartilhavam da maioria dos ensinamentos adventistas, mas cinco doutrinas eram distintivamente adventistas do sétimo dia: (1) duas fases distintas do ministério de Cristo no santuário celestial; (2) o juízo investigativo; (3) o dom profético manifestado na obra de Ellen G. White; (4) o selo de Deus e a marca da besta simbolizando as forças do bem e do mal no último conflito sobre a Terra; e (5) as três mensagens angélicas de Apocalipse 14, representando a mensagem final de Deus ao mundo. (SCHWARZ; GREENLEAF, 2011, p. 455).

Os líderes da IASD, sem muitos problemas, conseguiram demonstrar que os adventistas creem na salvação unicamente pela graça, na Trindade e em Cristo como um com Deus desde o começo da eternidade.

Os outros dois assuntos provaram ser mais problemáticos para os líderes adventistas. Uma expiação completada na cruz foi mais problemática porque os adventistas tendiam a referir-se à expiação em termos de Dia Antitípico da Expiação, que acreditavam ter começado em 1844. Froom e seus colegas resolveram a confusão entre o uso evangélico da palavra “expiação” e a terminologia adventista ao falar de expiação “realizada” na cruz e a que estava então sendo “aplicada” no santuário celestial. (QUESTÕES..., 2009, p. 12).

Desde o “fracasso do milerismo”, na década de 1840, a maioria dos adventistas era vista com reservas pelos protestantes, inclusive por requerer na pessoa de Ellen G. White a figura de uma profetisa moderna e por centrarem sua pregação nos dez mandamentos, e, em específico, na guarda do sábado do sétimo dia. Por conseguinte, no começo do século XX, grande parte dos protestantes tinha o adventismo como uma seita³ que devia ser evitada. Os adventistas eram classificados, assim como as Testemunhas de Jeová, os cientistas cristãos e os mórmons, como “subcristãos” (KNIGHT, 2000, p. 143).

Tal classificação resulta do fato de que os adventistas têm assumido relações tensas com outros cristãos, às vezes, de incompatibilidade. Muitos cristãos se ofendem com o que consideram como exclusivismo e orgulho expresso pelos adventistas ao se declararem como Igreja remanescente. Acreditam, equivocadamente, que os adventistas enxergam todos os observadores do domingo como os que têm a “marca da besta”, enquanto eles, pela guarda do sábado, possuem o “selo de Deus”. Tais opiniões pautam-se em interpretações extravagantes que alguns adventistas fazem de textos do livro bíblico do Apocalipse (SCHWARZ; GREENLEAF, 2011, p. 442).

A defesa vigorosa da observância do sábado influenciou os adventistas a pensarem que sua separação de outras comunidades cristãs tinha base bíblica. Ellen G. White contribuiu para isso ao afirmar que as liberdades individuais de crença seriam ameaçadas caso houvesse alguma aliança religiosa entre o protestantismo e o catolicismo. Ao alimentar tal

³ Comumente, os que desconhecem o conjunto de crenças capitais da IASD, ainda consideram a denominação como tal.

convicção, os adventistas, por exemplo, nunca participaram formalmente do movimento ecumênico, não obstante tenham colaborado pontualmente com outras igrejas cristãs na busca de certos objetivos comuns (SCHWARZ; GREENLEAF, 2011, p. 451). A teologia adventista distinta justificava a decisão da Associação Geral da IASD em rejeitar recorrentemente em se aliar à outras confissões cristãs com fins ecumênicos (SCHWARZ; GREENLEAF, 2011, p. 454).

2 Reconhecimento evangélico dos adventistas na década de 1950

As relações conflituosas entre adventistas e outros cristãos alterou-se, como supracitado, na metade dos anos 1950, quando Barnhouse e Martin concluíram, surpresos, que os adventistas não acreditavam em diversas heresias a eles atribuídas e que tais não formavam uma seita e mereciam o reconhecimento público como cristãos evangélicos.

Barnhouse, em setembro de 1956, na *Eternity*, deu parecer favorável ao adventismo. Martin escreveu em 1960 um livro aderente à IASD, o *The truth about seventh-day adventism* (KNIGHT, 2011, p. 171). A revista *Ministry* de abril de 1957 tratou o reconhecimento evangélico como um positivo e “emocionante capítulo na história do adventismo”. Em junho, a revista anunciava que um livro resultante do diálogo seria em breve publicado, e que nenhuma obra na história da denominação, tal como o *Questions*,

obteve maior escrutínio do que este. [...] O manuscrito, depois de ter sido cuidadosamente estudado [na sede da Associação Geral] por um grande grupo, foi enviado para a nossa liderança de todas as Divisões do mundo. Além disso, foi para os professores de Bíblia de nossas faculdades e editores de nossos maiores periódicos. As cópias também foram enviadas para os nossos líderes de Uniões e Associações locais da América do Norte. (QUESTÕES..., 2009, p. 18).

No outono de 1957 (KNIGHT, 2011, p. 171) a Igreja publicou o seu *Questions on doctrine* como respostas às indagações lançadas pelos dois interlocutores, como representantes do meio evangélico dos Estados Unidos. Desde então (KNIGHT, 2000, p. 144), os adventistas conservam melhor relacionamento com maior parte da comunidade cristã.

No *The truth about seventh-day adventism*, Martin tratou a teologia adventista com grande respeito e considerou os adventistas como verdadeiros cristãos e não parte de uma seita. Na obra, indicou também o que considerava os erros e fraquezas da teologia adventista. As reações no protestantismo conservador não foram positivas com o *Questions on doctrine* e com o livro de Martin. Norman F. Douty, em *Another look of seventh-day adventism*, de 1962, afirmou que Martin e Barnhouse foram generosos demais e que o adventismo se afastou dos

ensinos bíblicos, conforme o prisma do cristianismo histórico.

Ao escrever o prefácio de *The truth about seventh-day adventism*, Barnhouse, percebendo uma divisão entre os adventistas com o *Questions on doctrine*, realçou que somente os membros da IASD, que segundo ele serviam a Deus da forma como os líderes da denominação prescreviam, deveriam ser considerados membros do corpo de Cristo. A declaração insinua que alguns adventistas ainda eram considerados como integrantes de uma seita (KNIGHT, 2011, p. 172).

A declaração afetava diretamente M. L. Andreasen, o mais influente teólogo adventista de década de 1940, relegado à condição dos ‘lunáticos’ nos diálogos evangélicos de 1955 e 1956. Como reação ao livro e os vários artigos produzidos na revista *Ministry*, que apoiavam a “nova” teologia apresentada na obra, Andreasen escreveu as *Letters to the churches*. Para ele, o *Questions* representava uma infidelidade dos líderes adventistas para com os evangélicos e uma traição ao adventismo histórico. Dois pontos ressaltados no *Questions* enfureceram Andreasen: a expiação completa na cruz – que parecia contradizer um ponto capital da crença adventista desde 1845, de que a expiação começou em outubro de 1844 – e o nascimento de Cristo com natureza humana sem pecado (KNIGHT, 2011, p. 173).

Knight (2011, p. 174-175) pondera que, se de fato podemos considerar o assunto da expiação como um ajuste semântico para facilitar o diálogo, o mesmo não se aplica para a questão da natureza humana de Cristo. Na verdade, o ensino do *Questions* representa uma alteração do ponto de vista da maioria da Igreja Adventista na primeira metade dos anos 1950. Tal mudança gerou constante controvérsia. Andreasen escreveu que ninguém poderia crer, ao mesmo tempo, nos escritos de Ellen G. White e na “nova teologia” de que Cristo não foi pressionado por paixões humanas. Para ele, um dos pilares do adventismo se destruíra assim. Para problematizar a situação, os escritores do *Questions* foram parciais ao apresentar no apêndice da obra títulos de introdução às citações de Ellen G. White sobre o tema que não representavam fidedignamente o material que ela produzira. Portanto, Andreasen demonstrou uma preocupação válida. Mas, a compreensão de Ellen G. White sobre o tópico diferia da do teólogo. Nesse sentido, uma contribuição relevante do *Questions* foi compilar e publicar declarações de White sobre o tema que divergiam da concepção tradicional do adventismo. Outro ponto de destaque na controvérsia foi que Andreasen focalizou o assunto da natureza de Cristo como pilar fundamental do adventismo. Embora fosse um tema de importância na teologia dele, não representava uma base teológica dos fundadores do adventismo.

Considerações finais: tensões entre os adventistas e a mudança de linguagem com vistas ao diálogo

Os diálogos e as tensões geradas com a publicação do *Questions on doctrine* geraram o reconhecimento da Igreja Adventista como constituinte autêntica do segmento das igrejas cristãs evangélicas em detrimento da visão anterior que lhe era devotada de seita/grupo subcristão.

Não foi sem embates, dentro e fora das fileiras adventistas, que o reconhecimento evangélico ocorreu, o que gerou crises e uma nova disposição teológica na IASD. Enquanto Barnhouse e Martin se mostravam satisfeitos em familiarizar o adventismo e movê-lo da posição de grupo cristão herético, visto que desde a década de 1840, grande parcela dos adventistas era tida com reservas pelos protestantes, basicamente por ter Ellen G. White por profetisa e por exaltarem os dez mandamentos e a observância do sábado, por outro lado, após a publicação do *Questions on doctrine*, a posição do protestantismo conservador se manteve: ainda tinham a IASD como uma seita que se afastou dos princípios bíblicos defendidos pelo cristianismo histórico. Não obstante, as maiores críticas ao livro vieram de adventistas. Andreasen considerou a obra uma negação do adventismo, tanto pelos ajustes semânticos empregados pelos editores que visavam facilitar o diálogo e melhor expressar a compreensão adventista sobre a expiação com os evangélicos, como por revisar e alterar o ponto de vista da maioria da Igreja Adventista a respeito da questão da natureza humana de Cristo. Assim, os adventistas passaram a manter um melhor relacionamento com grande parte da comunidade cristã, mas também dividiu os membros da denominação sobre se o prestígio evangélico significava um avanço ou retrocesso para a mensagem distinta que o adventismo considera possuir.

Para que o diálogo fosse efetivo, os líderes adventistas envolvidos reconheceram a necessidade de usar de um vocabulário compreensível aos evangélicos. Isso explica o ajuste na linguagem sobre a expiação feita pelos delegados da IASD, o que possibilitou que os adventistas mantivessem suas crenças teológicas e, ao mesmo tempo, expressassem suas ideias de modo a se adequar à linguagem dos evangélicos em conversação (QUESTÕES..., 2009, p. 14).

O *Question on doctrine* “é quase inteiramente constituído de claras reafirmações da teologia tradicional adventista. Essas reafirmações foram redigidas de tal maneira que o livro permanece fiel às crenças adventistas e, ao mesmo tempo, fala em uma linguagem que os de fora do *adventismo* possam compreender mais facilmente.” (QUESTÕES..., 2009, p. 24, grifo do autor).

Para Cambón (1994, p. 100), enquanto uma condição para o diálogo, quando um grupo cristão dialoga com tradições diferentes da própria, necessita-se procurar compreender o que existe por detrás das palavras. Para o ecumenismo – e, diríamos, para um processo pedagógico de diálogo –, este cuidado com a linguagem se constitui em uma tarefa imprescindível, visto que, às vezes, a mesma palavra pode se referir a experiências ou realidades diferentes, ou as diversas posições dos grupos em diálogo estão menos distantes do que a

linguagem usada possa fazer parecer. Cada grupo se expressa conforme a linguagem que sua comunidade desenvolveu. Cambón (1994, p. 132), que orienta a superação das incompreensões na linguagem demanda dos participantes do diálogo, mesmo que formados pelo espírito e inspirados em uma linguagem bíblica, analisar e verificar o uso empregado para ser compreendido com exatidão pelos participantes do diálogo.

Referências

CAMBÓN, Enrique. **Fazendo ecumenismo**: uma exigência evangélica e uma urgência histórica. São Paulo: Cidade Nova, 1994.

KNIGHT, George R. **Em busca de identidade**: o desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

_____. **Uma Igreja mundial**: breve história dos adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

QUESTÕES sobre doutrina: o clássico mais polêmico da história do adventismo. Notas e introdução histórica e teológica por George R. Knight. Ed. anotada.

Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. **Portadores de luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2009.

SEVENTH-day adventists answer questions on doctrine. An explanation of certain major aspects of seventh-day adventist belief. Washington: Review and Herald, 1957. Disponível em: <<http://documents.adventistarchives.org/Books/QOD19570101.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2018.

Diálogos inter- e intra-confessionais no séc. XVI como exemplos para uma pedagogia do diálogo contemporâneo

Martin Timóteo Dietz¹

RESUMO

O esforço ecumênico não pode ignorar tentativas – bem-sucedidas ou não – de diálogo realizadas no passado. Ainda que o Movimento Ecumênico moderno remonte ao início do séc. XX, já antes disso ocorreram tratativas tanto entre católicos e protestantes quanto entre representantes de diferentes correntes do Protestantismo. A “comunhão dos santos” da qual fala o Credo não é apenas sincrônica, mas igualmente diacrônica, englobando pessoas cristãs não somente de todos os lugares, mas também de todos os tempos. O texto visa auscultar – a partir de uma amostragem muito limitada – tentativas de diálogo religioso (cristão) ocorridas no séc. XVI e perguntar por sua relevância pedagógica – positiva e negativa – para diálogos atuais.

Palavras-chave: Diálogos; séc. XVI; Catolicismo; Protestantismo

Introdução

O movimento ecumênico moderno, conforme praticado e refletido atualmente, remonta ao início do séc. XX. Razões múltiplas, entre elas as tensões surgidas nos campos de missão norte-americana e europeia nos continentes africano e asiático bem como a crescente consciência da responsabilidade social dos cristãos, forçaram Igrejas e agências missionárias à busca por superar situações que eram crescentemente percebidas como contrárias ao testemunho do Evangelho (FRIELING, 1995, p. 53).

Estes primórdios do movimento ecumênico não autorizam, porém, a que se esqueça que, já antes de 1900, ocorreram não apenas processos de mútua condenação e exclusão entre as diversas denominações cristãs, mas igualmente tentativas de aproximação e de diálogo: entre católicos e protestantes bem como entre grupos dentro do Protestantismo.

As linhas que seguem procuram, de maneira breve, resgatar a memória de algumas tentativas de diálogo inter- e intra-confessional ocorridas já no séc. XVI. A título de exemplo, serão referidos encontros entre representantes católicos e luteranos; dentro do Protestantismo chamado magisterial; e de representantes da Reforma magisterial com integrantes da assim denominada Reforma radical. Os exemplos a serem arrolados indicam continuidades

¹ Doutor. Atua na Cátedra Contextual de Pesquisa em Lutero junto à Faculdades EST (São Leopoldo/RS). Mencionada Cátedra tem o suporte financeiro da Igreja Evangélico-Luterana na Baviera (Alemanha).

temáticas nas relações entre as diferentes denominações até o séc. XXI, ao mesmo tempo que sinalizam algumas descontinuidades, por exemplo no tocante aos interesses e aos atores envolvidos em tais processos dialogais.

1. Conceito e tipos de diálogos intra- e inter-eclesiásticos no séc. XVI

No sentido amplo da palavra, um *colóquio* ou *diálogo religioso*, conforme praticado na Europa central no séc. XVI e na primeira metade do séc. XVII, designa

todas as discussões científicas entre os adeptos das confissões em vias de estabelecimento ou já estabelecidas, de modo particular ou oficial, interna ou publicamente, como conversas informais ou realizadas em formas acadêmicas, eclesiais, judiciais ou políticas, com o intuito de alcançar uma decisão ou um acordo no conflito religioso (apud DINGEL, 1997, p. 654).

Em um sentido mais estrito, por sua vez, a expressão se refere a diálogos ocorridos no âmbito da política religiosa imperial do Sacro Império Romano de Nação Alemã, do qual o exemplo mais famoso remete à Dieta de Augsburg, em 1530, quando os representantes luteranos apresentaram a hoje designada Confissão de Augsburg (*Livro de Concórdia*, 1997, p. 23-93), entretantes o mais conhecido e difundido manifesto confessional luterano. Quanto à tipologia, os diálogos religiosos podiam se dar no contexto *citadino*, como disputa que levaria a uma eventual adesão à Reforma ou justificaria a posteriori uma adesão já ocorrida; enquanto diálogo proposto pelo respectivo senhor *territorial*, com vistas a alcançar a unidade intra-protestante em áreas que haviam aderido à Reforma; ou ainda como diálogos de alcance *imperial* que buscavam superar a divisão confessional ocorrida. Como quarto tipo podem ainda ser mencionados “diálogos religiosos com representantes anabatistas” (DINGEL, 1997, p. 656; cf. LEPPIN, 2014). Nenhuma das formas mencionadas logrou êxito em seus propósitos.

Enquanto para o Medievo era característica a prática da *disputa* acadêmica, a partir do séc. XVI o diálogo religioso “é retirado da sua moldura acadêmica e inserido na esfera pública” (DINGEL, 1997, p. 655). Conhecido exemplo desse uso vem de Zurique onde, em 1523, foi introduzida a Reforma Protestante liderada por Ulrico Zuínglio. Das duas disputas realizadas na cidade naquele ano participaram não apenas teólogos, mas também juristas e conselheiros da cidade. As sessões ocorreram na câmara da cidade, não na Universidade; no vernáculo, em vez de em latim. À Escritura Sagrada passou-se a conferir uma autoridade como norma da verdade que não lhe havia sido atribuída até então.

2. Diálogos religiosos no séc. XVI

A. DIÁLOGO CATÓLICO-PROTESTANTE

No que diz respeito ao diálogo – “diálogo”, neste caso, muitas vezes constitui um eufemismo; mais preciso seria “disputa” ou algo parecido; alternativamente, usa-se, aqui, “colóquio” – católico-protestante na década de 1520, ele ocorre de forma recorrente nas cidades em que o movimento reformatório pede passagem. Em âmbito imperial, destacam-se os colóquios de Hagenau/Worms/Ratisbona (1540/41), Ratisbona (1546), e Worms (1557), entre católicos e luteranos. Em Poissy, deu-se um colóquio entre católicos e protestantes-huguenotes, em 1561. Ainda que não tenha trazido aos protestantes a aceitação que esperavam, mencionado debate lhes conferiu o “reconhecimento público como representante confessional autônomo” (DINGEL, 1997, p. 663) na França. Em 1645, em Torun (Polônia), foram reunidos em colóquio representantes católicos, luteranos, dos irmãos morávios e reformados. As sessões de discussão permaneceram infrutíferas e se transformaram em “etapa na recatolização da Polônia” (DINGEL, 1997, p. 663).

De autoria de Filipe Melanchthon, amigo e colaborador de Lutero, a *Confissão de Augsburgurgo* (CA) foi apresentada à Dieta Imperial reunida em 1530 na mencionada cidade, como síntese da fé evangélico-luterana. Vinte e um artigos procuravam demonstrar a catolicidade – e, portanto, o consenso com a Igreja de Roma – da fé professada pelo movimento reformatório (*Livro de Concórdia*, 1997, p. 27-40; 63-75), enquanto os últimos sete artigos faziam referência a temas em que se julgava necessário proceder correções na doutrina e na prática da Igreja Católica (*Livro de Concórdia*, 1997, p. 40-62; 75-92). O sobrepeso numérico de artigos considerados consensuais indica, de antemão, o interesse dialogal de Melanchthon. Enquanto Lutero, ao longo de sua trajetória, mais e mais enfatizou sua crítica a Roma, Melanchthon permaneceu vividamente interessado no diálogo com a chamada “antiga fé”. Apesar do interesse essencialmente irênico de Melanchthon, a CA não logrou êxito no seu propósito de ser reconhecida pela parte adversária como legítima expressão da fé cristã. Serviu, todavia, de base para os colóquios que se realizaram uma década mais tarde, nos anos 1540/41. Também nesses diálogos, porém, temas como eucaristia e sacramentos, celibato, invocação de santos, bem como a pergunta pela “autoridade da igreja na interpretação da Escritura” (GASSMANN; HENDRIX, 2002, p. 27) permaneceram controversos. Na avaliação de GASSMANN; HENDRIX (2002, p. 27), já ali se instalava a percepção “de que um acordo sobre o conceito de justificação” – que então se desenhava – “era estéril sem um acordo sobre suas implicações” para as questões controversas em debate. De qualquer modo, os ensaios aqui referidos indicam que a procura pelo diálogo inter-confessional e pela tolerância não se tornou virulenta, quem sabe, apenas a partir das guerras religiosas do séc. XVII, mas já está presente nos primórdios da Reforma (cf. SCHNEIDER-LUDORF, 2014).

B. DIÁLOGOS NO CONTEXTO DA REFORMA MAGISTERIAL

Especial destaque recebeu, em todas as linhas da chamada Reforma magisterial, a centralidade da Escritura Sagrada como norma de doutrina, fé e prática. O que, porém, para um olhar superficial, poderia servir como base e garantia de uma confissão de fé comum, logo se revelou como fonte de discórdia e tensão. Por isso, não admira que, não apenas entre católicos e protestantes, mas também dentro do próprio Protestantismo, diálogos religiosos se fizeram necessários.

O mais famoso entre esses diálogos intra-protestantes ocorreu por iniciativa do príncipe Filipe de Hessen e entrou para a História como *Colóquio de Marburgo* (LINDBERG, 2001, p. 229-237). A participação de Filipe revela a relevância política do encontro, numa época em que convicções religiosas não eram vistas como sendo apenas crenças de ordem pessoal, mas relevantes para o conjunto da sociedade, e em que necessário se fazia preservar unidos os territórios protestantes na luta contra o Imperador e os católicos. Na mencionada cidade encontraram-se, em 1529, Lutero e Zuínglio, juntamente com respectivos colegas, para um debate sobre questões teológicas controversas entre Wittenberg e Zurique. No referido colóquio culmina, sem conseguir solucioná-la, uma controvérsia que já vinha se arrastando há pelo menos meia década a respeito da compreensão da Ceia do Senhor. Ao passo que Zuínglio compreendia a Ceia essencialmente como memorial do sofrimento de Cristo, Lutero insistia em uma compreensão sacramental da mesma. Enquanto Lutero recorria às palavras da instituição conforme Mt 26.26; Mc 14.22; Lc 22.19; 1Co 11.23 e interpretava a afirmação do Senhor de que “isto é o meu corpo” como evidência da presença real de Cristo no sacramento, Zuínglio advogava uma interpretação simbólica. Para ele, o “est” apenas remete a e faz lembrar de algo que ocorreu no passado. Não é aqui o lugar para aprofundar a pergunta pelos pressupostos filosóficos que nortearam os contraentes, mas parece haver consenso na pesquisa a respeito da influência de um “dualismo platônico entre corpo e alma” (LINDBERG, 2001, p. 229) sobre Zuínglio, que norteia não por último a forma como ele lê e interpreta a Bíblia. Já aquele evento dos primórdios da Reforma indica, em todo o caso, que o famoso pilar protestante *sola scriptura*, por si só, não garante consenso ou unidade em fé e doutrina, mas precisa que se esclareçam os critérios de interpretação da Bíblia. A compreensão da Santa Ceia e de seus pressupostos cristológicos permanecerá controversa entre luteranos e calvinistas, na segunda metade do séc. XVI. Batismo e predestinação também serão causa de dissenso. Quanto à veneração dos santos, estabelece-se um consenso mínimo, ainda que os calvinistas não acompanhem a compreensão luterana segundo a qual as imagens nas igrejas possuem valor pedagógico para os fieis (DINGEL, 1997, p. 666).

O conhecido *Livro de Concórdia* (1997), que reúne os principais escritos confessionais do luteranismo, dá testemunho de uma longa trajetória de discórdias e controvérsias dentro da mencionada linha do Protestantismo. Enquanto de um lado estavam os chamados “fili-

pistas”, suposta ou realmente discípulos de Melanchthon, do outro havia os “gnesioluteranos” que, à sua maneira, se consideravam fiéis depositários do verdadeiro ensino de Lutero (DINGEL, 1997, p. 667-669). As “linhas teológicas” separaram não apenas indivíduos, mas territórios. Também aqui, fé e política permaneceram indissociáveis. Produzir um consenso mínimo entre as partes conflitantes era questão não apenas teórica, mas de interesse público. Temas como os adiáforos (questões nem ordenadas nem proibidas pelas Escrituras, especialmente relativamente “a cerimônias e usos eclesiásticos”; *Livro de Concórdia*, 1997, p. 654), a relevância das boas obras para a justificação, o papel do livre arbítrio na conversão e a função da lei na vida da pessoa cristã foram intensamente discutidos, até produzirem consensos – mais ou menos efetivos – sintetizados nos doze artigos expostos na *Fórmula de Concórdia* (*Livro de Concórdia*, 1997, p. 497-683). As discussões intra-luteranas no séc. XVI e a referência ao “filipismo” apontam indiretamente para uma questão que, à sua maneira, tem consequências de longo prazo, inclusive para um diálogo ecumênico atual. A questão pode ser assim formulada: pode-se falar em luteranismo, no singular, como grandeza homogênea? Desta pergunta decorre, por exemplo, a seguinte: um documento como a *Declaração conjunta católico-luterana sobre a doutrina da justificação* pode ter justa esperança de obter aceitação unânime dentro do luteranismo? (cf. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS; FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL, 2017, p. 42). Penso que para a própria auto-compreensão do luteranismo é mister que se perceba com mais clareza essa dupla linhagem teológica dentro da tradição luterana que, possivelmente, explica divergências existentes ainda hoje no seio das Igrejas Luteranas.

C. DIÁLOGOS COM A REFORMA RADICAL

Menos conhecidas, já no séc. XVI ocorreram tratativas de diálogo também com a chamada Reforma radical (DINGEL, 1997, p. 669-671). Tal qual o Imperador desejava preservar ou restaurar a uniformidade religiosa em seus territórios, também as áreas que aderiram ao Protestantismo estavam ciosas por mantê-la. Não é difícil imaginar os “diálogos” que ocorreram como tentativas de enquadramento, coação e dissuasão das minorias não-conformistas. Onde não ocorria um retorno àquilo que se considerava verdadeira fé evangélica, não faltaram sanções jurídicas, sociais e econômicas. Por outro lado, uma aplicação e exigência modernas de um conceito como “tolerância” sobre eventos de outros tempos corre o risco de anacronismo e de ser injusta com personagens e eventos históricos interessados em confessar a verdadeira fé cristã e preservar, assim, o bem-estar da coletividade. Eclesiologia, Batismo e Santa Ceia, entre outros, seguem sendo, ainda hoje, temas controversos e que pedem por esforços de mútua compreensão e mútuo aprendizado.

Conclusão

Os exemplos arrolados de encontros de diálogo – por vezes, entre aspas – entre representantes católicos e luteranos; entre líderes do Protestantismo magisterial; e de pressão sobre a chamada Reforma Radical, aponta para continuidades e descontinuidades entre o séc. XVI e a prática ecumênica dos sécs. XX e XXI. Por um lado, chama a atenção como, meio milênio atrás, os mesmos temas estavam em debate que ainda hoje estão a separar pessoas e igrejas cristãs umas das outras. Por outro lado, igualmente merece ser destacado que já no séc. XVI houve a sensação de que é possível alcançar um consenso básico no que diz respeito à doutrina da justificação. Se Lutero, portanto, estatuiu a mensagem a respeito do ser humano réu e perdido e do Deus justificador e salvador como o tema da Teologia por excelência (BAYER, 2007, p. 28-31), pelo menos de acordo com uma leitura específica dessa mensagem, não é ela que configura o grande pomo de discórdia entre as confissões. Mais controversos eram e continuam sendo temas como os relativos à Eclesiologia, ao ministério e aos sacramentos, os quais, por sua vez, não deixam de ter, direta ou indiretamente, consequências para a compreensão da mensagem da justificação por graça mediante a fé em Jesus Cristo.

Um deslocamento significativo do séc. XVI para o séc. XX diz respeito aos atores envolvidos nos processos de diálogo. Enquanto no séc. XVI as disputas teológicas rompem o espaço estritamente acadêmico e alcançam a esfera pública, entretanto os diálogos ecumênicos voltaram a ser primordialmente discussões restritas a especialistas, sem gozar de um maior interesse por parte de outras parcelas da população. Tanto no séc. XVI quanto hoje, os representantes do poder estavam interessados na preservação daquilo que julgavam ser a ordem pública. Para isso, cinco séculos atrás, tomaram a iniciativa no sentido de constranger os teólogos ao diálogo, no intuito de (re)estabelecer consensos mínimos que garantissem aquilo que consideravam ser a paz social. Cinco séculos de coexistência entre a Igreja Católica e um Protestantismo crescentemente multifacetado e até esfacelado, não apenas na Europa, mas em todos os continentes do globo, produziram a sensação de ser o fenômeno religioso, especialmente cristão, essencialmente uma ameaça à paz social, incapaz de liberar energias pacificadoras. O clamor por diálogo e tolerância ecoa, mas parece refletir mais um temor em relação à intolerância do que um genuíno interesse por conteúdos da fé cristã – ou então de outras crenças. Diferentemente do séc. XVI, os diálogos atuais não se pautam pela busca por uniformidade religioso-confessional, mas por um convívio pacífico entre diversas formas de fé, cristã ou não-cristã.

A relevância pedagógica dos diálogos do séc. XVI transpareceu no curso do presente texto e não precisa ser novamente sintetizada no final desta apresentação.

Referências

- BAYER, Oswald. *A Teologia de Martim Lutero: uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- DINGEL, Irene. Art. Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997. v. XXVIII: Pürstinger - Religionsphilosophie. p. 654-681.
- FRIELING, Reinhard. Art. Ökumene In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995. v. XXV: Ochino - Parapsychologie. p. 46-77.
- GASSMANN, Günther; HENDRIX, Scott. *As confissões luteranas: introdução*. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2002.
- LEPPIN, Volker. Art. Disputation / Disputationen. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (ed.). *Das Luther-Lexikon*. Ratisbona: Bückle & Böhm, 2014. p. 166-172.
- LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. Trad. de Luís Henrique Dreher e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- Livro de Concórdia: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana*. 5.ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS; FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Do Conflito à Comunhão: Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017*. Relatório da Comissão Luterana – Católico-Romana para a Unidade. Brasília: Edições CNBB/Editora Sinodal, 2015.
- SCHNEIDER-LUDORFF, Gury. Art. Toleranz. In: LEPPIN, Volker; SCHNEIDER-LUDORFF, Gury (ed.). *Das Luther-Lexikon*. Ratisbona: Bückle & Böhm, 2014. p. 698-699.

Educar sem deformar: uma releitura da Pedagogia do Oprimido a partir de lentes foucaultianas.

José Pascoal Mantovani¹

RESUMO

Este trabalho tem como finalidade apresentar alguns indícios interpretativos da obra “A pedagogia do Oprimido” de Paulo Freire a partir do instrumental teórico de Michel Foucault. Para tanto, será analisado: (i) os dois primeiros capítulos da obra freireana Pedagogia do Oprimido (1987) a partir de um viés epistêmico voltado à educação; (ii) será apresentado um esforço de síntese de alguns domínios conceituais de Michel Foucault presentes na obra Hermenêutica do sujeito (2006) e O cuidado de si (2005) atrelado com as leituras hermenêuticas de Ravel (2002); (iii) por fim, é apresentada uma aproximação entre os dois autores, Freire e Foucault, a partir de apontamentos de VEIGA-NETO (2004). Espera-se, pois, que este texto apresente alguns indicativos que privilegia o papel da educação no processo formativo do sujeito em perspectiva holística.

Palavras Chave: *Foucault; Pedagogia do Oprimido; Violência; Educação; Paulo Freire.*

Introdução

Em tempos que a utilidade ganha entoação significativa em uma sociedade consumista que vive o desagrado do desafeto de si mesmo e do próximo; um egocentrismo que beira a extremidade do radicalismo necrófilo; faz-se importante (re)pensar alguns indícios conceituais que possam subsidiar uma educação que não esteja de cócoras para um sistema desumanizador e autodestrutivo, todavia, que seja uma educação relevante para uma sociedade que precisa de relevância, mesmo que, em grande parte, não há consciência dessa real necessidade.

Para este esforço acadêmico, será apresentado alguns pontos conceituais de Paulo Freire ao que tangencia sua obra Pedagogia do Oprimido (1987) em dialética com alguns conceitos foucaultianos, principalmente aqueles que se equalizam com o campo semântico das instituições de sequestro (1997). Assim, o esforço deste texto é equacionar alguns termos de ambos autores a fim de construir um caminho metodológico de abordagem aproximativa e epistêmica voltada à educação.

¹ Doutorando em Educação pela Universidade Metodista de São Paulo; Mestre em Ciências da Religião; Licenciado em Filosofia e Bacharel em Teologia. Professor do ensino Básico e Superior. e-mail: prof.pascoalmantovani@gmail.com

1 Freire e Foucault: Algumas aproximações hermenêuticas.

Por mais que o século XX tenha sido berço de ambos os autores, os contextos em que eles estavam inseridos foi bastante peculiar. Paulo Freire, nasce em 1921 em Recife e cursa Direito, Michel Foucault, nasce em 1926 Poitiers e adquire licenciatura em Filosofia e Psicologia. Dois mundos bem distintos, histórias peculiares, porém com uma mesma problematização: o sujeito.

O centro da pesquisa de ambos estava em torno da constituição do sujeito, isto é: como é ser a partir de suas circunstâncias e contingências. Deste modo, é possível estabelecer algumas aproximações conceituais entre os dois autores. Para tanto, serão equacionados alguns termos de Paulo Freire e Michel Foucault, a fim de possibilitar um caminho epistêmico. Os conceitos articulados serão: sujeito e humanização; problematização e educação problematizadora; poder e prescrição.

Para Foucault conceituar o sujeito não é afirmar que é um ser único na história, uma consciência solipsista. Seguindo seu viés arqueológico e genealógico, Foucault tenta encontrar nos desdobramentos históricos os indícios que descrevem o que é sujeito. A história não isenta o devir do sujeito, suas mutações e transformações, as quais são positivas se, somente se, o sujeito tem a experiência consigo mesmo. Se por um lado há um sujeito ímpar diante da história, por outro, existem contingências externas que se impõe impetuosamente, isto é:

‘trata-se de pensar o sujeito como um objeto historicamente constituído sobre a base de determinações que lhe são exteriores: esta é a questão que coloca em ‘As palavras e as Coisas’ ao interrogar essa constituição segundo a modalidade específica do conhecimento científico, visto que se trata de compreender como o sujeito pode, numa certa época, tornar-se um objeto de conhecimento e, inversamente, como esse estatuto de objeto de conhecimento teve efeitos sobre as teorias do sujeito como ser vivo, falante e trabalhador’ (REVEL, 2002, p. 84).

É uma mutação inerente ao ser humano, entre o que está posto e o que está para ser feito que o sujeito se forja, em outras palavras “é nessa dupla ancoragem que se enlaça o problema da resistência subjetiva das singularidades: o lugar de invenção do si não está no exterior da grade do saber/poder, mas na sua torção íntima” (REVEL, 2002, p. 85). Isto é o que Freire chamou de Humanização. Humanizar-se, na ótica freireana é permitir-se voltar a si mesmo, ter consciência de si.

A educação tem esse papel de humanização gerando um clima de autoconhecimento e amadurecimento do indivíduo. A vocação do sujeito que vive o contraste das intempéries da vida é saber ser diante das (im)possibilidades existenciais. Assim, a subjetivação do sujeito em humanizar-se acontece em modos de objetivação que são, em suma, práticas de

subjetivação e, assim, a relação como o sujeito estabelece consigo por meio de técnicas que viabilizam a conscientização de sua existência, logo, sua humanização.

Foucault apresenta a definição de problematização como “*o conjunto das práticas discursivas ou não-discursivas que faz qualquer coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento*” (seja sob forma de reflexão, moral, do conhecimento científico, da análise política, etc.) (REVEL, 2002, p. 70). A problematização de Foucault é ser crítico o suficiente para repensar as estruturas, mas, ao mesmo tempo não é um anti-reformismo, pois o ser humano é um ser dado ao pensamento, ao esclarecimento. Adjetivo, este, que Freire aponta da educação problematizadora. O eixo da educação problematizadora é gerar sujeitos críticos a ponto de pensar as candências históricas de modo emancipado. Não é ter uma postura passiva diante dos fatos, mas é fazer que o indivíduo se aproprie como sujeito da sua própria história que está posta e, simultaneamente, daquela história que está por ser feita. A educação libertadora pode ser essa tempestade de inovação e transformação que se espera de um sujeito que tenha em perspectiva a problematização de si, da história e do mundo.

A ideia de poder é bastante latente na obra de Foucault. Não que esta temática ocupe o centro de suas pesquisas, mas as lentes interpretativas de seus leitores e interpretes valorizam essa dimensão. Tendo como ponto de partida as teses sobre as manifestações de poder, é pertinente destacar a abrangência e complexidade inerente as mais diversas formas de relação de poder:

Caracterizando as relações de poder como modos de ação complexos sobre a ação dos outros, Foucault inclui na sua descrição a liberdade, na medida em que o poder não se exerce senão sobre sujeitos – individuais ou coletivos – ‘que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas (...) podem acontecer. Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas. A análise foucaultiana destrói, portanto, a ideia de um paradoxo/contradição entre o poder e a liberdade: é precisamente tornando-os indissociáveis que Foucault pode reconhecer no poder um papel não somente repreensivo, mas produtivo (efeitos de verdade, de subjetividade, de lutas), e que ele pode, inversamente, enraizar os fenômenos de resistência no próprio interior do poder que eles buscam contestar, e não num improvável ‘exterior’. (REVEL, 2002, p. 68).

O destaque que será dado da citação é como Foucault aponta que para exterminar as relações de poder (injusta) e fundamental que os sujeitos tenham consciência do poder que exercem sobre si em liberdade. Pois, a única maneira de se quebrar as imposições autoritárias do poder é por meio do poder exercido sobre si mesmo. Não é lançar sobre o outro a necessidade de parar de fazer ou de ser; em vez disso, é o sujeito apoderar-se de si e das técnicas necessárias para que deixe de ser uma vítima social.

Ao passo que há esse ato de mudança da relação em que o sujeito se articula consigo mesmo, as prescrições, na perspectiva freireana, perdem força e expressividade. Lembrando

que a prescrição é um mecanismo de poder para subjugar uma consciência a outra, de colonizar o espírito, a alma e a história do sujeito. Portanto, uma postura consciência de poder é romper com as tendências exteriores e interiorizar uma consciência ilegítima. A educação pode assumir esse papel transformador e revitalizador, ao passo que pode ser um meio construtivo do sujeito retornar a si mesmo, e empoderar-se da sua existência em relação e afetividade.

Considerações Finais

Tanto a contribuição de Freire como de Foucault para as demandas contemporâneas ainda são atuais e relevantes. Principalmente ao aferir uma sociedade que é conduzida por uma ideologia fria e mercantilista da máquina global, a qual quantifica e lança em um véu de utilidade todas as relações humanas, inclusive a educação que se transformou em um produto no mercado.

Não se educa para a vida, se educa para o mercado. Não se educa para ou em relação, mas para saciar os desejos pessoais e mesquinhos. Não se educa para transformar, em vez disso, a educação é um instrumento monossêmico e homogeneizador. As provocações foucaultianas e freireanas demonstram que: o sujeito carece desse eterno retorno a si mesmo, a fim de experimentar o que é a humanização; a problematização faz parte de uma educação problematizadora que acontece em relação; e que as relações de poder podem contribuir significativamente para destruir as mentalidades prescritivas que endossam as relações opressoras.

Referências.

- BARROS, João Roberto. Epimeleia Heautou Helenística em Foucault: Universalização da Espiritualidade. Prometeus – ano 5 – Número 9 – Janeiro-Junho/2012.
- CASTRO, Edgar. Introdução a Foucault. São Paulo, editora perspectiva, 2014.
- FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do Sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. In.: Huisman, D. Dictionnaire des philosophes. Paris: PUF, 1984. Tradução brasileira: Foucault: In.: Ditos e Escritos, vol. V.
- _____, Michel. Vigiar e Punir: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____, Michel. O Governo de si e dos outros. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____, Miche. História da Sexualidade 3. O cuidado de Si. São Paulo: Graal, 2005.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

- MACHADO, Roberto. Foucault, a ciência e o saber. Rio de Janeiro: Zahar,
- NALLI, Marcos. Foucault e a Fenomenologia. São Paulo: Edições Loyola. 2006.
- RAVEL, Judith. Foucault: Conceitos essenciais. São Carlos: Editora Clara Luz, 2002.
- SUGIZAKI, Eduardo; ROSA, Mário. A espiritualidade ontem e hoje: Foucault e a hermenêutica de si. Revista da Abordagem Gestáltica: XIV (2): 205-212, jul-dez, 2008.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Foucault e a Educação. 2 ed. Belo Horizonte: Autênciã, 2004.
- VENTURA, Rodrigo Cardoso. A estética da existência: Foucault e a Psicanálise. Salvador: Cogito, v. 9, nº 9, 2008.

Perspectiva Ecumênica da Exortação Apostólica do Papa Francisco: *Gaudete et Exsultate*

Rivael de Jesus Nascimento¹

RESUMO

A exortação apostólica *Gaudete et Exsultate*, sobre a chamada à santidade do mundo atual, do Papa Francisco publicada em 19 de março de 2018, propõe ao mundo globalizado um caminho a ser seguido, a perfeição e a vivência dos valores. Visa uma sociedade que pode contar com seres humanos que busquem a transcendência e a harmonia entres seus semelhantes. O presente artigo traçará algumas linhas de ação que nortearão uma práxis que motivará todas as religiões, com o objetivo de buscar a vida fé, independentemente de seu credo, a promoção humana, e uma boa convivência para o diálogo, fator central da pesquisa. Francisco orienta com muita sabedoria para o tempo presente. Fala com o coração, mas também reflete sobre as dores deste tempo. No III capítulo da exortação coloca como meio para alcançar a santidade, a vivência do espírito das bem-aventuranças. Suas palavras são ecos do Concílio Vaticano II, reflexo do Decreto *Unitatis Redintegratio*, que inspirou a busca da unidade e o diálogo nestas últimas décadas. O texto será apresentado em três partes: Uma contextualização dos princípios comuns que fundamentam a unidade cristã na possibilidade do diálogo e sua ação concreta; na segunda parte os elementos da exortação “*Gaudete et Exultate*”, no espírito das bem-aventuranças; na terceira parte o desafio comum a todos em viver o espírito da Exortação na promoção da unidade e do diálogo.

Palavras-chave: Ecumenismo, Alegria, Diálogo, Bem-aventuranças, Promoção Humana.

Introdução

Em tempos de crise e de solidão, como este que vivemos, onde há uma ausência do sagrado, os cristãos são chamados a exercer uma cooperação para a promoção de uma sociedade humanizada. Muitos são os desafios desse tempo. Na sociedade é necessário buscar uma unidade entre todos os cristãos para que ocorra um alívio de muitas dores e feridas abertas no meio do povo de Deus.

Toda a igreja em seu carisma tem uma identidade missionária e a ação pastoral, embora as diretrizes sejam diferentes, está para tornar a mensagem profética e o Evangelho uma letra viva.

A consciência da necessidade de agir no meio social, sobretudo nas situações de sofrimento cujas circunstâncias exigem a solidariedade evangélica e contradizem os princípios de justiça e paz, e fraternidade, não foi sempre explícita nas diferentes igrejas, e em algumas delas não o é ainda hoje. Além disso, essa consciência não se manifesta na mesma intensidade, pois depende do nível de integração social de cada Igreja. (WOLFF, 2018, p. 331)

¹ Mestre em Teologia Pastoral PUC-PR. Padre da Arquidiocese de Curitiba, Reitor do Santuário de Lourdes – Curitiba - PR

Nosso mundo contemporâneo passa por muitas transformações e sofre uma mudança de época de maneira significativa nesses últimos anos. Muitos fatos históricos determinantes ocorreram e revelaram novas maneiras no agir da sociedade. Surgem desafios para a vida e comunhão de todos os povos que não podem ser desconsiderados.

Uma das grandes transformações no mundo atual opera-se no campo da consciência e das cosmovisões. A Modernidade, revolução cultural desencadeada pelo humanismo e pelo renascentismo do século XVI, passando depois, pelo racionalismo, a revolução científica, o empirismo e o iluminismo, fez a passagem de uma consciência teocêntrica a uma consciência antropológica. [...] Este princípio antropocêntrico coloca em risco a vida humana e os ecossistemas. (BRIGHENTI, 2004, p.16)

Dá-se o momento importante em que as igrejas cristãs são desafiadas a conferirem respostas a muitas questões que envolvem a vida e a sobrevivência do ser humano nesta casa comum que é o planeta. Que testemunho coletivo pode ser dado dentro de outras coletividades? A pesquisa aqui apresentada tentará traçar um perfil nos pontos comuns e inspiradores da exortação para o cumprimento deste fim.

1 Alguns princípios comum que motivam o diálogo ecumênico com o objetivo da promoção humana

O Documento de Aparecida vai nos indicar que vivemos em uma mudança de época, e seu nível mais profundo é o enfrentamento da realidade cultural, uma mudança, onde a vida urbana vive sempre em transformações².

Surge um subjetivismo de maneira exagerada onde às pessoas pensam em si mesmas. A liberdade é olhada de maneira conflitiva, onde se reconhecem os valores humanos de maneira superficial. Ao mesmo tempo a ciência e a técnica oportunizam outros valores que não contemplam uma melhor contribuição humana na vida social e no momento presente.

Como pensar em uma ação dentro desse contexto? Como compreender o mundo ecumênico, na sua complexidade, mas também dentro das novas linguagens que surgem com um cenário de inércia e de passividade?

Assim surge na Igreja, inspirados pelo magistério, o desejo de construir um diálogo que marque nossa época com o mundo da pluralidade e necessidade do diálogo para a promoção do bem. Esse diálogo tem o objetivo de observar lacunas que temos na sociedade e estreitar os laços eclesiais em ações que promovam a vivência dos valores pregados por Jesus de Nazaré.

² DAp n 509-510.

A sociedade não pode ser apenas mais um produto do capitalismo onde se prevalecem somente os fortes, os que “se saem bem”, que se destacam no meio da maioria. As igrejas são promotoras da vida, sinal de esperança no meio das dores humanas, sinal de ternura diante do sofrimento, alegria no meio das sombras da existência.

Precisamos resgatar o encontro com Cristo e a vida em abundância como Ele pregou. O encontro com Cristo sugere uma conversão, uma mudança radical para tentar buscar a experiência de seus valores, um testemunho que abre o cristão para a vida comunitária e a vida sacramental.

A Palavra de Deus é que o motiva a viver sua vocação. E assim, busca promover a vida para a superação das crises que se apresentam para a criança, o adolescente, o jovem e o ancião no decorrer de suas vidas. Uma promoção para a vida e para a esperança de uma sociedade comprometida com os valores humanos e ideais duradouros. Na Palavra de Deus vemos o ser humano sempre buscando a aliança com Deus e com o próximo. Na sociedade se faz a experiência de Deus e do seu mistério trinitário. A missão eclesial continua sendo essa: “Despertar a fé no meio do povo, para a obtenção dos ideais de igualdade, liberdade, justiça e solidariedade. Sempre no desejo de fazer a experiência concreta em Jesus, com o seu humano, com o seu divino” (Rm 5, 15-15-17).

O desafio é ser Cristo para o outro e apresentar os valores do Evangelho em tempos de transição que se tornam mais desafiadores, onde o cristão não pode desistir de sua tarefa. No seu seguimento e testemunho ele é chamado a ser outro Cristo para o seu próximo.

O próximo empobrecido é uma causa comum a todas as igrejas para a promoção social e o testemunho da justiça. Sua ação vai além de si mesmo, de partidos e ideologias políticas, embora sejam as ações que motivam a vida, a crença no bem e no sobrenatural, na unidade de todos os povos e nas ações que ajudam a promover a preservação do ecossistema.

Poderíamos citar muitas outras questões aqui neste item, mas nos limitaremos a destacar uma ação social que vá além das diretrizes pastorais de cada comunidade de fé, que em sua prática revele o amor vivenciado do Evangelho.

“É missão de todos nós, Deus chama eu quero ouvir a sua voz!” (Zé Vicente)³. Que todos nós possamos fazer e exercer o profetismo de lutar pela justiça e pela prática do bem, contra toda a mentira e ilusão deste mundo. O profetismo dos cristãos é fundamental. Que cada Igreja possa dar os seus passos e assim testemunhar a vida e a concretização do reino de Deus neste mundo onde por vezes se tem a impressão de que as estrelas se apagaram dos céus e os marcos se apagaram nas estradas. Que a voz de Deus esteja em cada boca que anuncia a palavra. Mas também naqueles que a colocam em prática sem medo, mas com coragem profética de denunciar a injustiça. No último item deste artigo ampliaremos essa ideia de sermos seres humanos vigilantes e orantes.

³ José Vicente animador e cantor das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil

2 Elementos da exortação *gaudete et exsultate* e o seu espírito das bem-aventuranças.

No dia 19 de março de 2018 o Papa Francisco publicava a Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate* sobre o chamado a santidade no mundo atual. No mundo atual a sua motivação vem ao encontro da realidade em que o mundo padece como vimos no item anterior. O tema aqui do segundo item nos é bastante favorável, pois retrará o chamado a santidade e a esperança que brota do Evangelho na contemplação das bem-aventuranças. Eis como ele inicia seu texto:

“Alegrai-vos exultai” (Mt 5, 12), diz Jesus aos que são perseguidos ou humilhados por causa dele. O Senhor pede tudo e, em troca, oferece a vida verdadeira, a felicidade para a qual fomos criados. Quer -nos santos e espera que não nos resignemos a uma vida medíocre, superficial e indecisa. Com efeito, a chamada à santidade está patente, de várias maneiras, desde as primeiras páginas da Bíblia; A Abraão, o Senhor propô-la nestes termos: “anda na minha presença e sê íntegro”. (Gn 17 1). GE n 1.

O texto do Papa avança e retrata sobre o chamado a santidade e alerta para os perigos que atrapalham a vida cristã no momento presente:

- 1- Um gnosticismo atual – uma fé fechada no subjetivismo.
- 2- Um pelagianismo atual - tudo somente centrado nas forças humanas.

E aqui chamamos a atenção para o enfrentamento dessas duas problemáticas que podem ser as soluções para todas as igrejas: testemunhar o espírito das bem-aventuranças.

O que faz o cristão diferente neste mundo é se tornar santo, bem aventurado. Para viver este espírito há uma necessidade de libertação de todo o egoísmo, da preguiça e do orgulho. O que significam essas expressões em nossos dias? A versão é do Evangelho de Mateus, como está na exortação Mt 5, 3-12:

- a) “Felizes os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus” – Onde se encontra nossa segurança? Deveria estar somente em Deus. Ele que nos chama para conhecer os valores essenciais da vida.
- b) “Felizes os mansos porque possuirão a terra” – Deus quer nossa decisão em não se elevar acima das pessoas. Em tempos de tanta competitividade, dá-se a impressão que massacrar o próximo parece ser tão normal.
- c) “Felizes os que choram, porque serão consolados” – Aqui a superação da indiferença, o mundo que vira às costas a dor alheia. É o tempo do entretenimento e do prazer. Diz Francisco: “saber chorar com os outros: isto é santidade” (GE n.76).

- d) “Felizes o que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados” – Ajudar para que todos os vulneráveis sejam atendidos, eis a missão comum de todas as nossas igrejas.
- e) “Felizes os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia” – Colaborar para que a misericórdia de Deus seja testemunhada no olhar e na compaixão ao próximo.
- f) “Felizes os puros de coração, porque verão a Deus” – Responder ao mundo com a verdade na intenção, livre de toda a maldade e ambição.
- g) “Felizes os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus” – Diante de tantas situações de guerra que se veem em nossos dias, todos são convidados a construir uma cultura de paz.
- h) “Felizes os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o Reino do Céu”— Superar todas as dificuldades em nome de Jesus abraçando sempre o caminho do Evangelho.

Aqui descrevemos em poucas palavras conteúdos que podem ser considerados simples, retirados do Sermão da Montanha, mas para sua vivência plena exige um testemunho profético de cada igreja e de cada comunidade. Em toda a sua base, o amor é a força principal para vivenciarmos o espírito aqui apresentado. E é este o caminho para superação de todas as diferenças e para o testemunho de unidade.

3 Motivações para a vivência do diálogo ecumênico que brotam da *gaudete et exsultate*

A proposta de santidade é para todos os cristãos. O papa Francisco recorda que sempre é necessário permanecer em Deus (n.112). O caminho em Deus livra o cristão de todo o egocentrismo e narcisismo. Um dos pilares fundamentais para a vivência da santidade é a humildade. Todas as religiões são convidadas a testemunhá-la, na imitação a Jesus e no crescimento com ele.

Francisco ainda ressalta a alegria e sentido de humor. Como anunciar a testemunhar Jesus sem alegria? Dá-nos pistas com uma chave bíblica: “Dança de alegria, filha de Sião, dá vivas, filha de Jerusalém, pois agora o teu rei esta chegando justo e vitorioso” (Zc 9,). Ainda em Neemias vemos: “Não é dia de luto, pois a alegria do Senhor será a vossa força”. O testemunho da santidade se faz na alegria e no bom humor, na história da igreja se vê santos bem-humorados, como São Filipe Néri, São Tomás Moro e São Vicente de Paulo.

Na perspectiva ecumênica outra contribuição de todos os cristãos se colocarem todos os dias em suas vidas ousadia e ardor. “Não tenhais medo” (Mc 6,50). É o pedido que Jesus

faz a todos. Todos são convidados a testemunhar no mundo que Deus leva a conhecer as periferias, aos confins. Toda essa realidade com um sentido de vida interior e em comunidade.

Quando perscrutamos na presença de os caminhos da vida, não há espaços que fiquem excluídos. Em todos os aspectos da existência, podemos continuar a crescer e dar algo a Deus, mesmo naquele em que experimentamos as dificuldades mais fortes. Mas é necessário pedir ao Espírito Santo que nos liberte e expulse aquele medo que nos leva a negar-lhe a entrada em alguns aspectos de nossa vida. Aquele que pede tudo, também dá tudo, e não quer entrar em nós para mutilar ou enfraquecer, mas para levar à perfeição. [...],mistério de Deus, que nos ajuda a viver a missão para qual nos chamou a bem dos irmãos. (GE n.175)

Contra a tendência para o individualismo consumista que acaba por nos isolar da busca do bem-estar à margem dos outros, nosso caminho de santificação não pode deixar de nos identificar com aquele desejo de Jesus: “que todos sejam um só, como tu, Pai estás em mim, e eu em ti”(Jo 17, 21).

Conclusão

Um dos últimos elementos na exortação *Gaudete et Exsultate* é a importância da oração. Essa é uma dos pilares que ajudam na promoção do diálogo. O chamado a santidade motiva todos os cristãos a testemunhar atitudes de fé que levam sempre a conversão no cotidiano. O testemunho de uma igreja em saída é um passaporte para todas as religiões cristãs. Em saída e nos caminhos do mundo o testemunho da luz, para os que estão nas trevas, ou vivendo na indiferença em relação a Deus e ao seu mistério.

A exortação é atual e responde ao mundo e a sociedade com pistas concretas para a transformação. E no quesito ecumênico aborda elementos que favorecem a espiritualidade ecumênica.

A espiritualidade ecumênica, é antes de mais nada, a ação do Espírito Santo, “O princípio da unidade”(UR 2), no coração dos cristãos e nas igrejas, conduzindo para a reconciliação e comunhão. O Ecumenismo só acontece se brotar de dentro. O Espírito concede o dom interior do amor que se exterioriza em atitudes de diálogo, reconciliação, paz e comunhão. Só o amor de Deus constrói a comunhão. (WOLF, 2014, p.128).

Todos os cristãos que se sintam chamados a vigilância constante e a oração. Em tempos que perduram apresentações de muitas opções como sendo autênticas, principalmente dentro da realidade virtual, que todos possam dar passos longe da passividade e inércia. Para a superação das angustias e temores. Que todos possam ouvir a voz de Deus: “Examinai

tudo e guardai o que for bom”(1 Tes 5, 21).

Referências

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

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto. *Unitatis Redintegratio* . In: Compêndio do Vaticano II. 18ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 309-333.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2007.

FRANCISCO [Papa]. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate: sobre a chamada à santidade no mundo atual* [LS]. Brasília: CNBB, 2018.

WOLF, Elias. *Vaticano II. 50 anos de ecumenismo na Igreja Católica*. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. *Caminhos do Ecumenismo no Brasil*. História. Teologia . Pastoral. São Paulo: Paulinas, 2018.

**FT 13 - Fronteiras do imaginário
religioso e educacional**



Coordenadores:

Dr. Amauri Carlos Ferreira- (PUC- Minas e ISTA)

Ms Anderson Marinho Maia - (FACISA-BH)

Dr. a Vânia Noronha - (PUC- Minas)

Ms Patrícia Simone do Prado - (PUC - Minas)

Há uma complexidade em estudos sobre o imaginário tendo em vista as várias bases epistemológicas no qual ele se ancora. A educação e a religião são portadoras de um sistema forte de utilização de imagens como símbolo e como práticas simbólicas, porque sociais, consideramos ser o imaginário um potente referencial teórico para entendermos suas fronteiras na formação do sujeito individual e coletivo. Com o objetivo de compreender esta complexidade apontamos para articulação entre as áreas de educação e religião tendo em vista que ambas estão ancoradas no entre saberes (expressão utilizada por Gilbert Durand) para fundamentar a compreensão do imaginário. Estabelecemos como objetivos deste fórum discutir o imaginário na compreensão da imagem como uma representação do símbolo e de categorias analíticas que abram perspectivas para análise de fenômenos religiosos e educacionais. Esperamos comunicações que abordem categorias que compõem o imaginário tais como: narrativas, ritos, mitos, utopias, representações, ideologias entre outras.

A educação católica no Período de reforma Ultramontana em Juiz de Fora/MG.

Danielle A. Arruda¹

RESUMO

Procuramos analisar as relações entre a religião prescrita e a religião praticada no interior do movimento de Reforma Católica Ultramontana entre os anos de 1890 e 1958 na cidade de Juiz de Fora, estado de Minas Gerais. Neste período a implantação de medidas reformistas pôde ser mais notado na cidade, em especial no setor educacional através da fundação de escolas de orientação católica e da busca por influência mesmo no meio educacional laico. A importância destas instituições cresceu gradativamente na cidade tendo servido para disseminar o discurso reformador e contribuir para o controle e manutenção dos comportamentos dos fiéis durante boa parte do século XX.

Palavras-chave: Ensino religioso. Educação católica. Reforma católica ultramontana. Romanização.

Introdução

Neste texto apresentamos alguns aspectos da influência da Reforma Católica Ultramontana sobre a educação escolar na cidade de Juiz de fora/MG. Este trabalho faz parte da pesquisa realizada para obtenção do título de mestra em Ciência da Religião, no qual analisamos as relações entre a religião prescrita e a religião praticada no interior do movimento reformista na cidade em questão entre os anos de 1890 e 1958. Durante este espaço de tempo, houveram esforços para trazer ao Brasil congregações especializadas no ensino com o fim de auxiliar na formação por um lado de sacerdotes dentro do espírito de reformas e por outro educar jovens conforme os preceitos e as doutrinas do catolicismo conservador. Os principais colégios católicos da cidade tinham como ponto comum a formação de lideranças políticas regionais, através de noções que giravam em torno da cultura europeia como forma de alcançar afirmação social. Assim, o perfil da educação católica se aliava aos ideais ultramontanos visando como estes a regeneração da sociedade humana, a formação dentro de um ambiente católico onde seriam fornecidos parâmetros de moralidade, obediência, bons costumes e principalmente manutenção da fé.

1. A educação católica no primeiro período de implantação da Reforma

¹ Mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora/MG, daniellearruda@hotmail.com

O setor educacional recebeu especial atenção dos reformadores católicos, sendo para isso mobilizados esforços para trazer ao Brasil congregações especializadas no ensino com o fim de auxiliar na formação por um lado de sacerdotes dentro do espírito de reformas e por outro educar jovens conforme os preceitos e as doutrinas do catolicismo conservador (MANOEL, 1996, p. 49) Os colégios religiosos passaram a atender, em sua maioria, a burguesia rural que desejava educar seus filhos dentro da mentalidade europeia (AZZI, 1994, p. 11). Com a proclamação da República surgem as escolas protestantes e laicas, que se mostravam mais abertas ao conhecimento científico e ao mundo moderno enquanto os estabelecimentos católicos privilegiavam o ensino literário e clássico.

Uma atenção especial era conferida à educação feminina, sendo para isto criados colégios especiais para as mulheres, visando a formação de boas cristãs e esposas, o que possibilitaria uma interferência rápida na estrutura familiar por intermédio da educanda. “Essa estratégia de se preparar agentes sociais que, por sua vez, preparam outros, num movimento crescente e ininterrupto, é uma concepção que não está apenas na base da tradicional pedagogia dos jesuítas e do catolicismo ultramontano, mas também em outras doutrinas, religiosas ou não” (MANOEL, 1996, p. 49). Esta estratégia educacional é denominada por Ivan A. Manoel como “teoria dos círculos concêntricos”. O objetivo deste modelo educacional era que um agente levasse os pressupostos educacionais para o restante da família e de seu meio de convivência até que as famílias e a sociedade fossem recristianizados de acordo com o modelo de catolicismo reformado. Seguindo este pensamento, a educação feminina recebia especial atenção por parte da hierarquia católica, pois boas mães formariam bons filhos cristãos e conseqüentemente bons maridos, terminando esse esforço em famílias exemplares e católicas.

Com a laicização do Estado e conseqüentemente do ensino, a Igreja passou a recear que a liberdade de culto associada à escola pública levasse a uma perda de influência da instituição católica sobre a sociedade. Pensava-se que para ser bom cidadão era preciso ser, antes de tudo, bom católico. Era iniciada assim uma luta contra as escolas particulares protestantes e pela introdução das doutrinas católicas nas escolas laicas. As recomendações aos pais de família eram feitas no sentido de encaminhar seus filhos obrigatoriamente a colégios religiosos. A hierarquia católica pensava que instruir - ensinar a ler e escrever - não era a mesma coisa que educar, o que somente poderia ser conseguido através do ensino confessional.

Em 1901 o prédio da Academia de Comércio foi doado à Congregação do Verbo Divino onde fundaram um colégio de nível elementar e ginásial, possuía internato e externato e era modelado no Ginásio Nacional e atendia principalmente aos filhos da elite. Chegaram à cidade em 1898 um primeiro grupo das Irmãs de Santa Catarina, a pedido do provedor da Santa Casa de Misericórdia. Um segundo grupo chegou em 1900 a pedido do vice-cônsul alemão para se dedicar à instrução e educação das crianças da Escola Católica da Colônia dos

Alemães, lecionando também na Escola Paroquial do Curato da Glória. Em 1908, foi adquirido um terreno nas proximidades da Igreja da Glória onde foi construído o Colégio Santa Catarina, para se dedicar ao ensino paroquial. Também para reforçar os trabalhos na área de educação na cidade, as Irmãs Servas do Espírito Santo chegaram em 1902. Colaboraram com os padres verbitas na Escola Paroquial do Menino Jesus e a partir de 1905 deram início à obra do Colégio Stella Matutina. Estas congregações fundaram colégios católicos que, por muito tempo foram considerados os que forneciam melhor ensino na cidade. Assim, o perfil da educação católica se aliava aos ideais ultramontanos visando como estes a regeneração da sociedade humana, a formação dentro de um ambiente católico onde seriam fornecidos parâmetros de moralidade, obediência, bons costumes e principalmente manutenção da fé. Os fiéis que, além da formação catequética, estudavam em colégios católicos tinham maior possibilidade atuar na vida religiosa de sua cidade filiando-se a irmandades, contribuindo para obras de caridade e auxiliando os párocos em seus ofícios.

Além do controle dos comportamentos na escola e nos meios sociais, existia ainda o controle sobre a descoberta do corpo e da sexualidade. Para isso, os colégios que funcionavam em sistema de internato tinham o cuidado de não permitir o contato entre alunos de diferentes faixas etárias assim como qualquer contato mais íntimo com a sexualidade.

O principal intuito das congregações católicas que dirigiam os colégios era “criar um sistema de pensamento e de condutas singulares que possibilitasse ao aluno católico reconhecer e ser reconhecido, em qualquer situação, como componente de um grupo exclusivo. Ou seja, para designar a identidade coletiva era preciso delimitar o ‘território’ e as suas relações com o meio ambiente, formando imagens dos inimigos e dos amigos, rivais e aliados” (BOSCHILIA, 2005, p. 15). As companhias a serem evitadas pelos alunos católicos eram especialmente os frequentadores de escolas públicas e em maior grau de escolas protestantes. A identidade dos estudantes católicos era assim construída em oposição a outros grupos tendo como viés principal a prática religiosa e as práticas de sociabilidade.

2. A educação religiosa aliada ao Estado

A dificuldade em relação à educação religiosa era constante desde que a mesma havia sido abolida dos programas educacionais após a proclamação da República. Durante as Conferências Episcopais de Juiz de Fora, em 1927, ficou estabelecida uma imensa dificuldade em “dar instrução religiosa às populações rurais, ficando deliberado fazer-se um apelo ao Clero e às Professoras Públicas neste sentido” (ACMJF, 1923-1937, p. 99). Discussões com professores e catequistas eram realizadas constantemente para que os melhores programas educacionais com bases religiosas fossem desenvolvidos. Após a década de 1930, as reuniões contavam com a presença de intelectuais e representantes de irmandades da cidade que

formavam a associação católica de professores de Juiz de Fora. A associação era responsável pela disseminação do dever de cuidar da educação dos filhos de famílias católicas. Essas deveriam verificar se o colégio escolhido para seus filhos possuía condições de garantir a continuidade da instrução católica iniciada no lar ou se a atmosfera do colégio estava “contaminada pelo veneno do indiferentismo religioso ou pelo espírito anticatholico” (ACMJF, 1923-1937, p. 251).

No ano de 1943 chegou a ser organizada uma Semana Catequética na qual ficou definitivamente organizado o ensino religioso nos grupos e colégios locais. Após o sucesso alcançado no primeiro ano a segunda Semana Catequética foi realizada no ano de 1944. Palestras aconteciam ao longo dos dias e apareciam arranjadas na seguinte programação:

- Relação entre os objetivos do conhecimento e a formação, pelo Rvmo. Pe. Alvaro Nepomonte

- Formação da consciencia infantil, para:

1. Viver em estado de graça. 2. Tender à perfeição. 3. Cuidar do proximo. 4. Viver com a Igreja.

- Meios para a formação da consciencia:

1. Da catequista. 2. Da criança, pela Prof. Cirene Paleta R. de Oliveira

- Preparação intelectual da catequista:

1. O que deve saber. 2. Como adquirir esses conhecimentos. 3. Bibliografia à altura, pela Prof. Amelia Matos

- Como relacionar as materias de ensino com a religião, pela Prof. Maria José Vieira

- Que fizemos e precisamos fazer para melhorar o ensino religioso, pela Prof. D. Noemi Teixeira

- Como dar às crianças gosto pelo catecismo, pela Prof. D. Jupyra Costa

- Preparação para a primeira comunhão, pela Prof. Maria Gloria Souza. (ACMJF, 1900-1945, p. 108-109)

Além destas palestras, direcionadas às catequistas, foram realizadas diversas conferências para as mães na Catedral Metropolitana visando lidar com a educação de forma correta também no interior dos lares. Foi pedido o apoio de toda a população em forma de comparecimento e de preces visto que a obra de catequese era a mais urgente e necessária, para a qual todos deveriam contribuir de algum modo (ACMJF, 1900-1945, p. 110-111). A Semana Catequética foi considerada um sucesso dando continuidade a uma caminhada em direção ao fortalecimento do ensino religioso que havia sido restabelecido nas escolas públicas há alguns anos sob o governo Vargas. Eram realizados testes mensais nos estabelecimentos de ensino para avaliar o progresso dos alunos e o desenvolvimento dos temas pelas professoras. Todo 4º domingo do mês havia na Catedral de Juiz de Fora uma Hora Santa para todas as professoras católicas e catequistas seguida de uma reunião pedagógica na qual era explicado o programa de ensino religioso e sanadas as dificuldades enfrentadas em sala de aula. A volta do ensino religioso foi uma imensa vitória para a Igreja que buscava apoio do governo para dar continuidade ao seu papel de mantedora da sociedade. Nas palavras do padre Exupério “o ensino religioso entrou nos Grupos e Colegios, de modo organizado e eficiente” podendo

salvaguardar o futuro religioso da cidade (ACMJF, 1900-1945, p. 111).

Era necessário ainda estabelecer quais colégios eram ou não recomendados para os bons católicos. Para tanto se reuniram em 21 de dezembro de 1944 no Colégio Stella Matutina, em Juiz de Fora, o padre Gustavo Freire, padre Exupério, os diretores da Academia de Comércio, Colegio São José, Bicalho, Stella Matutina e Santa Catarina. Deliberaram em consonância o seguinte:

estes Colegios serão os colegios catolicos da cidade, de orientação catolica, com ensino religioso e com separação total de Colegio acatolico (Grambery); não se aceita aluno do Grambery (transferido), a não ser se por motivo religioso provado (para isto todos os colegios adotarão a mesma linha de interrogações); todos desenvolverão o mesmo programa de ensino religioso, a ser feito por mim e P. Gustavo, com a experiencia da Academia; os professores destes colegios não poderão ser professores em colegios acatolicos: para isto no contrato de principio de ano todos os colegios adotarão uma clausula uniforme, pela qual se obriga ao professor a não dar aulas em colegios acatolicos, sob pena de perder todos os seus direitos e regalias legaes (alguns casos particulares dificeis seriam resolvidos oportunamente pelos diretores dos colegios Catolicos). Estes são os pontos essenciais de nossas deliberações, que seriam explicadas ao povo e publicadas em diversos jornaes. (ACMJF, 1900-1945, p. 114)

Os esforços em relação à manutenção do ensino baseado nas normas católicas de comportamento ganhavam cada vez mais força e apoio entre os membros mais respeitáveis da sociedade juizforana que chegavam a se organizar para fazer cumprir as determinações educacionais recomendadas pela Santa Sé. O Papa Pio XII fazia constantes declarações pregando a importância da educação católica para a formação das almas, importância esta que poderia ser evidenciada através da observação do comportamento dos inimigos da Igreja que “esquecem que o estado, embora deva prover a educação para todos, não tem o direito de impor um determinado tipo de ensino” (ACMJF, 2 de fevereiro de 1958, p. 1).

A parceria entre Igreja e Estado tem seus primeiros sinais na solicitação feita pelo Ministério da Educação e Saúde à Igreja católica de que a mesma apresentasse “modelos e quadros de disciplina e ordem espiritual” (MESQUIDA, 2008, p. 9) a serem seguidos em termos de educação e em 1931 o chefe do governo provisório, Getúlio Vargas, assina o decreto nº19.941 que “reintroduz o ensino religioso nas escolas públicas, autoriza as autoridades eclesiásticas a elaborarem programas, escolherem manuais, designarem professores e vigiarem sua fidelidade à doutrina e à moral” (PAULY, 2004, p.4). Em 1934, Gustavo Capanema assume o Ministério de Educação e Saúde buscando executar o projeto educacional e pedagógico (Chegou a ser proposto um “Estatuto da Família” que, apesar de não ter sido promulgado, representou o ponto de partida para o Decreto-lei nº 3200 que “dispõe sobre a organização e a proteção da família” e apesar de possuir uma aparência modesta é resultado de um projeto mais ambicioso “que, a pretexto de dar proteção à família brasileira, teria tido profundas consequências em relação à política de previdência social, ao papel da mulher na sociedade à educação e até, eventualmente, em relação à política populacional do

país”. (SCHWARTZMAN, 1980, p. 2) defendido por seu principal conselheiro, Alceu Amoroso Lima, o diretor do Centro Dom Vital. Este era um projeto entre tantos do movimento de Ação Católica que buscava a atuação em diversos setores da sociedade.

Conclusão

A nova proposta educacional possuía grande importância neste momento de afirmação da Igreja por ser um dos pontos essenciais de formação dos fiéis. Estes deveriam, após a formação educacional correta, se engajar em novos projetos católicos que a partir deste momento eram regulados em uma escala global pelo movimento de Ação Católica. A hierarquia religiosa via nos fiéis uma “fraqueza moral” responsável pelos desvios em relação ao “caminho correto” a ser seguido. Esses desvios eram principalmente a dupla pertença religiosa, a ausência de moralidade e a não adoção dos preceitos recomendados pelo catolicismo. A forma mais eficaz de “combater o mal” era através da educação religiosa, não somente na escola, mas também na catequese e no incentivo à participação nas atividades da Igreja. No entanto, essas prescrições não foram seguidas à risca. Via-se nos fiéis uma extrema dificuldade em seguir os preceitos considerados corretos, mas não se pensava, ao invés disso, em adaptação à nova realidade social.

Observamos que a pretensa unidade religiosa conquistada pela romanização veio a camuflar as múltiplas apropriações do catolicismo na sociedade e entre os próprios membros da instituição. A unicidade da Igreja era, e ainda é, aparente, apenas imaginada, e oculta uma variedade de técnicas, de prédicas, de cura das almas e uma diversidade extrema de experiências religiosas.

As escolas católicas, no entanto, assumiram um importante papel na cidade de Juiz de Fora tendo mantido sua influência tanto na sociedade quanto na política. Apesar de não ter sido conseguido pôr em prática o projeto reformista em um âmbito mais amplo pela Igreja católica, a influência das instituições educacionais foi a que mais pode ser percebida na cidade.

Referências

Arquivo da Cúria Metropolitana de Juiz de Fora. Livro de Crônica do Bispado de Juiz de Fora, 1923-1937.

_____. Livro de Tombo da Paróquia de Santo Antonio. 1900-1945.

_____. O Lampadário, ano XXXI, 2 de fevereiro de 1958.

_____. O Lampadário, ano XXXI, 6 de abril de 1958.

- AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o projeto Ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994. (História do pensamento católico no Brasil, 4).
- BOSCHILIA, Roseli. Juventude, Ultramontanismo e Educação Católica. *História: Questões & Debates*. n. 43. Curitiba: Editora UFPR, 2005, p. 87-102.
- DINIZ, Marcelo Lucena. Os caminhos da intelectualidade católica na década de 1930. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano 2, n. 6. Janeiro de 2010.
- MANOEL, Ivan Aparecido. *Igreja e educação feminina (1859-1919)*. Uma face do conservadorismo. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. (Prismas).
- MESQUIDA, Peri. O processo político de restauração da Igreja: educação e os intelectuais orgânicos (1916-1940). *Revista HISTEDBR On-line*. n. 31. Campinas, 2008, p. 31-40.
- PAULY, Evaldo Luis. O dilema epistemológico do ensino religioso. *Espaço Aberto*. n. 24. São Paulo: Editora da USP, 2004, p. 172-182.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio et al. *O Brasil Republicano: sociedade e instituições (1889-1930)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. (História Geral da Civilização Brasileira, t. 3, v. 9).
- SCHWARTZMAN, Simon. A Igreja e o Estado Novo: o estatuto da família. *Cadernos de Pesquisa*. v. 37. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1980.

A identidade do povo judeu belorizontino e sua preservação através da educação escolar judaica.

Thiago Hot Pereira de Faria¹

RESUMO

Esta comunicação é fruto da pesquisa de doutorado em andamento desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Educação da PUC Minas que tem como objetivo compreender qual a influência da educação escolar judaica na preservação da identidade do povo judeu. Além disso, se propõe a compreender como o imaginário religioso judaico, que se expressa na cultura, no modo de vida em comunidade, nas histórias, hábitos e princípios morais e religiosos podem ser transmitido através da escola e influenciar em um reconhecimento como membro de um povo. Tal pesquisa é realizada com a comunidade judaica de Belo Horizonte, comunidade essa que está presente na capital mineira antes mesmo de sua inauguração, tendo importante presença no período de projeto e construção da mesma. Apesar de ser diminuta, a comunidade que hoje possui aproximadamente 650 famílias possui uma escola que além dos conteúdos tradicionais obrigatórios oferece alguns conteúdos voltados para o povo judeu. Em tempos de debate sobre educação laica em um mundo secularizado esta pesquisa aborda a importância e eficiência de uma escola voltada ao povo judeu como mecanismo que auxilia a preservação de suas identidades.

Palavras-chaves: Comunidade judaica. Imaginário Religioso. Escola Judaica. Belo Horizonte.

Introdução

O judaísmo é uma das religiões monoteístas mais antigas da história e se encontra entre as principais religiões do mundo, no entanto o que determina o judaísmo ou o povo judeu é de difícil compreensão e possui múltiplas interpretações.

De forma ampla, o judaísmo se expressa na cultura do povo, no modo de viver em comunidade, nas suas histórias, nos seus hábitos, na sua alimentação e principalmente numa identidade cultural com base em princípios morais e religiosos.

A princípio, levando em consideração apenas a lei judaica, devia-se ter herança de parentesco para ser considerado judeu, ou seja, ser filho de mãe judia. Porém com o passar do tempo em especial com a dispersão dos judeus pelo mundo, dando destaque aos vários eventos da modernidade que levaram os judeus a deixarem suas terras, várias outras significações para a identidade judaica foram formuladas, dificultando sua definição.

Ao longo da história, vários processos migratórios, decorrentes de constantes perse-

¹ Doutorando em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Professor da PUC Minas e da SEE de Minas Gerais. e-mail: thiago_hpf@hotmail.com

guições, guerras e opressões obrigaram os judeus a saírem de seus lugares em busca de um para sobreviver.

Essa realidade diaspórica, tornou a questão da identidade um problema para o povo judeu, fazendo com que muitas vezes tal identidade se enfraqueça ou se perca em seus indivíduos:

A identidade é uma coisa delicada. É a realidade interiorizada, como nos vemos em relação ao mundo que nos cerca. Para a maioria das pessoas na maior parte do tempo, a identidade não é um problema. É fornecida pela cultura circundante e suas instituições. Para os judeus, no entanto, ela tem sido um problema na maior parte dos tempos e dos lugares no decorrer de nossa história. O motivo é simples. A identidade judaica não era fornecida pela cultura circundante, pois os judeus eram uma minoria num ambiente não-judeu. Geralmente as minorias desistem de sua luta desigual para manter sua identidade. Embora estejam baseadas em tradição, memória e hábito, gradualmente se assimilam à medida que a tradição enfraquece, a memória se embota e os hábitos são eclipsados por um ajustamento aos modos da maioria. Leva tempo – diversas gerações – para isso acontecer. Mas quase invariavelmente acontece. (Sacks, 1993)

Dessa forma, percebe-se que além de gerar um problema de identidade, a dispersão dos judeus pelo mundo contribui muitas vezes com a descontinuidade da identidade em vários lugares em que as comunidades se estabelecem.

Porém, mesmo representando atualmente apenas cerca de 1% da população mundial, nota-se que em boa parte do mundo temos comunidades judaicas e tentativas de preservar sua identidade, preservação esta, muitas vezes baseada de forma ampla na educação.

Segundo Sacks, 1993:

Desde o início, o Judaísmo baseou sua sobrevivência na educação. Não educação no sentido estreito e formal de aquisição de conhecimento, porém algo mais vasto. Na verdade, a palavra “educação” é inadequada para descrever a cultura de estudo e debate do Judaísmo, sua absorção em textos, comentários e contra-comentários, sua devoção à instrução e ao aprendizado a longo prazo. Descartes disse: “Penso, logo existo.” Um judeu teria dito: “Aprendo, portanto existo.” Se há um motivo condutor, um tema dominante conectando as várias eras do povo de Israel, é a entronização do estudo como valor judaico soberano.

Muitos teóricos apontam a educação como a rota de sucesso da continuidade do povo judeu ao longo do tempo. Educação esta expressa na história de múltiplas formas, indo desde a educação familiar, à importância cultural do estudo e debate do Judaísmo, ao valor dado à necessidade de absorver textos, comentários e contra-comentários dos textos sagrados. O povo judeu devota-se à instrução e ao aprendizado.

Dentre as tantas formas de se ver e fazer a educação, uma que vem cada vez mais ga-

nhando espaço e importância, principalmente na contemporaneidade é a educação escolar.

Além das famílias, das sinagogas e do convívio com a comunidade, percebe-se que é nas escolas judaicas que as comunidades espalhadas pelo mundo conseguem preservar e desenvolver algumas de suas características identitárias enquanto povo. De maneira ampla, essas escolas buscam o futuro da própria comunidade, a manutenção da memória do povo judeu, a preservação da memória cultural, da religiosidade e dos costumes e leis morais judaicas.

Desta forma, supõe-se que uma escola judaica atua diretamente na preservação e no desenvolvimento da identidade nas comunidades para onde o povo judeu migrou, tendo assim além das tantas funções convencionalmente e legalmente atribuída a uma escola esta pode ser símbolo também da continuidade de um povo.

É neste cenário que a pesquisa em andamento se apresenta, como uma tentativa de perceber de que forma que a educação escolar é capaz de auxiliar na continuidade da identidade judaica. Para isso, analisa a escola judaica e a comunidade judaica da capital mineira.

1. A comunidade e a escola judaica belorizontina:

Mesmo com um histórico complexo quanto à aceitação de judeus, variando de acordo com vários períodos históricos e políticos, o Brasil representou de alguma forma um lugar propício à formação de novas comunidades judaicas. Esse fato fez com que aos poucos fossem surgindo em algumas cidades brasileiras, principalmente nas capitais, comunidades judaicas.

Nesse contexto é que aos poucos se encontra o nascimento da comunidade judaica belo-horizontina, juntamente com a própria fundação da cidade.

Apesar de o nascimento do judaísmo na capital mineira acontecer concomitante ao da própria cidade, foi a partir de 1922, que a comunidade judaica começou a se institucionalizar com a fundação da União Israelita de Belo Horizonte (UIBH). A partir de ações nascentes desta, a comunidade ganhou várias outras instituições como a Laispar-case, a Sociedade Cemitério Israelita, o Teatro Índiche, a Escola Israelita, a Escola Theodor Herzl, dentre outros.

Em 1928 foi fundada a Escola Israelita Brasileira na Rua dos Guajajaras, 96, que ministrava além das disciplinas normais, *índice* e hebraico. Porém a Escola funcionou de forma precária devido a dificuldades financeiras e divergências políticas que a comunidade pouco numerosa passava.

A educação judaica alcançou outro patamar em 1961 quando a Escola Israelita se divide em duas, a escola Albert Einstein e a Theodor Herzl, ficando essa, focada na educação

judaica, passando a ser o mais importante instituto para a educação judaica e para a inclusão dos jovens judeus na tradição religiosa e nos ensinamentos vindos de Israel em Belo Horizonte.

O principal objetivo da escola Theodor Herzl era de criar vínculos entre Belo Horizonte e Israel, fazendo com que mesmo longe de sua terra, os judeus belo-horizontinos pudessem manter vivas suas tradições, suas histórias, seus ensinamentos, sua fé.

A escola, atualmente uma instituição particular, funciona ainda hoje no bairro Serra, em Belo Horizonte, atende alunos da educação infantil até o nível fundamental e é composta por alunos, funcionários e professores judeus e não judeus, contudo a instituição busca um judeu ou alguém que tenha conhecimento da tradição do povo judaico para assumir sua direção.

Buscando desenvolver e manter entre seus alunos a identidade judaica a escola Theodor Herzl oferece além das matérias obrigatórias o ensino de hebraico e a celebração das principais festividades do povo judeu, resgatando assim alguns princípios culturais embasados no companheirismo, no respeito mútuo entre alunos, professores e funcionários.

Conclusão

Levando em consideração que a identidade pode ser construída também de acordo com as relações sociais, com o meio em que o indivíduo está vivendo, e considerando que os judeus hoje se encontram espalhados por quase todas as regiões geográficas do mundo, temos a ideia de que além das identidades já determinadas e definidas por alguns autores, têm-se identidades judaicas que variam de acordo com cada comunidade a qual se instaura, agregando elementos judaicos e não judaicos do meio que o circunda, tenta-se aqui entender de que forma, como e qual é a identidade ou identidades judaica dos judeus belorizontinos, e qual a importância da escola neste cenário.

É importante ressaltar ainda que os currículos escolares são pautados nas Leis Diretrizes e Bases da Educação (LDB) documento que estabelece que um currículo deve ser pautado em uma base nacional comum, porém é necessário flexibilizá-lo considerando caminhos que melhor atendam as especificidades da comunidade a qual o currículo será inserido.

Do ponto de vista de Santomé (1998) “um currículo democrático, que respeite a diversidade política, cultural e linguística, tem que oferecer a possibilidade de que todos os estudantes compreendam a história, a tradição e os costumes de sua própria comunidade”. (SANTOMÉ, 1998, p. 133)

Uma vasta gama de sistemas de ensino pode ser observada no espectro escolar brasi-

leiro têm-se escolas religiosas, quilombolas, rurais, militares, dentre outras, e cada uma delas possui filosofias, métodos e histórias diferenciadas que sem fugir dos critérios estabelecidos pela lei conseguem fazer acréscimos em seu modelo.

Normalmente a escolha por essas escolas é feita por afinidade à sua filosofia ou devido à realidade sociocultural do indivíduo/comunidade, assim, as escolas judaicas surgem como uma alternativa para as comunidades judaicas dispersas no globo.

As comunidades judaicas, principalmente aquelas originadas das diásporas sempre buscaram construir escolas judaicas e as consideravam como o principal centro capaz de manter a tradição presente no seio comunitário. Essas escolas eram capazes de cumprir a função educacional obrigatória nos países e ainda perpetuar costumes históricos de seu povo.

A Escola como centro de preservação das tradições sempre foi uma prioridade dos imigrantes judeus. Era onde aprendíamos as matérias normais de uma escola brasileira dentro do maior rigor e com muito aproveitamento, além de estudarmos o ídiche, a ídiche gueschichte (história judaica), o hebraico. Comemorávamos as datas mais importantes de nosso calendário e costumes. (KERTÉSZ, 2011, p. 12)

Assim, nesta pesquisa, tem-se buscado através de pesquisa bibliográfica, e entrada no método da história oral e de entrevistas semi-estruturadas, detectar quais aspectos de identidade judaica presentes nos judeus da capital mineira que estão ou passaram pela escola judaica tiveram influencia direta da mesma para estarem presentes nos indivíduos.

Tenta-se entender se a escola contribui para seus alunos adquirirem maior observância nos rituais judaicos (diários, semanais, mensais, e anuais), a se associarem em organizações judaicas, se empenarem em causas de seu povo, e terem maior participação nos meios judaicos, serem membros de uma sinagoga, casarem-se com judeus, dentre outras categorias a serem analisadas.

Referências

BRASIL, Lei de Diretrizes e B. Lei nº 9.394/96, de 20 de dezembro de 1996.

FEDERAÇÃO ISRAELITA DO ESTADO DE MINAS GERAIS. **Quem somos**. Disponível em: < <http://www.fisemg.com.br/?pg2=paginas>HYPERLINK “<http://www.fisemg.com.br/?pg2=paginas&cat=4&id=14>”&HYPERLINK “<http://www.fisemg.com.br/?pg2=paginas&cat=4&id=14>”cat=4HYPERLINK “<http://www.fisemg.com.br/?pg2=paginas&cat=4&id=14>”&HYPERLINK “<http://www.fisemg.com.br/?pg2=paginas&cat=4&id=14>”id=14>. Acesso em: 12 jul. 2015.

INSTITUTO HISTÓRICO ISRAELITA MINEIRO. **Histórico**. Disponível em: <<http://www.ihim.org.br/page/historico-2>>. Acesso em: 22 set. 2013.

KERTÉSZ, Carlos. Escolas israelitas na Bahia. **BOLETIM DO ARQUIVO HISTÓRICO JUDAICO BRASILEIRO**. São Paulo: AHJB, n. 45, p. 12, out. 2011. Disponível em: <http://ahjb.org.br/pdf/Boletim%20AHJB_n%C2%BA45_final.pdf>. Acesso em 21 ago 2015.

PFEFFER, Renato Somberg. **Vidas que sangram História: a comunidade judaica de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: C/Arte FACE-FUMEC, 2003.

PÓVOA, C.. UMA ABORDAGEM DA AMBIVALÊNCIA CULTURAL DO JUDEU NO ESPAÇO DO NÃO JUDEU: a construção do lugar. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 24, p. 19 – 32, jul/dez. 2008.

PRATA, Mara. **Escola Theodor Herzl: educação judaica em Belo Horizonte**. 2010. Disponível em: <<http://comjudaicabh.wordpress.com/page/2/>>. Acesso em 15 de mai. 2013.

SACKS, Jonathan. **O segredo da Continuidade Judaica**. Disponível em: <http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/segredo/home.html>. Acesso em: 02 jun. 2018.

SANTOMÉ, Jurgo Torres. **Globalização e interdisciplinaridade: o currículo integrado**. Trad. Cláudia Schilling. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul Ltda., 1998.

SER JUDEU. O segredo da continuidade judaica. 2015. Disponível em: <<http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/segredo/home.html>>. Acesso em: 5 out. 2015.

UNIÃO ISRAELITA DE BELO HORIZONTE. **A União Israelita de Belo Horizonte**. Disponível em: <<http://www.uibh.org.br/uibh>>. Acesso em 14 de set. 2015.

Ensino religioso em Minas Gerais – de catequese à área de conhecimento¹

Regina Esteves Santos²

RESUMO

A relação educação e religião no sistema educacional mineiro é histórica e já passou por diversas configurações, atualmente se efetiva no Ensino Religioso interdisciplinar. Inserido em Minas nos tempos do “Ciclo do Ouro” e considerado elemento de doutrinação da Igreja Católica, contou com diversos acordos políticos que lhe garantiu permanência na rede estadual de ensino. Para sua manutenção a Igreja Católica criou em 1932 o Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso objetivando a formação de seus professores. Com o advento do ecumenismo, este poder foi compartilhado com outras igrejas; mas o controle e a formação dos professores continuaram católicos ainda que em parceria com a Secretaria de Estado de Educação. Tal procedimento histórico gerou um imaginário que o Ensino Religioso representa o seguimento Cristão e Católico no espaço escolar em um país laico e com uma grande diversidade religiosa. No entanto, em consonância com o MEC que tornou a educação religiosa área de conhecimento, Minas Gerais fez o mesmo (Lei nº 15.434/2005). A partir de então, a formação dos professores de Ensino Religioso ficou a cargo do Estado que também lançou em 2014, novos Parâmetros Curriculares de Ensino Religioso que diferentemente dos PCNER, tem uma configuração mais voltada para a construção de um ensino religioso baseado nos valores éticos. Apresentar e discutir o percurso feito por esta disciplina que imposta como catequese, chegou à área de conhecimento, bem como alguns dos desafios que esta mudança trás, como destaque a formação de seus professores; configura mais um passo na construção da identidade desta área de conhecimento tão jovem e tão necessária. Este é o desafio proposto advindo de um recorte de uma dissertação de mestrado que demarcou o Ensino Religioso e seu currículo em MG. O referencial teórico utilizado é Figueiredo (2007) e Silva (2007), e em relação à questão do imaginário, Gilbert Durand.

Palavras- Chave: História do Ensino Religioso em MG. Imaginário. Formação de Professores.

Introdução

Imposto por um sistema colonial e sustentado pela Igreja Católica, o Ensino da Religião foi elemento fundamental no controle da população e nos acordos políticos. Atualmente, esta “parceria” se efetiva em outros moldes na disciplina de Ensino Religioso (ER). A efetivação do Ensino Religioso nas escolas públicas, como uma área de conhecimento, foi um reconhecimento que só veio através de uma consciência crescente de que a Religião é um bem

¹ Este trabalho é parte da Dissertação de mestrado da pesquisadora: “Políticas Públicas para o Ensino Religioso - a propósito de uma análise curricular no município de Ribeirão das Neves”, sob a orientação do Doutor Amauri Carlos Ferreira.

² Mestra em Políticas Públicas e Administração da Educação pela Universidad Nacional Tres de Febrero (AR). E-mail: regi-nae3@gmail.com

cultural que perpassa toda a história da humanidade, e que por isso, não pode ser excluída do processo educacional.

Minas Gerais é um estado marcado pela religiosidade desde as suas origens, e por isto o Ensino Religioso sempre encontrou espaço em sua legislação. De maneira pioneira o Estado incorporou o Ensino Religioso em sua legislação (ainda que facultativo) e influenciou para que o mesmo pudesse ser feito em nível nacional. Através de muitas mobilizações em prol do ER, a sociedade mineira assegurou-lhe o espaço de área de conhecimento.

1. O Ensino Religioso em Minas Gerais – Catequese Cristã

Durante a expansão Colonial Portuguesa em Minas Gerais, no chamado “Ciclo do Ouro” (1700 a 1750), a Religião Católica foi uma importante aliada contribuindo com o controle da população através de seus preceitos morais e religiosos que eram transmitidos em uma educação pautada pelo humanismo de cunho individualista na qual conforme Silva, o Ensino Religioso era o ensino da religião e visto como moeda de troca em “cumprimento de acordos estabelecidos entre o Sumo Pontífice (Igreja Católica) e o monarca de Portugal, segundo os princípios e critérios do Regime do Padroado” (2007, p.19). Assim, a educação mineira tem um Ensino Religioso doutrinador, disciplinador, e entendido como formação cristã na qual “é compreendido e tratado como catequese, é considerado um componente curricular e se efetiva, através do uso dos manuais de catecismo, nos padrões tridentinos, em se tratando da seleção de conteúdos em vista de uma fiel ortodoxia” relata Figueiredo (1996, p. 41). Realidade embasada na Constituição do Império do Brasil de 1824, que reza em seu artigo 5º “A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”.

1.2. Ensino Religioso facultativo e confessional

O pesquisador Silva (2007) relata minuciosamente a história do Ensino Religioso em Minas Gerais (MG) mostrando que foram várias as iniciativas tomadas em função da conquista e permanência dessa disciplina no currículo escolar do Estado. Dentre elas, destaca-se o I Congresso Constituinte o corrido em Belo Horizonte em 1906, que possibilitou a oferta do ER de forma facultativa ao aluno para não entrar em choque com a lei vigente, sendo prevista no Decreto nº 1947 de 1906. Houve ainda uma sequência de Congressos Católicos Mineiros (1910, 1911, 1914 e 1918), que viabilizou a efetivação do ER no Decreto nº 7970 – A, art. 580

sendo ministrado “uma vez por semana, e dentro do horário escolar” ainda que denominado de “ensino de catecismo”.

Tais acontecimentos abriram espaço para que após a Revolução de 1930, o ER seja permitido facultativamente nos estabelecimentos públicos de ensino de todo o país, sendo incorporado na Constituição de 1934. Nessa perspectiva, Figueiredo (2007) demarca o quanto a legislação federal sobre o ER sofreu influências do trabalho feito em Minas. À luz da Constituição Federal de 1934 o Estado de MG promulga sua primeira Constituição em 30 de julho de 1935 que em seu Art. 90 reza:

O ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais ou responsáveis, e constituirá matéria dos horários normais nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais. (MINAS GERAIS, 1935).

Este dispositivo é mantido pela Constituição de 1946, e somente em 1965 publica-se um Decreto³ seguido por três Portarias⁴ que estabelece: regulamentação da disciplina em consonância com a LDB 4024/61; reconhece as Entidades Religiosas credenciadas perante a Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais (SEE/MG) e regulamenta o credenciamento dos professores de ER. O currículo continua eclesial/catequético, descartando a linguagem ecumênica e/ou inter-religiosa, e é elaborado pela Equipe dos Secretários Diocesanos de Catequese⁵. Esta realidade possibilita a construção de uma imagem cristã da disciplina, pois os professores são preparados de acordo com os parâmetros católicos. O controle ideológico Católico sobre a disciplina faz com que a imagem dada crie um imaginário (Gilbert Durand, 2004) de que este é um campo religioso católico, uma vez que até o currículo é determinado por equipes católicas. De acordo com Anísia Figueiredo (2007), até 1974 não há registro de cursos de formação específica para professores de ER; essas aulas eram ministradas por professores com formação em outras disciplinas, e credenciados exclusivamente pela igreja católica.

1.3. Mobilizações em prol do Ensino Religioso

Para dar sustentabilidade ao ER nas escolas do sistema educacional nacional e estadual, várias mobilizações foram realizadas, dentre elas, destaque para as seguintes:

Fundação do Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso (DAER) em 1932, com a missão de promover o ensino religioso nas escolas primárias e grupos escolares de

3 Pelo Decreto-Lei n. 9147 de 16 de Dezembro de 1965.

4 Portaria nº 95 de 14 de janeiro de 1966; Portaria nº 100, de 20 de janeiro de 1966 e Portaria nº 103 de 20 de janeiro de 1966.

5 Cf. “MINAS GERAIS” do dia 28 de janeiro e 01 de fevereiro de 1966.

Belo Horizonte. O DAER passa a oferecer uma nova estrutura de ensino para o professor de ER, tendo como direcionamento outra maneira de perceber esse ensino no ambiente escolar. De acordo com Caetano (2007) foi criado um Boletim Catequético que disseminava as publicações que demarcavam as diretrizes para o desenvolvimento das aulas de ER. No decorrer do tempo a Proposta Pedagógica do DAER evoluiu para uma educação da religiosidade baseada no pensamento de Wolfgang Gruen, desenvolvida em um Curso de Filosofia e Metodologia da Educação Religiosa com carga horária semestral de 128 horas, que se torna exigência indispensável, ao credenciamento dos professores junto à SEE/MG.

De acordo com (SILVA, 2007) também foi realizada em Belo Horizonte, uma sequência de três Encontros Estaduais de Ensino Religioso (1989 e 1990) tendo como participantes técnicos das Delegacias Regionais de Ensino do Estado de Minas Gerais, representantes das Arquidioceses do Estado (Igreja católica) e outros grupos interessados. Dentre outros, objetivavam: influenciar no processo constituinte exigindo a inclusão do ER no 2º Grau, discutir suas possíveis metodologias e construir uma proposta curricular.

Com a promulgação da LDBEN nº. 5.692/71, e a exigência de uma ER Ecumênico, a sociedade civil se organizou e criou o FONAPER⁶, que atua como um espaço pedagógico que visa o direito do educando ter uma educação que lhe assegure o respeito por sua crença. Para isto, são formulados os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER) que dão sustentabilidade à substituição do artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) que demarca o ER nas Escolas Públicas com caráter científico, migrando a disciplina do campo religioso para o secular, tornando uma “modalidade de ensino com caráter científico, epistemológico destituído de proselitismo” afirma Amaral (2005, p.04).

2. Ensino Religioso – Área de Conhecimento

Simultaneamente aos acontecimentos supracitados foram lançadas algumas Portarias dando sustentabilidade legal ao processo de “emancipação” da disciplina. Dentre elas, as de nº 528/91, nº 09/94 e nº 06/96 que instituíram a Comissão de Ensino Religioso na SEE/MG, composta por representantes da sociedade civil e de setores da educação objetivando a criação das diretrizes para o ER, sendo também responsável pelo credenciamento de seus professores. Esta realidade sofre mudanças após Lei 15434/2005, que muda a configuração da disciplina no sistema educacional, reconhecendo-a como área de conhecimento:

Art. 1º O ensino religioso disciplina da área de conhecimento da educação religiosa e parte integrante da formação básica do cidadão e da educação de jovens e adultos, é componente curricular de todas as séries ou todos os anos dos ciclos do ensino fundamental. (MINAS GERAIS, 2005).

⁶ Uma associação civil e de direito privado, que não tem nenhum vínculo político-partidário confessional e sindical sem fins lucrativos, composta por pesquisadores, professores, estudantes e outros interessados em discutir ideias pertinentes às questões que envolvem o Ensino Religioso. Cf. www.fonaper.com.br.

Considerando estas novas exigências, e baseando nas Diretrizes Curriculares Nacionais que define o Ensino Fundamental de nove anos (Resolução CNE nº 7 de 14/12/2010), e na Resolução da Secretaria Estadual de Educação de Minas Gerais (SEE/MG nº 2.197/2012) que consideram o ER como *Componente Curricular obrigatório do Ensino Fundamental, sendo facultativo ao aluno e de oferta obrigatória pelo Estado*; a SEE/MG lançou em 2014 seu primeiro Currículo Básico Comum de Ensino Religioso (CBCER) para o Ensino Fundamental, com a seguinte configuração:

O Ensino Religioso deve contribuir para garantir o direito constitucional à crença, à livre expressão e, conseqüentemente, o direito à liberdade individual e social. Assim, atenderá a um dos objetivos essenciais da Educação Básica: o desenvolvimento da cidadania (CBC, 2014, p.7).

Dessa forma, a nova Matriz Curricular de Ensino Religioso obedece a mesma estrutura dos outros componentes curriculares traçando: Eixos, Competências/Habilidades, Orientações Pedagógicas, Conteúdos e Gradação por Ano de Escolaridade. Também trás algumas novidades que podem ser consideradas um avanço nesse campo, em relação aos PNCER; isto fica evidente nos Eixos que são propostos: O Autoconhecimento; As Relações na Família, na Escola e na Sociedade; A Ética e os Valores e a Religiosidade.

Conclusão

Em sua trajetória o Ensino Religioso fora confessional durante séculos, passando a ser interconfessional por algumas décadas e sempre visto como objeto de disputas de poder político e religioso. Recentemente, correspondendo aos anseios da sociedade civil organizada, que se mobilizou em prol da sua presença no sistema público de ensino, o Estado de Minas Gerais fez um feito histórico ao assumi-lo como área de conhecimento equiparando-o aos demais componentes curriculares do Ensino Fundamental.

Dessa forma, o ER se encontra configurado como política pública na medida em que se encontra fixado por lei no sistema de ensino estatal. Não apenas como uma política de governo, que o colocaria em situação instável. Mas como política de Estado, onde o mesmo se compromete em programar sua efetivação como área de conhecimento em seu sistema educacional. Dentre as ações já tomadas, destaque para a construção de CBC/ER e a efetivação de professores na área através de concurso (2014). Assim, permanecem como atuais desafios, a formação de seus professores e a criação de uma epistemologia que dê maior sustentabilidade a esta área, dentre outros.

Referencias

AMARAL, Tânia Conceição I; Toledo, César de Alencar A. Análise dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o ensino religioso nas escolas públicas. **Revista Linhas**, Florianópolis, v. 06, n.1. 2005. Disponível em <http://www.periodicos.udesc.br/index.php/linhas/article/view/1248/1060>. Acesso em: 12 abr. 2018.

CAETANO, Maria Cristina. **O Ensino Religioso e a formação de seus professores: dificuldades e perspectivas**. 2007. 385f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Educação, Belo Horizonte.

DURAND, Gilbert. **O imaginário. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. **O ensino religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas**. Petrópolis: Vozes, 1996.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. **Fuentes na tropológicas y sociológicas de la educación religiosa en el sistema escolar brasileño, en la perspectiva foucaultiana: la evolución de una disciplina entre religión y área de conocimiento**. 2007. 955f. Tese (Doutorado) - Universidade Complutense de Madri, Faculdade Filosofia, Madri. Disponível em: <http://eprints.ucm.es/7544/1/T29846.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2018.

MINAS GERAIS. Decreto-lei nº 7.970, de 15 de outubro de 1927. Aprova o regulamento do Ensino primário. **Assembleia Legislativa de Minas Gerais**, Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.lexml.gov.br/urn/urn:lex:br;minas.gerais:estadual:decreto:1927-10-15;-7970-a> Acesso em 23 jan. 2018.

MINAS GERAIS. Constituição (1935). **Constituição do Estado de Minas Gerais: 1935**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1935. 57 p. Disponível em: <https://dspace.almg.gov.br/handle/11037/6813>. Acesso em 09 mai. 2018.

MINAS GERAIS. Decreto-lei nº 15.434, de 05 de janeiro de 2005. Dispõe sobre o ensino religioso na rede pública estadual de ensino. **Diário do Executivo**, Belo Horizonte, 06 jan. Disponível em: <http://www.almg.gov.br/consulte/legislacao/completa/completa.html?tipo=Lei&num=15434&comp=&ano=2005>. Acesso em 23 jun. 2018.

SECRETARIA DE ESTADO DE EDUCAÇÃO DE MINAS GERAIS. Ensino Religioso: Currículo Básico Comum do Ensino Fundamental – Anos finais: ciclo intermediário e da consolidação. Dez. 2014. Disponível em: <http://documents.tips/education/cbc-anos-finais-ensino-religioso.html>. Acesso em 03 ago. 2018.

SILVA, Antônio Francisco da. **Idas e Vindas do Ensino Religioso em Minas Gerais: a legislação e as contribuições de Wolfgang Gruen**. Belo Horizonte: Segrac, 2007.

Imagem do catolicismo no contexto da umbanda.

*Erlândio Alves Oliveira
Filipy Alves Mila
Marcos Murilo Leite
Wedras da Silva Barbosa¹*

RESUMO

Há um fenômeno de hibridismo nos rituais da Umbanda no que se refere ao catolicismo. Os objetivos dessa comunicação são: fazer uma análise da presença dos santos do catolicismo no espaço da Umbanda e perceber os pontos em comum de aproximação e distanciamento entre eles. O caminho escolhido foi a observação de uma casa de santo em Belo-Horizonte/MG utilizando como procedimento metodológico entrevistas com seus representantes e adeptos. O referencial teórico para analisar será o do sincretismo religioso e do imaginário. O destaque ritualístico para compreensão deste fenômeno será dado pela atividade ritualística do Ogã.

Palavras Chaves: Imagens. Sincretismo. Entidade. Imaginário.

1. As Imagens do Catolicismo no Contexto da Umbanda

1.1. O sincretismo religioso na Umbanda

No primeiro momento faz-se necessário apresentar de forma sucinta o conceito de umbanda, sua origem e atuação no universo religioso, logo em seguida identificar o catolicismo como ponte para disseminar sua crença. “A umbanda é tipicamente um fenômeno urbano. Nasceu e prosperou nos subúrbios das grandes cidades (Rio de Janeiro, São Paulo, Curitiba, Porto Alegre), expandida agora por um grande número de cidades grandes e pequenas do interior” (CINTRA, 1985, p.153). De origem brasileira seu credo concentrou-se nos grandes centros metropolitanos, ainda segundo o autor, essa crença de descendência escrava, cultuada por moradores de subúrbios e favelas, se estende a imigrantes vindos do meio rural em busca de emprego de sobrevivência nas grandes fábricas e indústrias, já que no campo e nas fazendas não fora possível viver. “Com o tempo seu fascínio estendeu-se também à classe média e às outras camadas da sociedade, incluindo também imigrantes estrangeiros e curiosos diversos” (CINTRA, 1985, p. 153). Tal crença popular ganha adeptos por dois motivos: um de ordem social outra religiosa. No social o destaque está voltado para saúde,

¹ Acadêmicos do Curso de Teologia no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA); Pós-Graduados em Ciências da Religião. Cônego Erlândio Alves – Religioso na Ordem Premonstratense; Fr. Filipy Alves – Religioso nos Missionários da Sagrada família; Marcos Murilo e Wedras da Silva – Leigos.

tal carência leva o homem a buscar no credo a solução para seus problemas físicos. Outra afluência se dá pelo distanciamento da Igreja católica e sua catequese, aponta Cintra (1985).

Após localizar a umbanda em um contexto geográfico, histórico, social, voltemos ao seu aspecto religioso. Se a Igreja Católica com seus princípios ritualísticos, doutrinários, catequéticos se distancia do imigrante, a umbanda acolhe e os insere em seu mundo mítico-espiritual. Ao acolhê-lo não nega ou exclui sua fé católica do passado, mas ressignifica seus princípios, sua tradição forma-se com um novo imaginário mítico-religioso, denominado sincretismo. Neste universo da umbanda o imaginário sincrético se faz presente, no rito, nas danças, gestos, ações e devoções, valores que constrói e mantém sua fé, enquanto continuidade e permanência da mesma no mundo do sagrado.

Para entendermos melhor essa sintonia entre os dois polos de crenças, tanto da umbanda quanto do catolicismo, parece salutar recorrermos ao *homo religioso*, sujeito portador de um imaginário individual e coletivo. Procurar descobrir como essa construção imaginária se dá no universo simbólico, permeado de imagens e arquétipos. O imaginário “é o conjunto das imagens e relações que constitui o capital pensado do *homo sapiens* – aparece-nos como o grande denominador fundamental, aonde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano” (DURAND, 2002, p. 18). O ser humano é dotado de capacidade intelectual, porém seu imaginário é direcionado pelo que é construído num contexto histórico num tempo e espaço, modelado pela cultura, constituído por formas simbólicas.

Segundo entende Ferreira e Noronha (2017), o imaginário não é nem mera criação individual, nem simples produção social, ele articula o polo biopsíquico com o sociocultural, expressando tanto as invariâncias arquetípicas, como as variações das configurações socioculturais. Nesse sentido, Faustino Teixeira (2001) afirma que o imaginário se manifesta nos dois polos, mas é produzido no circuito entre eles, ou seja, na confluência do subjetivo e do objetivo, do pessoal e do meio sociocultural. Duas perspectivas constroem aspectos desse *homo sapiens*, que ele se manifesta como ser individual e se constitui como sujeito social, que há uma junção inseparável que se articula entre o biopsíquico e o sociocultural. Tais constatações são perceptíveis entre a umbanda e o catolicismo bem seu carácter histórico e estrutural.

De carácter histórico, é a interpretação de Sanchis (1997, 1988) de que a tendência à hibridização entre as religiões no Brasil estaria marcada pela “sociogênese” da nação. Esta se deu no encontro desigual de três povos desenraizados nesta terra *brasilis* marcado pela dominação da cultura europeia/portuguesa sobre duas seguintes - do nativo e do africano - e na qual, “no avesso ou no interstício” ocorram microprocessos do jogo das “identidades” de “porosidades e contaminações mútuas” que impediram umas compartimentações e uma distinção significativa entre essas culturas. (CAMURÇA, 2009, p.175)

Para o Camurça (2009), a hibridização nasce da origem onde as raças se misturam junto a crença e culturas dos povos. Ciente dessa sociogênese pode-se através do dado

histórico afirmar que o tempo não tratou de separar as formas religiosas vivida pelo homem religioso que busca reconhecer em seu rito, mito e crença, a força do transcendente. Reconhece também que, “de caráter estrutural, é a ideia de que está numa matriz tradicional a possibilidade, enquanto leito, de proporcionar o fluxo onde ocorrem as hibridizações nas religiões brasileiras. Matriz religiosa marcada pelo mito” (CAMURÇA, 2009, p.176).

1.2. Orixás de Umbanda e Santos Católicos

Em muito se assemelha o culto da umbanda com ritos e celebrações católicas. A alegria, as orações, a veneração de santos, divergem pouquíssimo das formas de viver a fé católica. Por esta razão, Frei Boaventura afirma que:

O nosso povo geralmente não está compenetrado do verdadeiramente espírito da mensagem cristã e conhece do Catolicismo apenas suas manifestações externas, ou a fachada, cultivando ainda uma devoção quase superticiosa aos Santos, no que, por vezes, e em certos Santuários, ou outras manifestações populares, ainda é corroborado por Irmandades e mesmo por alguns padres, por isso os dirigentes de Umbanda encontraram meio fácil de dissimular seu politeísmo pagão sob a fachada popular do Catolicismo. (BOAVENTURA, 1954, p.40)

Tal comentário do autor, no primeiro momento, parece ser áspero para o nosso tempo, pela visão que se tem de ecumenismo, porém, não está totalmente equivocado dizer que muitos católicos desconhecem princípios e valores do cristianismo que os evitaria buscar outras crenças. Contrapondo a argumentos eclesiásticos quanto à participação de católicos na umbanda outra visão é elaborada. Segundo Cintra (1985),

faces aos que aderiram de longa data a esses cultos, a Igreja deve usar de um diálogo prolongado e paciente. A excomunhão, a tachação de heresia, o afastamento não seriam as medidas adequadas a uma situação de boa fé e de ignorância invencível por parte da quase maioria. A prática pastoral, que é uma pedagogia e uma arte, deverá ditar concretamente os caminhos a trilhar (CINTRA, 1985, p.155).

De origem brasileira, a Umbanda se destaca pela acolhida e boa relação que tem com seus adeptos e simpatizantes, sua missão é acolher a todos e apresentar para os mesmos uma resposta para seus problemas físicos e espirituais. “A umbanda é o mundo de seres sobrenaturais que regulam a vida cotidiana, mas fazem isso de tal forma, que o relacionamento entre realidade humana e realidade divina acaba sendo estreito. Às vezes os dois níveis até se confundem ou se misturam” (Campos, 1998, p. 24).

Assim como o cristianismo é caracterizado por figuras míticas que enraiza e dá consistência a fé, assim também a Umbanda com suas entidades dá vida à espiritualidade a quem procura. Ignorar seu jeito de crer é limitar o sagrado, enquadrando nos limites de

uma crença oficial. De acordo com o modelo de pensar de Riobaldo Tatarana do romance Grande Sertão: Veredas, “em se tratando do relacionamento com essas esferas sobrenaturais, nunca se peca por excesso” (BIRMAN, 1992, p. 182).

Nesta perspectiva o sincretismo religioso é natural ao ser humano que busca contato com o sagrado indiferentemente da origem ou manifestação do credo. Entende-se que “o sincretismo é um fenômeno místico-religioso que visa tornar inteligível um culto que possa ser praticado por vários povos ou grupo étnicos, que até o momento tinham rituais e concepções diferentes” (TRINDADE, 1994, p.25).

No sincretismo religioso é possível perceber que mesmo de credo diferente há algo em comum que aproxima a Umbanda e o Catolicismo, desta aproximação destaca-se o mito, o rito, as entidades, porém ateremos a um só aspecto, o ritualístico com as interferências de Santos e Orixás. Na devoção popular católica tem-se a intercessão dos santos arquétipos de vida cristã, por sua entrega e seguimento a Jesus Cristo. São reconhecidos como servos, seguidores, vínculos do fiel com o transcendente. Na Umbanda encontram-se os Orixás, divindades que representam o sagrado e a aproximação dos umbandistas com seus deuses.

Os santos católicos são Orixás. Portanto, no Gongá poder-se-ia colocar todo e qualquer santo Católico, que estes são Orixás na umbanda. (...) Se no Gongá não estão todos os santos que se vêem nos altares das Igrejas católicas, é porque não são comprados, não foram ofertados para o terreiro, mas existe o Orixá correspondente, como sucede com São Benedito e Santo Antônio (CAMPOS, 1998, p.31).

Os santos foram seres humanos que habitaram a terra em uma época e realidade. São homens e mulheres voltados para uma fé, espiritualidade. Eis a atração dos Orixás por esses arquétipos que habitam o universo religioso católico. O que chama a atenção é a comunicação que exerce nos dois credos. “Nos templos católicos, o diálogo do fiel com o santo se faz na oração silenciosa, enquanto que nos terreiros de umbanda, o crente escuta de viva voz a resposta coloquial do Orixá santo ou através de alguém de sua falange” (Campos, 1998, p.31). Nos terreiros umbandistas a comunicação é direta com o Orixá (deuses), enquanto nos templos católicos é preciso uma relação com o intercessor, que muitas vezes só é possível através de rezas e promessas para rogar a outra entidade (Deus) pelos fiéis. Também há justeza quanto às datas de festas.

Assim, as giras festivas dedicadas a um determinado Orixá, são estabelecidas pelo calendário litúrgico do Terreiro ou aceitas por grande número deles, em data como que oficializada pela quase totalidade dos Terreiros de umbanda. Corresponde à data litúrgica, estabelecida pela Igreja Católica, para o culto de seus santos, os quais, primitivamente, a Macumba, e atualmente, a umbanda, sincretizaram com seus Orixás (CAMPOS, 1998, p. 29).

Os Orixás e Santos são mediadores, intercessores, responsáveis pela aproximação do humano com o divino. Amados, respeitados, adorados ou venerados, essas entidades são responsáveis pela realização dos ritos, que ganham força, vitalidade em terreiros e templos. Para alguns umbandistas o sincretismo entre Umbanda e Igreja Católica,

com suas semelhanças entre Santos e Orixás, surgira devido a necessidade de negros escravos cultuarem seus deuses. Esses por não fazerem parte do rito católico, os orixás ganham vida nas imagens e devoções de santos católicos. Enfim, a fé nos santos ou nos Orixás não reduz em nada a crença em um ser superior responsável pela intervenção em problemas físicos e espirituais de indivíduos ignorados por um sistema social ou religioso.

2. O Imaginário na Perspectiva da Sociedade Umbandista Pai João de Aruanda no Bairro Glória em Belo-Horizonte/MG

Será visto um dos conceitos de imaginário segundo a pesquisa dos professores Amauri Carlos Ferreira² e Vânia Noronha³, da Universidade PUC-Minas. Ambos especialistas na temática do imaginário. O artigo publicado por eles, a saber: O Imaginário entre Fronteiras da Educação e da Religião. Em seguida, poder-se-á perceber o imaginário construído e transmitido aos seus filhos e adeptos, pelos líderes pai Bruno e mãe Cristina.

O caminho escolhido foi à observação da casa de santo: Sociedade Umbandista Pai João de Aruanda, no bairro Glória, localizada na cidade de Belo Horizonte- MG, utilizando como procedimento metodológico: histórico oral e entrevista com seus representantes e adeptos.

Foi constatado que há um fenômeno de hibridismo nos rituais da Umbanda no que se refere ao catolicismo. Aqui, trabalhar-se-á a questão do sincretismo religioso no campo da Umbanda e o fenômeno da entidade no rito da umbanda pelo Ogã.

Quanto aos responsáveis, estão à frente desde sua própria necessidade de vida. São pessoas que conhecem até certo ponto o catolicismo, e tem uma boa convivência com representantes religiosos, sacerdotes. São participantes de muitas celebrações eucarísticas assim como seus adeptos. Os líderes buscam passar aos seus filhos o amor, o respeito e a bondade.

O especialista e professor Amauri Carlos afirma que “torna-se complexo, para maior parte dos estudiosos, investigar o imaginário como objeto de pesquisa devido à constituição de elementos/imagens que organizam um dever ser para o sujeito”. Essa complexidade se dá ainda na definição do que vem a ser o imaginário (2002, p. 24).

A Sociedade surge de uma raiz do cristianismo católico na vida dos líderes religiosos Pai Bruno e Mãe Cristina. Primeiro nasce com a Cristina desde sua idade de criança, visitava centros com sua família, mãe e avó. Passava por motivos de enfermidade e aí buscava espiritualidade. E o Bruno acompanha sua esposa e começa perder seu medo e vai entendendo sua iniciação na umbanda a partir de sua participação como Ogã.

2 Pós-doutor em Educação (UFMG), Doutor (UMESP) e Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP), Professor de Filosofia no ISTA e nos Programas de Pós-Graduação em Educação e Ensino da PUC Minas.

3 Doutora (USP) e Mestre em Educação (UFMG). Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação e dos cursos de Educação Física e Pedagogia da PUC Minas.

2.1. Como perceber o hibridismo nos rituais da umbanda no que se refere ao catolicismo: IMAGENS

O uso das imagens, estatuetas, na Umbanda vem de uma herança da religião Católica. Antigamente, os precursores de nossa querida Umbanda, os escravos africanos, tinham que encontrar uma forma de burlar (tapear) seus senhores e patrões, para que pudessem praticar a sua religião (Candomblé), sem levantar muitas suspeitas. Foi então que tiveram a ideia de fazerem uma comparação, uma relação, entre as suas divindades (Orixás), com os Santos Católicos; nascendo aí o sincretismo religioso.

A Umbanda, na concepção dos líderes religiosos, é mais uma realidade da religião em meio a uma sociedade que necessita de Deus. Hoje, não se pode pensar apenas no catolicismo ou no protestantismo. Nesse mundo atual em que o ser humano vive e que há tantas diversidades, percebe-se que o pluralismo é a nossa realidade. Então a umbanda está no meio de tudo isso. E no caso da Associação é para agregar à pessoa a realidade de Deus, bondade, amor, respeito.

Segundo os líderes mãe Cristina e pai Bruno, não é fácil viver como umbandista devido ao preconceito, a religião da Umbanda é muito perseguida, antes era mais. Porém, não deixaram de viver o que é da própria identidade da Umbanda.

3. A atividade ritualística do Ogã na Umbanda

É visível na Umbanda a presença do rito em toda a sua celebração. São notórios também, os vários elementos do catolicismo dentro do ritual da Umbanda, ou seja, um sincretismo. No entanto, destaca-se no rito o canto com a presença do atabaque e o seu cujo responsável. No seu rito o atabaque é o instrumento mais sagrado do terreiro, uma vez que ele é que trás e que leva o orixá. O “atabaque é o instrumento consagrado aos orixás” (COSTA, 1983, p. 318). Outro destaque é a figura do Ogã, ou seja, a pessoa que assume o atabaque. O Ogã é o pai de santo, aquele que não recebe entidade, pois tem a função de guardar o terreiro.

O Ogã-de-atabaque é aquele que “canta o ‘ponto’ em solo inicial, que, em seguida, é acompanhado por toda a comunidade. Saúda o orixá, que será homenageado com o *oríki*, que lhe é próprio” (COSTA, 1983, p. 323), ou seja, um poema, um hino onde são expressos qualidades ou fatos significativos. Percebe-se na umbanda a importância do canto assim como em outras religiões. Enquanto, no catolicismo ele ajuda a transcender com cantos dos Salmos e composições teológicas sobre o mistério de Deus; na Umbanda, é algo também de importância, pois é por meio do canto e do toque do Ogã que as entidades são invocadas e recebidas.

Numa primeira parte pelo canto (ponto-cantado), há a saudação a Oxalá e depois aos Orixás e só depois a ‘descida’ dos orixás. Há momentos que só o Ogã-do-atabaque canta so-

zinho e há momentos que ele puxa 'o ponto-cantado' e os filhos-de-santo continuam. Enfim, na Umbanda não apenas se percebe a presença das imagens do catolicismo, como pelo culto dos ritos, leva o seu adepto a expressar sua fé. A Umbanda enquanto o conhecimento da Lei, é o encontro com Deus e seu hino de amor. É uma lição de amor e fraternidade.

Referências

BIRMAN, Patrícia. Modos Periféricos de Crença. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo: Unidade Religiosa e Pluralismo Cultural**. São Paulo: Loyola, 1992, p.182.

BOAVENTURA, Frei. **Posição católica perante a umbanda**. Petrópolis: Vozes, 1954, p. 40. (Contra a Heresia Espírita 5).

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismo e guerras santas: dinâmicas e linha de força do campo religioso brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, n.81, p. 173-185, mar./maio 2009.

CAMPOS Jr, João de. **As religiões Afro-brasileiras: diálogo possível com o cristianismo**. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1998.

CINTRA, Raimundo. **Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 1985.

COSTA, Valdeci Carvalho da. **Umbanda: Os 'seres superiores' e os Orixás/Santos**. São Paulo: Loyola, 1983. V. 2. (Fé e Realidade 13).

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERREIRA, Amauri Carlos; NORONHA, Vânia. O imaginário entre fronteiras da educação e da religião. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 71, jan./mar. 2017.

FERREIRA, Amauri Carlos. **O imaginário religioso e modos de vida urbana: experiência da juventude católica em Belo Horizonte-Minas Gerais, anos 80**. São Paulo. 2002, p. 24. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo.

SILVA, Cristina da Costa (Adap.). **Sociedade umbandista pai João de Aruanda**. [s.n.t]. 66p. (Apostila).

TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A(s) ciências da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.

TRINDADE, Diamantino Fernandes (Hanamatan). **Umbanda: um ensaio de ecletismo**. São Paulo: Ícone, 1994, p. 25.

Imaginário e religião: as novas dimensões escatológicas na religiosidade neopentecostal

Prof. Dr Frei Célio de Pádua Garcia

Introdução

O mundo se modifica. A sociedade se transforma. Os paradigmas são quebrados. E mesmo as religiões mais tradicionalistas passam por metamorfoses tão consistentes que a um primeiro olhar parece se tratar de um sistema de crenças totalmente novo. Tal mutação é observada no neopentecostalismo que passa a apresentar características tão distintas das que apregoava em sua forma original que chega a impactar as dimensões escatológicas dessa religiosidade.

Se, um dia, o fim último de todas as coisas, para o pentecostalismo, foi a vida eterna com Deus mediada por uma vida simples e resignada agora o foco temporal se volta para o momento presente na perspectiva de uma vida de abundância em que o céu se transporta para o aqui e agora.

A Teologia da Prosperidade (TP) enfatiza as bênçãos materiais e os critérios para mensurar o quão abençoado é um fiel é observado através dos seus resultados financeiros alcançados. Casa, carros, fama e dinheiro estão relacionados a bênçãos divinas, enquanto que privações, dificuldades econômicas, falta de dinheiro e outras necessidades são formas de demonstrar falta de fé ou derrota frente **às investidas do** maligno e não mais elementos que denotem simplicidade ou humildade.

Em um mundo totalmente capitalista e globalizado o neopentecostalismo reelabora suas linhas teológicas e migra para a sociedade moderna com uma estrutura empresarial forte e estratégias que possibilitem maior competitividade mercadológica (BITUN, 2008).

Nesta mutação a religiosidade neopentecostal assume um aspecto antropocêntrico. Agora não mais Deus e sim o homem passa a ter uma posição de centralidade. Fartura, abundância, vida plena tudo passa a girar em torno do ser humano e de suas necessidades e Deus assume o papel de grande provedor.

Outra característica que alguns autores, tais como quais Mariano (2012) e Oro (2007) entendem como sendo uma forma estratégica para 'ganhar mercado' é a **capacidade de**

apropriação que alguns segmentos neopentecostais possuem, de tornar-se uma “igreja religiofágica”, isto é, “comedora de religião”. Tal nomenclatura é atribuída por causa de sua capacidade de “engolir” elementos das outras crenças e “vomitá-los” atribuídos de novos sentidos: “ela não somente engole” as crenças apreendidas de outros segmentos religiosos. Ela também as “digere” e transforma de acordo com seu próprio “aparelho digestivo”. (ORO, 2007).

Ante a todas estas transformações as dimensões escatológicas sofrem um forte abalo estrutural. E se antes o pentecostalismo apregoava uma vida simples e o reparo da alma para um galardão futuro e riquezas celestiais vindouras agora tais preceitos passam a fazer parte de um plano mais terreno em que as riquezas são presentes e o galardão assume a urgência do aqui-agora.

Reconhecendo cada um dos aspectos que as transformações religiosas neopentecostais representam e como essa nova visão do mundo impacta as dimensões escatológicas o objetivo geral do presente trabalho consiste é reconhecer as novas dimensões escatológicas na religiosidade neopentecostal.

1 Escatologia do pentecostalismo original

Historicamente, uma das primeiras referências ao pentecostalismo que está retratada na Bíblia encontra-se no Novo Testamento, no livro de Atos 2: 1-13. Esse fenômeno aconteceu desde a morte de Jesus e ficou conhecido como Pentecostes. Após algum tempo adormecida na antiga doutrina Católica, voltou a figurar no século XX, em diversas Igrejas, de forma quase simultânea e inspiraram o início do Pentecostalismo no Brasil. Um evento de destaque, porém, foi o reavivamento ocorrido em Azuza Street, que desencadeou o movimento pentecostal (CERIS, 2001).

De acordo com Ferreira (2009), a história da primeira denominação pentecostal brasileira está ligada, de modo direto, ao reavivamento ocorrido em Los Angeles, na Califórnia, especificamente na Rua Azuza, 312. No local, havia um antigo templo utilizado pela Igreja Episcopal Metodista Africana. O principal líder do movimento foi um pregador afro-americano chamado William Joseph Seymour, que viveu entre 1870 e 1922. Seymour era um pregador batista negro, de pregações simples, porém bastante comprometidas com o movimento em busca de avivamento espiritual.

Em pouco tempo, foi constituída a Missão Evangélica da Fé Apostólica da Rua Azuza, que atraía pessoas de diversos lugares e se tornou epicentro do avivamento, enviando também grupos pentecostais para diversos lugares dos EUA, sendo acompanhado pela imprensa.

Um dos pastores chamado Willian H. Durham (1873-1912), que atuava em Chicago e incentivava a disseminação do movimento, exerceu influência em diversos membros que também abriram novas Igrejas (FERREIRA, 2009).

Santos (2002) define o Pentecostalismo como sendo uma religião nascida do protestantismo, que considera a crença no Espírito Santo como crença maior em torno da qual se estabelecem as demais práticas religiosas.

Ao traçar um comparativo a respeito das distinções existentes na religiosidade pentecostal nos diferentes lapsos temporais com relação a ela mesma faz-se imperativo apresentar algum parâmetro de classificação que permita um confronto entre os fenômenos. Para isso recorreu-se a tipologia classificatória instituída por Freston (1993) e utilizada por Mariano (2012) que, através de uma série de características peculiares a cada momento, dividem a história pentecostal em três períodos sendo a primeira onda, denominada pentecostalismo; a segunda onda, conhecida por deuteropentecostalismo e a terceira onda, chamada de neopentecostalismo.

A primeira onda, o pentecostalismo clássico, ocorreu por volta de 1910 e perdurou até 1950. O comportamento sectário fazia com que os pentecostais fossem prontamente identificados, pois faziam questão de que seu andar, seu falar e seu agir refletissem suas crenças e valores. Desta forma, para não se contaminar com as coisas mundanas, recusavam-se a diversos usos e costumes da época. As mulheres com cabelos longos, os homens de camisas totalmente abotoadas, as bíblias sempre debaixo do braço e mesmo as conversas informais que sempre tomavam um tom evangelístico. Os fiéis da época apregoavam uma vida com Deus totalmente simples buscando por recompensas celestes num futuro porvir (FREESTON, 1993).

A segunda onda denominada deuteropentecostalismo ocorreu por volta dos anos 50. As principais transformações trazidas pela segunda onda estão na ênfase dada a cura divina e a utilização de meios de divulgação do evangelho por meios até então inéditos como uso da rádio, tendas, ginásios, estádios, lonas, praças públicas, dentre outros (FREESTON, 1993).

Já a terceira onda, também denominada neopentecostalismo, constitui-se como a mais recente ramificação pentecostal, tem início no final dos anos 70 e se fortalece no decorrer dos anos 80 e 90. Conforme Garcia (2015, p. 106) “cada fase histórica sofre grandes influências sociais, políticas e culturais de sua época e, mesmo entre as doutrinas mais conservadoras, observam-se traços de mudanças comportamentais para se adequar a novos contextos e formas de pensar”. Tais transformações também se fazem sentir no meio neo-pentecostal. Entretanto, esta terceira onda, se comparada a fases anteriores, apresenta contradições tais que se pode afirmar que os novos paradigmas apresentam mudanças de concepção de 180º graus.

Se antes os filhos da luz eram os simples e humildes de coração, com desapego as

coisas materiais e riquezas mundanas agora estes passam a ser os que têm fartura e prosperidade capazes de mostrar para a todos o seu sucesso financeiro e material. Se antes a preocupação estava em ter uma vida de privações que seriam recompensadas com galardão celeste agora o foco passa a ser recompensas presentes que buscam solução do tipo aqui e agora sem maiores preocupações doutrinárias.

A fim de sintetizar as mudanças que se apresentam no neo-pentecostalismo Mariano (2012) e oro (1996) elencam os pontos fundamentais que caracterizam o Neopentecostalismo sendo: 1) a Teoria da Prosperidade (TP), 2) a guerra espiritual contra o diabo e 3) a liberalização dos estereótipos usados e costumes de santidade e a 4) estrutura empresarial adotadas pelas igrejas.

Segundo os preceitos da TP a bênção financeira é o desejo de Deus para todos aqueles que creem e tem fé. Em seus discursos pondera que as doações para os ministérios cristãos serão recompensadas com bênçãos sem medida e a riqueza material do doador sempre irá aumentar. É uma espécie de contrato entre Deus e os humanos em que se os humanos tiverem fé em Deus, Ele irá cumprir suas promessas de saúde, segurança e prosperidade (ALVES, 2015).

A TP atrela-se a teologia da guerra espiritual, complementando-a e fortalecendo-a. Segundo Risério (2007) a TP preconiza que aquele que se converte nasce em Cristo, torna-se filho do Deus Altíssimo e Ele coloca tudo à disposição de seus filhos.

Risério (2007) esclarece, porém que nem todos aqueles que se convertem são prósperos e ainda estão a amargar a pobreza e o sofrimento. Para explicar tal discrepância, os doutrinadores neopentecostais explicam que isso acontece por obra do maligno satanás. Assim, para gozar da prosperidade herdada de Deus por direito, é preciso vencer as investidas do diabo. Dentro desse contexto, insere-se o princípio doutrinário em questão: a guerra espiritual.

Outra mudança neopentecostal incide sobre os estereótipos de santidade que sofrem radical mudança, fazendo irromper um novo modo de ser pentecostal. Tais mudanças foram prontamente notadas, pois, mesmo entre os que conheciam distanciadamente os tradicionais costumes dos pentecostais, deparava-se com uma nova imagem em programas de TV, nas ruas e entre os jovens crentes (MARIANO, 2012).

Por fim há que se mencionar a estrutura empresarial das igrejas que têm se caracterizado por sua liderança carismática, um sistema hierárquico bem definido, que apresenta modernos modelos de gerenciamento e marketing, e utiliza-se intensivamente das mídias em massa (MENDES et al, 2007).

Toda essa reestruturação mudou radicalmente o pentecostalismo clássico e nessa adequação religiosa ao capitalismo a essência primeira do evangelho vai se perdendo e dan-

do lugar a necessidades de carácter material em que os a busca pelo alimento espiritual é substituída pela incansável busca consumerista.

Antes o foco estava no futuro e nas recompensas celestes, ao presente era reservada uma vida simples que abdicava dos prazeres mundanos e momentâneos para ao final da jornada gozar da vida eterna com Deus. A mensagem era a de que cada um deveria carregar a sua cruz pesada para que ao final da jornada pudesse transformá-la em uma ponte que levaria a uma eternidade de riquezas sem medida.

Com a transformação das dimensões escatológicas o presente ganha foco. Muitos ritos e práticas se voltam para bênçãos e milagres imediatos. O sistema moral visa a solução de problemas do aqui agora. A fidelidade nos dízimos e ofertas passa a ser vista como uma espécie de medida para as recompensas divinas traduzidas em bênçãos materiais e prosperidade. E passa-se a observar em cultos neopentecostais aproximação ritualística com práticas comuns a religiosidade afro-brasileira. O tópico a seguir trata sobre tal aspecto.

2 Sistema de crenças característico da religiosidade afro_brasileira

Com o propósito de caracterizar as similaridades observadas entre os distintos sistemas religiosos faz-se necessário destacar algumas peculiaridades que denotam tal proximidade tal qual o presenteísmo e o comércio de produtos religiosos.

Por vezes, algumas preconcepções pejorativas desnaturam a realidade dos fatos etnográficos impedindo o alcance do entendimento da verdadeira fenomenologia das religiões de matrizes africanas. Para a compreensão do verdadeiro significado cerimonial e ritual é importante perceber que muitos traços culturais comuns as matrizes africanas não são familiares aos costumes ocidentais da mesma forma que conceitos solidificados para a nossa realidade são inexistente para a cultura deles. (BASTIDE, 2001).

Um dos primeiros erros que se pode incorrer ao pensar na cultura e religiosidade africana está no preceito de que se trata de algo proveniente de um só lugar com costumes e ritos bem delimitados. Entretanto, as religiões africanas são originárias de diversos lugares da África, e, portanto apresentam muitas variações dialetos, nomenclaturas, rituais. Eles também possuem tradição oral e, portanto, não possuem livros sagrados como a bíblia ou o alcorão. Seus ensinamentos são repassados oralmente dos mais velhos para os mais novos. Tal característica aumentou o risco de perdas culturais e muitos fatos de sua história se perderam no tempo ou foram distorcidos, mesmo porque grande parte dos acontecimentos e percepções históricas passaram a ser contados por outros povos (PRANDI, 2005).

Uma das características marcantes do pensamento religioso africano está ligada ao

fator tempo. Para eles a noção de futuro é absurda, trata-se de algo que não existe, pois, se o futuro é aquilo que não foi experimentado, ele não faz sentido e nem pode ser controlado, pois o tempo é o tempo vivido e o futuro é tão somente o retorno do passado ao presente, logo não existe (PRANDI, 2005).

O que existe é o presente ou o passado. Para eles tudo que existe na natureza possui um ciclo sem fim que se renova e recomeça sempre, em um contínuo processo de repetição, assim como ocorre com a natureza. Por exemplo, as águas da chuva que se precipitam, vão para os rios, evaporam e novamente voltam a cair, num ciclo constante e contínuo. Dessa forma, não há uma preparação para um suposto futuro, o que existe é um ciclo que se renova. Dentro da concepção religiosa africana “cíclica é a natureza, cíclica é a vida do homem, cíclico é o tempo” (PRANDI, 2005, p. 34).

A percepção que os africanos possuem a respeito do tempo é bem diferente dos ocidentais. Apesar de tudo ter um momento certo para acontecer não é como se o tempo fosse limitado. As coisas acontecem ciclicamente, dentro de processo de repetição, dia após dia. Quando se observa a uma mulher gestante, por exemplo, no momento certo ela vai dar a luz. Não se sabe qual o momento exato isso acontecerá, mas sabe-se que quando for o momento certo isso vai acontecer (PRANDI, 2001).

Para outras coisas tais preceitos também se aplicam como é o caso do tempo necessário para o preparo para as cerimônias religiosas. Apesar de haver toda uma estrutura de preparação, não há uma delimitação de tempo. Isso poderá levar horas ou dias, não se sabe ao certo, sabe-se, entretanto que a cerimônia acontecerá. Mas, o momento exato dependerá de uma série de fatores.

É possível que durante os preparativos, os orixás, ao serem consultados através do jogo oracular, não demonstrarem satisfação com as oferendas ou solicitarem mais, será preciso parar tudo que está sendo feito para providenciar mais oferendas. Os Orixás também podem impor alterações ritualísticas. A intervenção dos deuses sobrepõe-se a imposição de tempo para o cumprimento de tarefas. A chegada de dignitários de outros terreiros juntamente com seus séquitos ensejam homenagens e ritos adicionais com mais cantos e danças, constituindo-se outro fator de intervenção temporal. O fato é que não se sabe exatamente o que pode acontecer e a festa não tem hora para acabar (PRANDI, 2001).

Evidentemente, essa forma de concepção do tempo é inconcebível dentro de uma cultura capitalista. Entretanto, o “dar o tempo certo para que as coisas aconteçam” também tem a sua razão de ser. Nossa cultura tende a delimitar tempo para tudo e existem coisas que não se pode temporalizar. Na educação, existe a tendência de determinar o tempo de aprendizado determinado para os alunos assimilarem dado assunto, sendo que na realidade sabe-se que as pessoas possuem diferentes ritmos e tempos de aprendizado e cada um aprenderá a

seu tempo. Até mesmo na saúde há projeções para que uma enfermidade melhore, enquanto sabe-se que os organismos são diferentes e reagirão em tempos e formas distintas. Noutras palavras o que se pretende dizer é que nem tudo é tão cronometrável (PRANDI, 2001).

Dentro de uma construção cultural em que concepção de futuro não existe e que o presenteísmo é tão forte a religiosidade tem um alto impacto. Isso porque há necessidade de fazer um investimento para o futuro. Para os iorubás, tanto os erros quanto os acertos cometidos durante a vida não transpassam o plano da vida terrena. Não se acumulam punições nem galardões. Seus preceitos estão mais voltados para o “aqui se faz, aqui se paga”. Em cada reino cabe a vida vivida e quando o ciclo recomeça tudo recomeça sem saldo devedor ou credor (PRANDI, 2001).

Outro aspecto da religiosidade de matrizes africanas que apresentam correlação com a forma de entender o tempo que faz parte do sistema moral de crenças e interessa a esse estudo é a forma de entender o pecado. Nas religiões cristãs os pensamentos de oposição são muito latentes. Existem limites bem definidos acerca dos polos bem ou mal, certo e errado, Deus e diabo, céu inferno como sendo categorias mutuamente contrapostas.

A religiosidade de matrizes africanas não adotam tais preceitos. Não se trata de polos opostos. Entre o bem e o mal existem diversos pontos intermediários e a noção de céu e inferno não existe. O que é bom deve estar voltado em prol do bem estar social. As ações individuais são vistas isoladamente. Por exemplo, as pedidos feitos aos orixás poderiam ser atendidos indiscriminadamente mesmo que fossem para rogar azar a outra pessoa (PRANDI, 2005). Dessa forma, uma seguidora poderia fazer pedidos aos orixás como, para separar o marido da esposa. Para conseguir que seu pedido fosse atendido iria ofertar-lhe oferendas e fazer rituais. Para se proteger restava a esposa recorrer a seu orixá agradando-lhe com oferendas ou fazendo outros trabalhos para quebrar feitiço. Cada devoto buscaria estão os interesses que julgasse ser adequado agradando ao seu orixá para conseguir aquilo que almejasse.

Dentro das concepções apresentadas a respeito da religiosidade das matrizes africanas são perceptíveis algumas aproximações conceituais com o neopentecostalismo. O referido sistema religioso, apesar de travar a denominada guerra espiritual contra o diabo, que atinge de forma especial as religiões de matrizes africanas, apropria-se de seus elementos para fortalecer sua teologia. E nesse sentido, nos tópicos a seguir serão destacados em quais pontos se observa mudanças religiosas neopentecostais, sua semelhança com a religiosidade africana e os desfechos escatológicos de tais transformações.

3 Contemporaneidade e as mutações Neopentecostais

Dentre os três períodos históricos apresentados por Mariano (2012) e Freston (1993) o que mais apresentou mutações foi a terceira onda, chamada de neopentecostalismo. E a linha teológica que mais impactou tais mudanças foi sem dúvida a TP. Isso porque seus preceitos teológicos apresentam concepções opostas àquelas do pentecostalismo original. A TP está em desacordo com a ideia de que o cristão tenha passar uma vida inteira de privações para um dia receber recompensas celestes. A visão teológica da TP é a de que o cristão, na qualidade de filho de Deus já pode gozar no presente toda sorte de bênçãos e de vida em abundância.

O galardão foi trazido para o tempo presente e as bênçãos celestes podem ser desfrutadas aqui e agora. A noção sobre preparar a alma para ao final desfrutar de ruas de ouros e mares de cristal na eternidade celestial foi substituída pelas necessidades presentes. E para que isso aconteça existe uma contrapartida em que a fidelidade com as doações para a obra do Senhor aqui na Terra aconteça **são recompensadas de forma aumentada** (ALVES, 2015).

Desta forma, o presenteísmo passa a permear as igrejas neopentecostais. Orações de uma noite ou correntes de oração figuram como soluções rápidas para as mazelas humanas (KIVITZ, 2006). A preocupação passa do “ser” para o “ter” (LOURENÇO, 2011). O foco não está mais em um viver ético, honrado, honesto ou noutros valores morais durante a vida terrena para estar pronto para adentrar no Reino dos Céus. Agora, as posses e bens recebem o status de medida da graça divina (MARIANO, 2012).

Para estar em sintonia com um mundo capitalista, e com tudo que as bênçãos materiais podem comprar é preciso abandonar os estereótipos de santidade que não mais atendem aos padrões que agora foram reformulados. A imagem de um cristão simples e humilde é substituída pela imagem de um cristão próspero e bem-sucedido (GARCIA, 2015).

Nestes termos, junto ao presenteísmo está o materialismo. Posses, aquisições, recompensas financeiras e bênçãos sem medida transportam o céu para a terra e os bens de consumo são uma prova de que Deus abençoa aqueles que são fiéis a nos dízimos e ofertas. Não raras às vezes vê-se anúncios em vidros de carros “foi Deus que me deu”. E se estabelece uma ligação material entre fé e consumo.

Como efeito dominó o presenteísmo e o materialismo desencadeiam o antropocentrismo e agora o foco das atenções se transporta de Deus para o homem com suas necessidades. Cultos, correntes, orações instantâneas são utilizadas como uma fórmula para resolver todo tipo de mazela humana. Os ritos adquirem uma conotação mágica e elementos como sessões de descarrego, sabonetes unguentos, passes, etc tornam uma prática comum nos cultos neopentecostais.

Com a imagem sobre Deus alterada de forte e poderoso para Pai que cuida de seus filhos e está atento a todas as suas necessidades há também um reposicionamento na postura

dos fiéis. Agora o foco passa de um fiel que busca por um viver de lutas e privações terrenas, mas, que entende que ao final terá recompensas eternas para um fiel que busca, na graça do Pai, **dádivas presentes para um viver pleno.**

4 ilogismo entre a religiosidade afro-brasileira e o neopentecostalismo

Reconhecendo a forma de a religiosidade afro-brasileira pensar o tempo e seu sistema moral bem como as recentes mudanças religiosas advindas do neopentecostalismo é possível traçar algumas proximidades conceituais, a saber: foco na dimensão presente, sistema moral que contempla trocas entre o divino e devoto e ênfase na dimensão mágica, materialista e imediatista de soluções para problemas humanos.

A proximidade no que diz respeito ao foco na dimensão presente está no fato de que tanto a religiosidade afro-brasileira quanto a neopentecostal se movem a apresentar soluções para as demandas dos problemas presentes dos fiéis sem uma preocupação maior com a dimensão futura. Trata-se de um cunho mais imediatista que lida com questões referentes ao aqui-agora.

Outro ponto de convergência está no sistema moral no que se refere as trocas entre o divino e o devoto. Na religiosidade afro-brasileira **é comum que o fiel para agradar seu Orixá traga-lhe oferendas e em troca peça favores que visam a solução** de problemas terrenos de sua vivência diária. De forma semelhante se observa tal proximidade conceitual em cultos neopentecostais em que em troca de ajudar a sustentar a obra de Deus na terra o fiel espera a fidelidade divina em sua vida.

Por fim, pode-se citar a dimensão mágica, materialista e imediatista de soluções para problemas humanos que também denotam proximidades conceituais, ritualísticas e discursivas entre as distintas religiosidades. Na religiosidade afro-brasileira é comum que devotos intercedam a seus Orixás para obter graça para ajudar a resolver as mazelas da vida como desemprego, amor não correspondido, doenças, atrair riqueza... também é comum o uso de práticas de magia como o uso de amuletos, simpatias, banho de descarregos, etc

Em estudos desenvolvidos pelo pesquisador Garcia (2015) evidenciou-se a aproximação que o neopentecostalismo tem demonstrado com relação as religiões de matrizes africanas com relação as vestimentas (roupas brancas, tais quais em terreiros de Umbanda), expressões e costumes (dar passe, banho de descarrego, tirar mal olhado, etc), uso de amuletos (sabonete de arruda, lençóis, meias, chaves, fotografias unguidas, sal grosso, etc).

Mesmo havendo diferenças na nomenclatura não há diferenças conceituais. Por exem-

plo, nas práticas neopentecostais, ao ungi o par de meias que o fiel leva para casa este passa a atribuir poderes mágicos a este tal qual o papel exercido por um amuleto proveniente da religiosidade afro-brasileira.

Entretanto, no caso da religiosidade neopentecostal apesar da utilização de práticas similares a teologia da guerra contra o diabo defende existir uma batalha entre o bem e o mal, sendo que o bem seria o povo de Deus representado pelos fiéis neopentecostais, e o mal o demônio e os seguidores que o cultuam, representados pelos seguidores das religiões afro-brasileiras e mediúnicas (GARCIA, 2015).

O mais incongruente neste contexto é que, em meio a tal conflito e mesmo opondo-se às religiões de matrizes africanas, é comum a apropriação dos elementos religiosos e rituais normalmente usados na religião tida como oposta, bem como o impacto nos discursos pastorais que também passam a utilizar-se de termos e expressões, apropriando-se e dando novos significados (GARCIA, 2015).

5 Escatologia do neopntecostalismo

Todas as mudanças apontadas durante o presente estudo impactam as dimensões escatológicas da religiosidade neopentecostal e neste sentido serão destacados alguns pontos tais quais as dimensões escatológicas decorrentes da: TP; guerra espiritual contra o diabo; liberalização dos estereótipos de santidade e da nova estruturação empresarial das igrejas neopentecostais.

No que concerne as dimensões escatológicas decorrentes da TP se pode indicar a espiritualidade mercantil, o narcisismo e hedonismo, os modismos e perda de ideais. A espiritualidade mercantil diz respeito a dimensão mercadológica adotada pelas igrejas neopentecostais em que os ministros antes vocacionados passam a apresentar uma abordagem meramente profissional; os pastores se transformam em gestores empresariais de uma instituição religiosa; a fé se transforma em um produto e os fieis em clientes. E dessa forma não é mais a ação divina que determina a direção da igreja, mas as pesquisas de mercado (GONÇALVES, 2012).

A TP é a versão religiosa do neoliberalismo que tem como plano de fundo o capital e faz com que o coletivo dê lugar para o individualismo utilizando o sagrado para legitimar suas ações. Assim, a vida espiritual torna-se uma transação financeira com o céu e quanto maior for a oferta, maior será **a benção (CAVALCANTI, 2000)**.

Os fieis mais bem-sucedidos **são exemplo da graça e favor dos céus e os desfavores são atribuídos ao diabo o que reduz o** sentido de coparticipação ou culpa quanto as res-

ponsabilidades de escolha sobre o caminho do bem ou do mal pois a responsabilidades não são do indivíduo e sim do maligno que atenta contra sua vida. E assim o indivíduo redimido e lavado de todo mal e de toda culpa (MONTES, 2013).

Com isso a TP tem gerado comportamentos narcisistas e hedonistas, ou seja, cristãos egoístas que preocupam somente consigo mesmo e que vive em função dos prazeres (MOURA, 2009; GONÇALVES, 2012).

A dimensão materialista acaba por transmitir a ideia de que o amor de Cristo está em uma vida material abundante e esse tipo de consumismo narcisista torna o mundo evangélico apenas mais um mercado específico (RAMOS, CAMARGO, AMORIM, 2009). Outra consequência da crença de que os cristãos são predestinados para a riqueza, os bens materiais, a felicidade e a saúde, está no exacerbado espírito de conquista e individualismo (CAVALCANTI, 2000). Quando os resultados almejados não são alcançados atribui-se a culpa a fraqueza da fé que permite a dúvida entrar abrindo caminho para que Satanás penetre em seu espírito (FERRARI, 2012).

Sob tais preceitos as pregações ganham uma conotação mágica e igrejas neopentecostais passam assimilar práticas advindas de religiões mediúnicas ou de cultos afro-brasileiros tais quais sessões de descarrego, sabonetes de arruda, sal grosso, passe, etc. Ocorre que a ênfase excisava dada a coisas materiais e presentes e isso, acaba por desfigurar o objetivo apregoado da jornada cristã que é um viver ético, honrado, justo que antecede ao reino dos céus (MARIANO, 2012; GARCIA, 2015). Por sua vez, a perda da dimensão escatológica de Reino dos Céus demonstra privilegiar o aspecto externo, isto é, o “ter” e não seu lado atemporal ou eterno – o “ser” (LOURENÇO, 2011).

No que concerne às dimensões escatológicas da guerra espiritual contra o diabo, há que se refletir sobre os reflexos espirituais que essa guerra exercerá sobre o aspecto material, visto que esse processo culmina em potencializar formas de intolerância religiosa. Tais atos de intolerância geram conflitos e desrespeito não somente entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras, mas também entre crentes e não-crentes que acabam tomando partido em situações conflitantes que vão exigir alguma forma de intervenção. Por sua vez, os conflitos religiosos quando não resolvidos, conforme mostra a história da humanidade, culminam em violência e desolação (CAVALCANTE, 2015; GARCIA, 2015).

A liberalização dos estereótipos de santidade veio para romper com o sectarismo e o ascetismo, adequando-se a um mundo capitalista e focado no bem estar do homem no momento presente. A estruturação empresarial das igrejas neopentecostais acaba por transformar a igreja em um nicho mercadológico, filantrópico ou social distanciando-se da fé propriamente dita (GARCIA, 2015).

E dentro da formação desencadeada por todas estas mutações teológicas neopentecostais para a escatologia se pode observar o enfraquecimento de conceitos como juízo final,

grande tribulação, vida eterna; a falta de preocupação com uma vida de resiliência, pois o futuro porvir passa a figurar aqui-agora, no tempo presente.

Porém, a teologia sem uma dimensão escatológica se reduz à imanência, ou seja, a um fim nela mesmo. Essa forma de teologia atende à materialidade e seus objetivos de restringem a propósitos sociais, ecológicos e fraternais (GOULART, 2015).

Trata-se de uma substituição da escatologia bíblica por uma teologia aprimorativa que bem se adequa aos moldes do pós-milênio e principalmente com o gnosticismo. Conforme palavras do filósofo Jean-Paul Sartre: “o Existencialismo é um Humanismo”, é aquilo que o homem fará de si mesmo. Trata-se de uma autoconstrução em que o objetivo é o próprio ser humano, nada mais. E nesse vertente o único propósito é a evolução da raça humana (GOULART, 2015). Nessa ideologia, expulsaram Deus de seus planos seja de forma intencional ou equivocada. Mesmo que não se tenha intencionalidade, a cosmovisão de tais linhas teológicas influenciadoras do neopentecostalismo apontam para a negação de que Deus, o Verbo, se fez Carne (GARCIA, 2015).

Conclusão

Originalmente o pentecostalismo era caracterizado por seu asceticismo e teocentrismo. Os fieis eram facilmente identificados por seus estereótipos de santidade e usos e costumes. A ideia teológica central pautava-se ter uma vida resignada, simples e humilde que escatologicamente culminaria em recompensas eternas com Deus.

Ocorre que, atualmente, se observa aproximações conceituais da religiosidade neopentecostal com as religiões de matrizes africanas com relação ao presentismo e ao sistema moral relacionado com as trocas entre o divino e o devoto.

No neopentecostalismo elementos como o presentismo, o materialismo e o antropocentrismo são marcantes e decorrem da Teologia da Prosperidade. Tais elementos têm marcado fortemente a escatologia que tem desenvolvido uma espiritualidade mercantil, cristão narcisistas e hedonistas, modismos e perdas de ideais. A guerra espiritual desencadeia intolerância religiosa. A liberalização dos estereótipos de santidade se adequa ao consumismo e sistema capitalista. E a estrutura empresarial transporta a fé para a categoria de um produto e os fieis para a categoria de um cliente.

Diante de tudo isso, conceitos como juízo final, grande tribulação, vida eterna perdem a força; o nível de preocupação com uma vida de resiliência abaixa, pois a noção de futuro porvir **é substituída pela noção de aqui-agora.**

Referências

- ALVES, Ramiro Augusto Nunes. *Magia para Prosperidade: O Universo a seu serviço*. 2015.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.
- BITUN, Ricardo. *Transformações do campo religioso pentecostal brasileiro: a antecipação da parúsia cristã*. Ciências Da Religião – História e Sociedade Volume 6, n. 2, 2008.
- CAVALCANTI, Robinson. *A igreja, o país e o mundo; desafios a uma fé engajada*. Viçosa: Ultimato, 2000.
- CERIS. *Centro de Evangelística religiosa e Investigações Sociais. Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- FERRARI, Odêmio Antonio. *Bispo S/A: A Igreja Universal do Reino de Deus e o exercício do poder*. Editora Ave-Maria, 2012.
- FERREIRA, Marcelo. *Por trás do véu: a história da primeira denominação pentecostal brasileira*. São Paulo: Baraúna, 2009.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 1993. Disponível em: <http://www.simmlev.com.br/2010/12/pentecostalismo-3-ondas-paul-freston.html> Acesso em 13/03/18
- GARCIA, Célio de Pádua. *Em terras de sincretismos: apropriações e ressignificações afro-brasileiras na Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Goiás). Goiânia, 2015.
- GONÇALVES, José. *A verdadeira prosperidade — A vida cristã abundante*. Lições Bíblicas CPAD. Jovens e Adultos. 1º Trimestre de 2012. Disponível em: http://www.estudantesdabiblia.com.br/licoes_cpad/2012/2012-01-01.htm Acesso em 13/03/18
- GOULART, Ademir. *Escatologia Fatos e Meditações - A Esperança Pentecostal de Eternidade*. São Paulo: biblioteca24horas, 2015.
- KIVITZ, Ed René. *Outra espiritualidade: fé, graça e resistência*. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.
- LOURENÇO, Luciano de Paula *O surgimento da teologia da prosperidade*. 26 de dezembro de 2011. Disponível em: <http://luloure.blogspot.com.br/2011/12/aula-01-o-surgimento-da-teologia-da.html> Acesso em 13/03/18
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- MENDES, Ana Magnólia, et al. *Psicodinâmica do trabalho: teoria, método e pesquisas*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.
- MONTES, Maria Lucia. *As figuras do sagrado*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2013.

MOURA, Jaime Francisco de. Lavagem Cerebral e Hipnose nos cultos protestantes. Clube de Autores, 2009.

ORO, Ari Pedro. Avanço pentecostal e reação católica. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos dos; CUNHA, Mateus. A tradição do Bará do Mercado. Porto Alegre, 2007.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. Rev. bras. Ci. Soc.[online]. 2001, vol.16, n.47, pp.43-58.

PRANDI, J. Reginaldo. Segredos guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel; AMORIM, Rodolfo. Fé cristã e cultura contemporânea. Viçosa, MG: Ultimato, 2009.

RISÉRIO, Antônio. A utopia brasileira e os movimentos negros. São Paulo: Ed 34, 2007.

SANTOS, Valdevino Rodrigues dos. Tempos de exaltação: um estudo sobre a música e a glosolalia na Igreja do Evangelho Quadrangular. Selo Universidade: Antropologia. São Paulo: Annablume, 2002.

O universo *cultural simbólico* dos professores de ensino religioso: horizontes e teorizações.

César Azevedo Carneiro¹

RESUMO

O contexto de pluralismo religioso no Brasil corresponde a uma evolução no que diz respeito à especificidade e conteúdo do ER, pois nos últimos anos assistimos a uma mudança de paradigma na forma de concebê-lo. As pesquisas e as produções acadêmicas em torno dessa mudança foram consideráveis nos últimos anos, fato atestado por inúmeros livros, teses, dissertações e artigos publicados no Brasil. Quando, contudo, se observa mais de perto a realidade do ER na sala de aula, e, sobretudo, a realidade da formação dos seus docentes, revela-se a necessidade de uma reflexão mais profunda sobre a *episteme* do ER e a perpetuação de um imaginário religioso confessional cristão. Nesse ensaio buscar-se-á compreender as bases teóricas para fundamentação da compreensão do universo cultural simbólico dos professores de ensino religioso, a partir das representações docentes sobre sua própria condição e experiência.

Palavras – chaves: Educação – Imaginário Religioso – Ensino Religioso

Introdução

É incontestável o crescimento da escolaridade e a nítida configuração do sistema educacional brasileiro nas últimas décadas, em suas várias redes, níveis e modalidades, em virtude das transformações sócio-econômicas e políticas ocorridas no Brasil.

Mais especificamente a partir dos anos de 1950, a educação escolar ganha relevância pública, política e social, também pelo fato de ser considerada pelos organismos e instituições governamentais nacionais e internacionais como um dos fatores essenciais ao desenvolvimento. No domínio privado, familiar e individual, a escolarização aparece no imaginário social como um canal de mobilidade e ascensão, algo vital para os setores médios e populares, repercutindo diretamente na ampliação da demanda por escolas.

Neste quadro, o professorado cresce, se diversifica e vivencia alterações na organização e dinâmica escolares, marcadas por crescente racionalização, mercantilização e regulamentação. Uma lógica já existente em outros setores da atividade visto a expansão e modernização do capitalismo brasileiro.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas.

Mais recentemente os docentes ganham as ruas, a grande imprensa, os espaços institucionais e instâncias de poder como o Congresso Nacional, trazendo à cena problemas específicos ou se incorporando às reivindicações do movimento popular democrático.

Neste percurso, a questão professor chega ainda à universidade e centros de pesquisa como preocupação teórica, inaugurando um novo campo de investigação. Torna-se “objeto” de estudo das Ciências Humanas e Sociais, por vezes inserido em temáticas mais amplas como a instituição escolar, o mundo de trabalho e das profissões, a configuração de classes do tecido social brasileiro. Ilustra esta afirmativa o crescente volume de teses e dissertações, artigos e trabalhos apresentados em revistas, congressos e fóruns científicos, versando sobre o professorado em várias tematizações e contextos².

Contudo, no Brasil ainda é insuficiente a produção atual a este respeito, se comparada à sua importância para a escola, o trabalho educativo e a grave questão educacional do país, apesar dos incontestáveis avanços nos últimos anos.

No plano aqui denominado “novo campo de investigação”, os estudos mais numerosos e relevantes têm discutido a questão docente, sobretudo no contexto da formação docente. Há também os que discutem os intelectuais, sua posição e função na sociedade aí localizando o professorado.

Tais estudos têm enfatizado, em especial, a divisão do trabalho na escola; o controle / autonomia docente no ensino; a qualificação / desqualificação dos professores, assim como os elementos e processos de sua proletarianização. Tem-se destacado ainda a divisão sexual do trabalho e as relações de gênero no magistério, a função social dos docentes, bem como os processos e requisitos de sua formação, ênfase que acaba tangenciando a construção da identidade, inserção social e posicionamento de classe do professorado na sociedade.

Constata-se de outro lado que estes estudos têm privilegiado os aspectos mais objetivos e visíveis, a materialidade da condição docente. Dentre tais aspectos estão as atividades desenvolvidas pelos professores na escola; suas condições de trabalho; hierarquias escolares; posições e funções designadas a professores e professoras; os currículos necessários à formação profissional.

Deste modo, observa-se no Brasil uma grande lacuna, que discuta as dimensões simbólico-culturais que constituem igualmente a experiência docente, a condição do professor (a) e suas representações.

Em outras palavras, insuficientes ainda são os estudos que analisam o universo cultural dos professores – suas representações, visões de mundo, modos de vida, pautas e normas de conduta, enfim seu campo simbólico e de significações, seja no tocante ao seu mundo de

² Dentre os estudos mais relevantes realizados sobre a profissão docente no Brasil, destacamos o estudo coordenado pelas professoras Bernadete Angelina Gatti e Elba Siqueira de Sá Barreto intitulado “Professores do Brasil: impasses e desafios” (Brasília: UNESCO, 2009). O presente estudo traça uma análise segura e profícua das principais variáveis envolvendo a realidade docente brasileira, bem como uma perspectiva sobre a política educacional brasileira.

trabalho ou à sua vida em geral. Esta lacuna implica numa limitação no entendimento do que se passa com os docentes – unidade de práticas e significações – trazendo consequências para o cotidiano da sala de aula, para a escola e, no plano mais amplo, para a política educacional e a superação das questões candentes da educação no país.

Os docentes trazem ao cotidiano escolar uma bagagem simbólico-cultural tecida ao longo de suas vidas. Carregam consigo um repertório de códigos, linguagens, visão de mundo, modos de vida, *habitus*³, normas e padrões de conduta tatuados em suas biografias e identidade. Experiências e práticas lapidadas em outros tempos, espaços e cenas do social, imbricados num “território de representações” e significados. Professores e professoras são sujeitos históricos concretos: homens e mulheres, jovens e adultos, negros e brancos, crédulos ou incrédulos. Sujeitos coletivos forjados nas vivências do mundo do trabalho como em outros espaços da sociedade. Vivências em sistemas de significados, representações e orientações culturais dos múltiplos cenários sociais brasileiros. Ser professor de Ensino Religioso constitui uma “marca de distinção” na análise da realidade plural religiosa brasileira, que se expressa nas condutas e sistemas simbólicos a eles incorporados.

Assim, reconhecendo a importância e a complexidade da tarefa de analisar a construção do imaginário cultural simbólico dos professores de ensino religioso, é que nos propomos nesse ensaio uma reflexão para identificar e compreender como esse imaginário construído pelos docentes sobrepõe ao próprio objeto de estudo do Ensino Religioso, a saber, a religiosidade; e assim, acaba por condicionar o processo de conhecimento da área de saber.

1. DESENVOLVIMENTO

Desde o pensamento sociológico clássico os elementos não imediatamente visíveis da vida social aparecem como preocupação, ainda que em maior ou menor grau, nos diferentes pensadores: na análise das “representações coletivas” em Durkheim; na discussão da ideologia em Marx; no sentido e motivos da ação social em Weber. A realidade social é assim reconhecida e desvelada em suas distintas faces não apenas nos componentes materiais e objetivos que a constituem, mas também como redes de representações e significados que servem de amálgama às relações sociais e a comunicação humana, possibilitando a vida em comum. Um elemento entendido por Durkheim como fundante da solidariedade orgânica e sustentação da ordem, enquanto regulador das condutas e consciências individuais. Em

³ O *habitus* é um dos conceitos da teoria de Bourdieu que pretende desfazer os antagonismos primários presentes no conhecimento científico e no senso comum, e que nos levam a pensar na ação humana de forma dual. O conceito de *habitus* define-se como um “sistema de disposições para a ação”. É uma noção mediadora entre a estrutura e o agente em que se procura incorporar todos os graus de liberdade e determinismo presentes na ação dos agentes sociais. Assim, o *habitus* é a “interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade”, ou seja, ele capta o modo como a sociedade se deposita nas pessoas sob a forma de disposições duráveis, capacidades treinadas, e modos de pensar, agir e sentir, e capta também as respostas criativas dos agentes às solicitações do meio social envolvente, respostas essas que são guiadas pelas disposições apreendidas no passado.

Marx, significações e representações contraditórias, imbricadas nas lutas e dominação das classes e, portanto, um campo de disputas e antagonismos. Em Weber, também um campo de conflito e disputas de poder entre os grupos, dando bases aos distintos tipos de dominação e legitimidade.

A expansão dos mercados na modernidade e o colonialismo, por sua vez, ampliaram os contatos intergrupais, trazendo à tona distintos gêneros de vida, formas de pensamento, hábitos, modos de agir, sentir e pensar, ao mesmo tempo em que apontavam aspectos universais da espécie humana. Ficam então colocadas as questões do etnocentrismo, da alteridade, do relativismo e da convivência entre os diferentes.

Neste quadro histórico e teórico a Antropologia emerge e se consolida, intimamente ligada à Sociologia, por vezes com ela se confundindo, buscando compreender a singularidade dos humanos frente à natureza. Isto é, a cultura em suas múltiplas e específicas manifestações, originada da capacidade exclusivamente humana de criar e simbolizar.

Herdeira do pensamento durkheimiano, num primeiro momento a sociologia elege o primitivo, o selvagem, o colonizado, o não civilizado como centro de seus estudos – “peças” de um passado remoto da humanidade – analisando sua organização social e modos de vida através de suas criações simbólicas mítico-rituais. “Tais formas, relacionadas a uma unidade biológica, passam a ser compreendidas como alternativas, soluções e escolhas históricas e simbolicamente singulares” (BARROS, 1993, p. 6).

Contemporaneamente, quando a interpenetração cultural é cada vez maior nos (des) caminhos da modernidade que massifica, fragmenta e uniformiza crescentemente as maneiras de ser, agir, sentir e pensar, esta ciência redefine seu “objeto”. Porém nas palavras de Levi-Strauss (1962, p. 25), sempre marcada por seu aspecto original de “nunca se ter ela definido em termos absolutos, mas antes certa relação entre o observador e seu objeto, e o ter ela se transformado cada vez que essa relação evolui”.

Alterando-se as condições históricas, modificam-se, pois a ciência, seus objetos e quadros teórico-conceituais. Neste sentido, a compreensão da cultura, por onde flui o olhar antropológico, tem também sua historicidade e vários delineamentos.

Principiando com E. B. Tylor em 1865, que segundo os historiadores desta ciência foi quem primeiro formulou antropologicamente o conceito da cultura, tomando-o em seu sentido etnográfico, como “o todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade”, a análise da cultura segue seu curso no cenário da modernidade.

De Tylor ao evolucionismo e posteriormente ao difusionismo, passando pelo funcionalismo americano, pelo culturalismo britânico e pelo estruturalismo francês, o conceito ganha novos contornos, chegando à formulação significacional presente em grande parte dos

estudos atuais. Desloca-se da ideia de progresso, tão cara ao expansionismo colonialista, que tanto marcará a origem desta ciência. Agora a diferença aparece como um dado positivo e constitutivo da realidade social. Como uma alternativa outra, distinta da que nos é dada e experienciada (BARROS, 1992).

Paralelamente a ênfase analítica se desloca dos bens e artefatos materiais – acervo dos povos e humanidade – para o campo simbólico: a cultura como “território das representações” na expressão de Barros (1993). Esta passa a ser pensada como um “processo pelo qual os homens orientam e dão significado as suas ações através de uma manipulação simbólica que é atributo fundamental de toda a prática humana” (DURHAM,1986).

Pensando a produção antropológica no Brasil e tendo como referência o trabalho de DURHAM (1986) a respeito, observa-se:

De um lado, a valorização dos métodos qualitativos tradicionais de investigação empírica, com ênfase na observação participante. E, de outro lado, a preocupação com a análise da dimensão simbólica, dentro de uma abordagem basicamente culturalista (...) (DURHAM, 1986, p. 25).

A autora destaca ainda que os estudos atuais têm privilegiado grupos, categorias ou situações sociais delimitadas, incluindo pequeno número de pessoas vistas “de dentro”. Constata também que uma das características mais visíveis e positivas dessa produção recente brasileira é a valorização da observação participante e a preocupação com a natureza da relação do pesquisador com a população estudada.

Neste mesmo trabalho Durham observa que certos conceitos têm se colocado como instrumentos privilegiados de análise, quais sejam: ideologia, identidade, pessoa, indivíduo, individualismo, hierarquia (presente como valor nas representações coletivas, deslizando-se da conceituação sociológica) e mais raramente, ethos. Após comentar a acepção em que cada um deles aparece nesta produção, a autora levanta duas questões relevantes.

A primeira refere-se ao fato de que, embora os antropólogos “se politizem na prática do campo” engajando-se nas lutas das populações que estudam, despolitizam os conceitos que utilizam, “retirando-os da matriz histórica na qual foram gerados e projetando-os no campo a-histórico da cultura” (DURHAM, 1986, p. 32).

A segunda questão levantada pela autora, igualmente relevante, refere-se a certa distorção cometida pelos antropólogos ao tentarem apreender “de dentro” as categorias culturais com que trabalham. Por vezes nesta apreensão, acabam por explicar a sociedade através das categorias “nativas”, ao invés de explicá-las através da análise antropológica. Neste caso estariam desvirtuando e reduzindo sua compreensão e análise, contentando-se apenas com

a descrição da forma pela qual os fenômenos se apresentam, sem, contudo investigar o modo pelo qual são produzidos.

Sendo um “mundo social”, universo de interações, práticas, rituais e significações, a escola em seus elementos materiais e simbólicos configura uma cultura própria a ser analisada enquanto tal, isto é, como uma “cultura da escola”.

Deve-se ressaltar a princípio a noção subentendida no conceito de “cultura da escola”, que se embaraça e faz fronteira com outro termo, o de “cultura escolar”. Ambos relativos à vida da escola, porém enfocando distintos problemas.

Segundo Forquin (1993, p.167)

não se poderia negar a contribuição que o conceito propriamente etnológico de cultura é capaz de trazer para a compreensão das práticas e das situações escolares: a escola é também um ‘mundo social’ que tem suas características de vida próprias, seus ritmos e seus ritos, sua linguagem, seu imaginário, seus modos próprios de regulação e de transgressão, seu regime próprio de produção e de gestão de símbolos. E esta ‘cultura da escola’ não deve ser confundida tampouco com o que se pode definir como o conjunto dos conteúdos cognitivos e simbólicos que, selecionados, organizados, ‘normalizados’, ‘rotinizados’, sob o efeito dos imperativos da didatização, constituem habitualmente objeto de uma transmissão deliberada no contexto das escolas.

Nesta literatura da “cultura da escola” deve-se destacar no momento o trabalho de Peter McLaren (1991), intitulado *Rituais na escola: em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação*, no qual se combinam a macro e a micro análise, o geral e o particular, a agência e a estrutura. Combinações essenciais à superação da chamada crise de paradigmas das Ciências Humanas e Sociais.

Entendendo a escola como “local cultural” e a cultura como um “sistema simbólico”, inspirado em Geertz (1989), McLaren amplia esta concepção considerando que a cultura da escola “é informada por determinantes específicos de classe social, ideologias e estruturas da sociedade maior”. Inclui também no conceito aspectos intrínsecos ao processo de ritual. Para McLaren (1989, p. 33) a cultura é pois

uma construção que permanece como uma realidade consistente e significativa através da organização abrangente de rituais e sistemas simbólicos. Os símbolos podem ser verbais e não verbais e estão geralmente ligados ao ethos filosófico da cultura dominante.

A literatura existente hoje relativa à temática da cultura passa necessariamente por certas linhas da historiografia e pela Antropologia, sem desconhecer a produção existente na área da Sociologia, Política, Filosofia, e que aqui também será refletida pela ciência do imaginário. Estudos e enfoques de fronteira, tematizando o objeto em certos recortes e ênfases, trazendo cada um, a seu modo, contribuições relevantes para a compreensão do fenômeno cultural.

No campo da história destacaríamos os trabalhos de E. P. Thompson incluídos na chamada História Social Inglesa. Este autor ao analisar o “fazer-se” da classe operária inglesa formula e desenvolve com densidade histórica o conceito de experiência através da qual uma classe se faz. “Fazer-se” porque se trata de um “processo ativo, que se deve tanto à ação humana como aos condicionamentos” (THOMPSON, 1987: 9). A “experiência humana”, que o autor entende como o termo em que os homens e mulheres aparecem como sujeitos

não como sujeitos autônomos, indivíduos livres, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida tratam essa experiência em sua **consciência** e sua **cultura** (THOMPSON, 1981, p. 182).

Por esse caminho Thompson enfatiza a junção dos elementos da experiência e da cultura, posto que,

as pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como ideias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos (...) Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas (THOMPSON, 1981, p. 189).

Sem dúvida que estas formulações de Thompson devem estar em nosso alcance e consideração, pois entendemos que os professores vem “se fazendo” e construindo nova identidade, exatamente porque enquanto sujeito coletivo vivem situações que constituem sua experiência, nela envolvendo fontes de elementos culturais.

Em outra vertente da historiografia, usualmente denominada “História das Mentalidades”, também existem férteis ideias e proposições teórico-metodológicas no trato e compreensão da cultura.

Entretanto, no momento privilegiamos as contribuições da Antropologia, das quais

também não escapam os estudos históricos, sempre dialogando com temáticas e proposições da ciência antropológica. Esta não incursão nos domínios da História não deve significar, pois, nenhuma negligência quanto a este campo de estudos e duas contribuições. Trata-se apenas de uma ênfase que me permito neste momento, frente à importância da produção antropológica para o tema e problemas deste projeto de pesquisa.

Há também na Sociologia colaborações que não se pode esquecer, dos clássicos aos dias atuais. Destacáramos o trabalho de Bourdieu (BOURDIEU, 1990). Em outra direção, o Interacionismo Simbólico e a Etnometodologia também oferecem algumas proposições a serem consideradas na discussão da cultura, muito embora sejam procedentes críticas burdiernianas a estas correntes teóricas em razão de sua exagerada ênfase subjetivista.

Sem desmerecer a contribuição destes vários ramos das Ciências Sociais para a análise da cultura, entendemos que no campo da Antropologia estão formulações teóricas da maior importância. Até mesmo pelo fato de ela própria haver se originado e constituído sua identidade a partir deste objeto.

Socialmente inserida – dialogando, questionando e ultrapassando questões históricas e verdade estabelecidas, tais como o colonialismo e as ideias de civilização e progresso linear e uniforme – e contemporaneamente visualizando novos atores e “tribos”, o olhar antropológico delinea-se em bases teóricas e metodológicas sempre mais sólidas, “enquanto disciplina especializada no desenvolvimento de microanálise dos fenômenos culturais” (BARROS, 1993, p. 7).

Nesta trajetória novas escolas se configuram na produção antropológica, destacando-se na atualidade o conceito significacional da cultura (numa abordagem interpretativa), convivendo com a já consolidada perspectiva estrutural. A primeira, tendo como um dos seus expoentes Clifford Geertz, e a segunda, Lévi-Strauss. Pensando a cultura no enfoque significacional, do qual nos valem na própria formulação do tema deste projeto de investigação, o conceito de cultura passa a designar:

- um universo de símbolos que dá estabilidade às relações sociais, constituindo-se numa espécie de rede intersubjetiva de produção de sentidos;
- esse universo, mais que integrado ao conjunto de práticas sociais, se apresenta como parte constitutiva das mesmas, instaurando ordem no aparente caos da vida social;
- desta forma, consolida-se como uma espécie de mapa da vida social, ‘conjunto de mecanismos de controle’, ou melhor, ‘sistemas entrelaçados de signos’, eminentemente convencionais e que formam teias de significação, resultado sintético de múltiplas determinações;
- como tal, é um mapa e não um território; um programa de codificações e não o

próprio texto que imprime lógicas próprias; não um molde de extensão generalizada, mas um conjunto de regras, nem sempre conscientes aos indivíduos e, por outro lado, em constante transformação, que permite a atribuição de sentidos (BARROS, 1993, p. 8).

Vê-se, pois nesta conceituação da cultura alguns aspectos desconsiderados por outras abordagens. Neste caso, a cultura aparece como “programas” a serem sempre atualizados nas interações vividas pelos indivíduos a cada situação social. Não há sujeitos universais e abstratos, mas sujeitos produtores e também já produzidos por uma “gramática” do sentido que lhes antecede e sucede na vida social. A sociedade, ela mesma aqui aparece como um sistema de representação e produção de significados, ambos constituindo-se também como sistemas de classificação do interior dos conflitos e disputas nela existentes. Enfatiza-se igualmente a natureza singular do comportamento humano, capaz de expressar-se e configurar-se para além de aspectos puramente técnicos e utilitários uma vez que constituído por um componente simbólico e expressivo (BARROS, 1993).

Nestas bases e a partir de seus questionamentos a outras abordagens, a chamada perspectiva significacional resgata, na análise da cultura,

o espaço da história, do sujeito, do indivíduo e da ação” (...) “E avança na direção proposta por DURHAM (1977) de que a análise da Cultura é ‘necessariamente (uma) análise da dinâmica cultural, isto é, do processo de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condição e produto desta prática’ (p. 3)”. (BARROS, 1993, p.11)

Também não se pode esquecer que, nas sociedades modernas e complexas a dinâmica da cultura se dá sob o signo da diversidade, do heterogêneo, mediante a coexistência e convivência de diferentes sistemas simbólicos. Um dado que se reflete imediatamente e cotidianamente inclusive no “ofício” do pesquisador: na intersubjetividade comunicativa que interpõe as referências dos “nativos”, sujeitos da pesquisa, e do pesquisador.

Tais considerações devem ainda se completar com algumas ideias relativas ao próprio conceito de “representações”, posto e exposto no próprio tema de nossa investigação. Aqui nos remetemos a Madeira (1991, p. 129) para quem as representações “não podem ser apreendidas no isolamento ou na dicotomia entre o que se pretende captar e analisar e o viver concreto dos sujeitos”.

Entendendo que o homem relaciona e integra informações e experiências, as quais contém imagens, valores, normas, símbolos, crença – repertório significacional – Madeira nos lembra que o real só existe para o homem enquanto real – significado, concreto “um real

que não é abstrato nem isolado, mas algo que se atualiza, ratificando ou retificando o já apropriado, ou seja, o já vivido” (MADEIRA, 1991, p. 130).

Finalmente vale lembrar que as representações sociais, estão perpassadas pelas contradições sociais, conflitos e disputas de poder e assim como a própria realidade, “levam as marcas das contradições e conflitos desse mesmo social que elas articulam nas comunicações e nas condutas” (MADEIRA, 1991, p. 140), constituindo formulações históricas e mutáveis.

Outra grande referência teórica nessa trajetória são os estudos sobre o Imaginário.

O ser humano, por natureza e necessidade, atribui significados a sua existência, indo bem além da funcionalidade dos seus atos ou objetos. É assim que aquilo que poderia parecer como sendo absolutamente natural (árvores, água, fogo...) é transformado pelas diversas culturas para adquirir significados específicos. Altera-se a aparência do corpo com as mais diversas escarificações, com o corte dos cabelos, com os enfeites, a roupa... No plano das necessidades básicas, o procedimento não é diferente: para a alimentação existem as proibições alimentares, o modo de apresentação dos alimentos, a maneira de assimilá-los, etc... enfim, nada para o ser humano é insignificante. E dar significado implica entrar no plano do simbólico.

Se simbolizar faz parte da própria condição humana, é compreensível que estudiosos das mais variadas disciplinas se tenham desde sempre interessado por este nível de expressão. No entanto, para a cultura ocidental, estes estudos forma feitos durante longo tempo e de maneira pontual.

Modernamente, pode-se considerar que é com o filósofo francês Gaston Bachelard (1884-1962) que tem início um estudo sistemático e interdisciplinar sobre o símbolo: a fundação da *Société de Symbolisme* em 1950, em Genebra, a partir de 1962 passa a publicar os *Cahiers Internationaux de Symbolisme*.

Bachelard tem o grande mérito de ter reabilitado a poesia como meio de conhecimento; poesia que é o domínio do simbólico, do sensível, do subjetivo: “tudo o que pode esperar a filosofia, é tornar a poesia e a ciência complementares, é uni-las como dois contrários bem feitos”. Esse pensador vai demonstrar que o imaginário, muito longe de ser a expressão de uma fantasia delirante, se desenvolve em torno de alguns grandes temas, algumas grandes imagens que constituem para o ser humano os núcleos em torno dos quais as imagens convergem e se organizam. Em sua proposta de “um novo espírito científico”, Bachelard orienta a ciência para uma mudança de paradigma, propondo estudar o homem em sua capacidade de devaneio.

Nesse contexto, destaca-se também a importância do *Círculo de Eranos*, designação dada a um encontro de pensadores que ocorreu regularmente próximo a Ascona, na Suíça, a partir de 1933, que tinha como objetivo dedicar-se a reflexão e construção do simbólico e

sua hermenêutica, num diálogo entre a cultura ocidental e a cultura oriental.

Discípulo de Bachelard, Gilbert Durand funda em 1967 o *Centre de Recherches sur l'Imaginaire*, em Chambéry, na França, que passa a publicar a revista *Circé*. Com uma proposta também interdisciplinar, o “Centre” se desenvolve com forte influência das obras de Bachelard e do psicanalista suíço C. G. Jung (1875-1961).

A partir desses dois centros e da difusão das teorias de base, os grupos de estudo sobre o imaginário se multiplicam. Atualmente existem centros de pesquisa em diversos países, e em cada país, em diversas universidades⁴. Na França, a reflexão sobre a dimensão simbólica tem sido aprofundada – a partir de bases teóricas diversas – por estudiosos como Paul Ricoeur, René Alleau, Edgar Morin, Michel Maffesoli, Jean Duvignaud, Jean Baudrillard, J. J. Wunenburger, entre outros, além do próprio Gilbert Durand.

Ao logo da exposição da sua teoria, Gilbert Durand, em sua obra magna, a saber, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário* (1997), explicita a noção de imaginário, através de noções variadas:

“O imaginário – isto é, o conjunto de imagens e de relações de imagens que constitui o capital pensado do ‘homo sapiens’ - nos aparece como o grande denominador fundamental onde vêm se arrumar (se ranger) todos os procedimentos do espírito humano”(…)

“O imaginário não só se manifestou como atividade que transforma o mundo, como intellectus sanctus, como ordenança do ser às ordens melhor” (...)

“O Imaginário é a norma fundamental perto da qual a contínua flutuação do progresso científico aparece como um fenômeno anódino e sem significado” (...)

“Entre a assimilação pura do reflexo e a adaptação limite da consciência `a objetividade, constatamos que o imaginário constituía a essência do espírito, isto é, o esforço do ser para erguer uma esperança viva diante e contra o mundo objetivo da morte” (...)

“Para poder falar com competência do Imaginário não se deve confiar nas exiguidades e nos caprichos da sua própria imaginação, mas possuir um repertório quase exaustivo do Imaginário normal e patológico em todas as camadas culturais que nos propõem a história, as mitologias, a etnologia, a linguística e as literaturas”(…).

⁴ No Brasil, cerca de 400 grupos de pesquisa lidam com o tema do imaginário (Cf. Dados do CNPQ 2016: <http://lattes.cnpq.br/web/dgp>).

O Imaginário, nesta perspectiva, pode ser considerado como “essência do espírito”, na medida em que o ato de criação (tanto artístico, como o de tornar algo significativo), é o impulso oriundo do ser (individual ou coletivo) completo (corpo, alma, sentimentos, sensibilidade, emoções...), é raiz de tudo aquilo que, para o ser humano, existe.

Conclusão

No desenvolver de nossa pesquisa, aprofundar-se-á os estudos sobre o itinerário da teoria do imaginário e sua necessária relação com a educação, como o norte nos estudos sobre nosso objeto, a recordar, o universo simbólico cultural dos/as professores/as de ER.

O ponto de partida dessa relação tão essencial é a compreensão da formação docente dos professores de ER, como um processo de formação humana, que não se preocupa apenas com o desenvolvimento cognitivo do indivíduo, mas utiliza esse desenvolvimento para expressar a si mesmo como pessoa e também como construtor da realidade e do mundo que o cerca.

Nessa mesma perspectiva, a pesquisa se direcionará a reflexão sobre o espaço escolar na sua dimensão imaginária e simbólica, bem como a compreensão do universo simbólico daqueles que fazem o cotidiano da escola. Seguindo a noção durandiana de *trajeto antropológico*, ou seja, “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social”. A escola será considerada, exatamente, enquanto o meio cósmico e social daqueles que lá estão durante boa parte do seu tempo e da sua vida.

Referências

ARAÚJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo. **As variações sobre o imaginário. Domínios, teorizações e práticas hermenêuticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

BACHELARD, Gaston. **A terra e os devaneios da vontade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BURNIER, Suzana Penido e Teixeira, Inês A. Castro. **As representações sobre o magistério entre professores de escola pública: a rede municipal de Contagem**. (Projeto de Pesquisa) Curso de Pedagogia do Instituto de Educação de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1992.

DEMO, Pedro. **Desafios modernos da educação**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. 284 p.

DURAND, Gilbert. **As estruturas Antropológicas do imaginário**. Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O imaginário: ensaio sobre as ciências e a filosofia das imagens**. Trad. J. C. Paula. São Paulo: CICE, 1995.

DURHAN, R. Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth C. L. (org.) **A aventura antropológica: Teoria e Pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DURHAN, R. Eunice. Os problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil. (Antropologia Social e Cultural). **Revista Antropologia**. São Paulo: USP, v. 25, 1982, p. 159-170.

ESTEBAN, Maria Tereza; ZACCUR, Edwiges. **A pesquisa como eixo de formação docente**. In: ESTEBAN, Maria Tereza; ZACCUR, Edwiges (Orgs). Professora pesquisadora uma práxis em construção. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

FERREIRA, Amauri Carlos. **O imaginário religioso e modos de vida urbana ; experiência da juventude católica em Belo Horizonte - MG anos 80**. São Paulo: 2002. Tese (doutorado): Universidade Metodista de São Paulo. Departamento de Ciências da Religião.

FORQUIN, Jean-Claude. **Escola e Cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar**. Trad. Guacira Lopes Louro. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A., 1989.

LÉVI – STRAUSS, Claude. A crise moderna da Antropologia. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP. N. 1 e 1, 1962, p. 19-26.

MADEIRA, Margot Campos. Representações sociais: pressupostos e implicações. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Rio de Janeiro, n. 171, p. 129-144, maio/ ago. 1991.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à Educação do futuro**. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2007.

THOMPSON. E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Uma crítica ao pensamento de Athussen. Trad. De Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

THOMPSON. E. P. **A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade**. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. (Oficinas de História). V. 1: a árvore da liberdade.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo; Loyola, 2007.

**FT 14 - INTERCULTURALIDADE e
RELIGIÃO – Religião, Ética e Política
desde a perspectiva intercultural**



Coordenadores:

Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito – PUC-SP, SP;

Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch – Faculdades EST, RS;

Prof^a Ms. Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer – Faculdades EST, RS

O FT “Interculturalidade e religião”, em sua 6^a edição, pretende discutir o tema do 31º Congresso da SOTER, desde a perspectiva intercultural. O fenômeno religioso contemporâneo em sua diversidade e pluralidade, sem dúvida, repercute diretamente nas questões da ética e da política. Mas é preciso considerar – tanto na análise teórica quanto na observação empírica e na prática das comunidades de fé – a perspectiva intercultural, sem a qual uma importante dimensão da vida concreta fica obscurecida por uma abordagem superficial e que não dá conta das inconsistências, dos conflitos e das relações complexas entre as pessoas, comunidades de fé, diferentes grupos étnicos, políticos, setores sociais ou migrantes. O FT pretende abrir espaço para a discussão do tema do Congresso sob a ótica das relações étnicas e interculturais.

Palavras-chave: Religião, ética, política, relações étnicas e interculturais

Contribuição Africana ao Direito dos Povos: A Carta Mandinga (1235)

Ênio José da Costa Brito ¹

Resumo

A Comunicação visa apresentar a Carta Mandinga ou Pacto de Kurukanfuga, importante documento histórico africano de 1235. Documento pioneiro na questão dos direitos humanos ou direito dos povos preservado pelas comunidades africanas por meio de performances, de teatralizações, dramatizações comunitárias, provérbios, gestualidade e musicalidade. O processo de modernização racista, preconceituoso e segregacionista silenciou e negou as contribuições das culturas africanas para o processo civilizatório. Dar a conhecer a Carta Mandinga, que menciona direitos humanos, direitos dos povos ou direitos fundamentais na África do século XIII, é quebrar o silêncio da sociedade ocidental diante das contribuições africanas no campo da ética, da moral, e do direito.

Palavras-chave: Carta Mandinga, África, Oralidade, Memória, Direito dos Povos

Introdução

Esta *Comunicação* tem como ponto de partida a tese de doutorado de Victor Martins de Sousa, intitulada *A Aljava e o Arco: o que a África tem a dizer sobre Direitos Humanos- Um estudo da Carta Mandinga*.² Tendo tomado conhecimento do texto de Sousa, me debrucei sobre o tema. Para minha surpresa, não encontrei muito material em português, o que me levou a concluir que o conteúdo da Carta, ainda, não é muito conhecido entre nós.

A *Comunicação* está organizada em três partes, quer ser uma breve introdução, uma primeira preparação para um contato posterior com a Carta. Na primeira parte, se realiza uma contextualização geral, a segunda relembra o processo de recuperação da Carta e na terceira parte se apresenta a estrutura e comentários de alguns artigos selecionados.

1- Contextualização da Carta

¹ Professor Titular do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP, Coordenador do Grupo de Pesquisa “Imaginário Religioso Brasileiro (Veredas)” e Vice Coordenador do Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora (CECAFRO-PUCSP). Editor da Revista Último Andar

² SOUZA, Victor Martins de. *A Aljava e o Arco: o que a África tem a dizer sobre Direitos Humanos- Um estudo da Carta Mandinga*. Tese de Doutorado em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

Relembro que, por um bom tempo, como nos diz Achille Mbembe, “a África , de um modo geral, e o negro, em particular, eram apresentados com os símbolos acabados dessa vida vegetal e limitada (MBEMBE, 2018, p.29-30). A leitura da carta Mandinga vem negar uma vez mais esta visão estereotipada, ainda, incrustada, no imaginário ocidental.

Duas são as fontes básicas da Carta Mandinga ou Pacto de Kurukanfuga: o Juramento dos Caçadores³ e o Mito do Sanènè ni Kòntro, fonte primeira. O Mito relata o surgimento da Irmandade dos Caçadores. A leitura atenta desse longo mito, ajuda-nos a compreender a forma de pensar dos caçadores (donso). As comunidades tradicionais da África, em geral, e do Oeste, em particular, transmitem seus saberes oralmente⁴. O mito relata o que ocorreu com os dois caçadores que caminhavam pelas ruínas da cidade de Wagatu. Com sede pediram água a uma mulher que encontraram pelo caminho, ela recusa o pedido. Eles tomam a água e ainda matam o seu filho de um ano e quatro meses. Em seguida brigam entre si por que um tinha matado o cachorro do outro. Os dois morrem, mas são ressuscitados por Deus, o mesmo ocorrendo com seus cães. Diante desta fato miraculoso de tornarem a vida, fazem um pacto (Cf. SOUSA, p. 126-130).

A análise do Mito Sanènè ni Kòntro sinaliza, também, para a dinâmica das relações de poder presentes no bojo da comunidade e para as formas de negociação entre seus membros.

Quanto ao Juramento dos Caçadores, foi preservado pela tradição oral das comunidades tradicionais da África do Oeste. A intenção primeira do Juramento dos Caçadores era proteger a comunidade mandinga. Suas preocupações embrionárias são retomadas pela Carta, primeiro limitar o poder das armas inibindo, assim, o Estado beligerante. Trata-se, no fundo de proteger a vida dos membros das comunidades. No Artigo I o Juramento afirma:

A Irmandade dos Caçadores declara: toda a vida (humana) é uma vida. Embora seja verdade que uma outra vida pareça existir antes de outra,, nenhuma vida é mais “antiga”, ou mais respeitável do que outra, do mesmo modo que uma vida não pode ser superior a outra (SOUSA, 2018 , p. 109)

No belo Artigo V lê-se

A Irmandade dos Caçadores declara: a fome coisa boa não é, a escravidão muito menos, não há pior calamidade do que ambos. Neste mundo, como temos a aljava e o arco a fome não matará mais ninguém no Mandinga. Se por acaso a fome vinha se servir, a guerra jamais destruirá nossa aldeia em busca de escravos, ou seja, ninguém mais será abatido nem condenado à morte” (SOUSA, 2018, p.110).

Os estudiosos datam a Carta Mandiga entre os anos 1235 e 1236, período de constituição do Império do Mali, por Sundjata Keita, fruto da reunião de vários territó-

3 Para um contato com o texto completo, ver a tradução para o português por Victor Martins de Sousa, em Olhares sobre o contemporâneo, São Paulo: Embu das Artes, p.111 s.

4 Ver o texto do Mito em SOUSA, Victor Martins de. *A aljava e o Arco*, p. 126-130.

rios⁵. “ Para viabilizar o mais destacado império africanos, Sundjata Keita estabeleceu sólidas alianças , reforçadas, inclusive pela Carta Mandinga, que legitimou a relação entre clãs, famílias influentes e comunidades” (SOUZA,2018, p.163).

A Carta Mandinga escrita originalmente em língua Bambara, na década de 1960, num trabalho que reuniu historiadores e tradicionalistas da África do Oeste foi reescrita. Ela pode ser reescrita, graças ao trabalho dos jeli ou griôs, que a preservaram oralmente no âmbito da Irmandade dos Caçadores.

O Mito dos Caçadores bambara e malinké fornece importantes dados para uma compreensão mais refinada da Carta, entre esses dados merecem destaque o repúdio a guerra e a abolição da escravidão, o respeito às mulheres, a preservação e a garantia dos bens. Transcrevemos em seguida o Artigo VI, que se refere a abolição da escravidão

Que seja extinta a essência da escravidão desde essa data.” De uma muralha a outra”, em toda a fronteira do Mandinga; que o ataque seja banido do Mandinga; que nesse dia cessem os tormentos nascidos desses horrores, sobretudo quando o oprimido não dispuser de nenhum recurso, pois em qualquer lugar do mundo o escravo não tem consideração (SOUZA,2018, p.110).

2. Recuperação da Carta Mandinga

No longo e complexo processo de recuperação, muitas pessoas e organizações estiveram envolvidas, Relembramos a seguir os pontos marcantes do processo. Tem início, em 1948, com o pesquisador guineense Souleymane Kante⁶, que publica uma ampla compilação de 130 artigos jurídicos do período do Pacto. A etapa final contou com a contribuição da Agencia pour la Francophonie e do Center d’Etudes Linguistique et Historique de la Tradition Oral (CELTO). Ambas as instituições estão sediadas em Kanka na Guiné. O responsável pela Compilação e Estruturação da Carta foi Siriman Kouyaté, que preservou a tradição levando em conta os relatos orais. Ele, também, atualizou a linguagem.

O fato mais recente do processo de recuperação da Carta Mandinga ocorreu no sítio de Kurukanfuga por ocasião do tombamento pela Unesco, em 2009. O pacto foi representado na presença das autoridades do país, com ampla cobertura da TV do Mali (ORTM); dois anos

5 No artigo 8 da Carta lê-se “A família Keita é designada como família reinante sobre o império”. “Acerca da noção de Império, no termos formulados pela Carta Mandinga, tal concepção, entre os povos de cultura mandinga, está mais atrelada ao modo como ocorria a aplicação da justiça e a atuação dos maghan junto aos governantes” (SOUZA, 2108, p.168) . Ver NIANE, Dijibril Tamsir. Sundjata ou a Epopeia Mandinga. São Paulo: Ática, 1982 e MACEDO, José Rivar .Sundjata Keita e a reinvenção das tradições orais. In: MORTARI, C; SOUZA, F. F(orgs.). Estudos Africanos: questões e perspectivas. Tubarão-SC: Universidade Federal da Fronteira Sul, 2016.

6 Souleymane Kante nasceu em Kankan na Guiné em 1922 e faleceu em 1987. Criou o alfabeto Mandinga N’ko para substituir o alfabeto latino usado até então. A língua Mandinga é tonal, ao mudar o tom muda-se o sentido. O novo alfabeto resolveu este problema.

mais tarde, no dia 16 de março de 2011, o governo do Mali, mediante aprovação do Conselho de Ministros reconheceu a Carta Mandinga como patrimônio histórico do país.

3-A Carta Mandinga

Após a recuperação e atualização da linguagem a Carta Mandinga apresenta a seguinte estrutura: Da Organização Social (Art. 1-30); Dos Bens (Art. 31-36) Da Preservação da Natureza (Art. 37-39) e Das Disposições Finais (Art. 40-44).

No primeiro contato com o texto da Carta Mandinga, um ponto salta aos olhos, a atualidade dos temas tratados. Não iremos apresentar nem comentar todos os artigos, selecionaremos alguns tópicos.

Numa primeira enucleação, reunimos os artigos que tratam da “Manutenção de relações pacíficas”. Eles apontam as estratégias para se obter uma convivência harmônica, são os artigos 4,11, 24 e 25. O artigo 4 traça o perfil da sociedade, que é dividida em “classes” de idade, cada classe tem seu representante e finaliza afirmando: Os Kangbés (jovens e velhos estrangeiros) devem ser convidados a participar na tomada de grandes decisões a respeito da sociedade” (SOUZA, 2018, p.159). A convivência entre as pessoas mais próximas é tratada no breve artigo 11,” quando a sua mulher ou o seu filho fugir, jamais persegui-lo na casa de seu vizinho “ (SOUZA, 2108, p.160)

Os artigos 24 e 25 impressionam pela dimensão de acolhida, versam sobre o modo como o estrangeiro deve ser tratado. “Nunca faça mal aos estrangeiros” (Art. 24) e “Aquele que se encarrega de uma missão, nada deve arriscar no mandinga “Art. 25”(SOUZA, 2018, p.160). Em tempos de intolerância com os imigrantes e refugiados, os dois artigos se apresentam desafiadores.

Numa segunda enucleação, privilegiamos a questão do gênero. Questão tão presente na agenda do século XXI. Na Carta Mandinga não há desconsideração ou anulação de saberes e poderes femininos. No artigo 14 lê-se “ Não ofender jamais as mulheres, nossas mães” e no artigo 16, “ As mulheres para além das suas ocupações cotidianas, devem estar associadas a todos os nossos governos” (SOUZA, 2108, p.160). Os partidos políticos brasileiros, até hoje, não conseguiram abrir o espaço devido para a participação feminina na política. Pensar que já em 1235/1236, as sociedades mandingas davam espaço para a atuação das mulheres na comunidade política, não deixa de ser impressionante. Me vem à mente uma passagem de Achille Mbembe, na qual faz menção à vontade ainda atual por parte do mundo ocidental de ignorar as contribuições africanas e “a predisposição secular a se pronunciar sobre mundos dos quais, nada ou pouco se sabe “(MBEMBE, 2018, p.130). Por muito tempo, as contribuições da Carta Mandinga aos direitos dos povos foi silenciada no Ocidente.

Numa terceira enucleação, apresentamos dois direitos relacionados com a escravidão. O artigo 5, versa sobre o direito à vida e à preservação da integridade física. “Cada um tem direito à vida e à preservação de sua integridade física. Por consequência, todo atentado contra a vida de seu próximo será punido por pena de morte” (SOUZA, 2108, p.159). Defesa radical do direito à vida, com punição exemplar para os violadores do mesmo. No artigo 20 lê-se, “nunca maltrate o seu servo, dê-lhes um dia de descanso por semana e ordene que eles cessem os trabalhos em momentos razoáveis. Somos mestre do servo e não da bolsa que ele carrega” (SOUZA,2018, p 160).

Na quarta e última enucleação, temos presente a preocupação com a preservação da natureza, os artigos 37 a 39. O artigo 37 apresenta o princípio básico, que deve nortear nossa relação com a natureza. “Fakombé é designado chefe dos caçadores. Encarregado de preservar a floresta e os seus habitantes, para felicidade de todos” (SOUZA, 2108, p.161). A ideia básica é que a natureza é um bem comum comunitário. O artigo 38, numa linguagem figurada relembra, “antes de pôr fogo na floresta, não olhe a terra, erga a cabeça na direção da copa das árvores “ (SOUZA, 2018, p.161).

Finalizando esta sucinta apresentação de alguns artigo relembro o artigo 36, satisfazer sua fome não é roubo, se nada carregar em seu saco ou seu bolso”. Para Souza, “estudos como este [sua tese] da Carta Mandinga contribuam para que aos poucos possamos perceber que a África é possuidora de um dinâmica própria, merecendo algo mais do que o nosso silêncio “ (SOUZA, 2018, p.179).

Conclusão

A Carta Mandinga é um documento histórico de grande importância , pois sua contribuição à história do pensamento, da democracia e dos direitos humanos é significativa. Sua importância se amplia, pois, ao revelar uma África sujeito e não a-histórica, como pensava Georg Wilhelm Friedrich Hegel e seus contemporâneos⁷. No comentário de Achille Mbembe

Figura via da dessemelhança, o termo “África” remete conseqüentemente a um mundo à parte, pelo qual não somos responsáveis, com o qual muito de nossos contemporâneos sentem dificuldade de se identificar. Mundo oprimido pela dureza, pela violência e pela devastação, a África seria o simulacro de um força obscura e cega emparedada num tempo de certa maneira pré-ético e possivelmente pré- político “ (MBEMBE, 2018, p. 97).

A carta Mandinga é destinada a todos os membros de comunidade. O tombamento

⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História*. Uma introdução geral à Filosofia da História. São Paulo: Centauro, 2004.

pela Unesco em 19 de março de 2009 reconheceu a Carta Mandinga como primeiro pacto de direitos dos povos. Direito comunitário, vinculado a uma lógica oral transmitida a partir de escritas performativas. Nela resplandece a comunidade e seu papel, pois o humano que é portador de direitos, somente o é se estiver inserido no âmbito da sua comunidade.

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. ***A Razão na História***. Uma introdução geral à Filosofia da História. São Paulo: Centauro, 2004.

MACEDO, José Rivar .Sundjata Keita e a reinvenção das tradições orais. In: MORTARI, C; SOUZA, F.F(orgs.). Estudos Africanos: questões e perspectivas. Tubarão-SC: Universidade Federal da Fronteira Sul, 2016.

MBEMBE, Achille..**Critica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NIANE, Dijibril Tamsir. **Sundjata ou a Epopeia Mandinga**. São Paulo: Ática, 1982.

SOUZA, Victor Martins de. **A Aljava e o Arco: o que a África tem a dizer sobre Direitos Humanos**- Um estudo da Carta Mandinga. Tese de Doutorado em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

----- . **Olhares sobre o contemporâneo**. São Paulo: Embu das Artes, 2014.

Ethos: tradição e mudança

Raquel Ferreira de Souza¹

RESUMO

Esta comunicação faz um estudo sobre o aspecto dual do *ethos*, a partir dos escritos de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Para tanto, trabalhamos o *ethos* como fenômeno que se apresenta à consciência, capaz de lhe dar o conteúdo necessário à reflexão do ser humano sobre si próprio, o espaço que o circunda e que ocupa, suas manifestações e seu agir. Nesse sentido, investigamos as relações existentes entre o *ethos* em suas duas manifestações, a saber, subjetiva e objetiva, e seu caráter de continuidade e reestruturação simultâneas, que demonstra a relação íntima que existe entre *ethos* e cultura e a importância desta na manutenção da ordem das comunidades. Demonstra-se a indispensabilidade do *ethos* e da cultura à construção e constituição do agir ético, sem os quais seria impossível a existência de uma Ética, que respeita e resguarda a liberdade e a autonomia do agente.

Palavras-chave: ethos; ética; cultura; agir.

Introdução

O *ethos*, enquanto esfera da vivência, oferece o conteúdo para a reflexão ética. O seu conteúdo é formado pela realidade histórico-social de um determinado povo somada à regularidade das ações individuais e coletivas que formam essa realidade, suas motivações, razões e objetivos.

É fato que, para os membros das comunidades éticas, o *ethos* oferece um jeito de se viver, uma espécie de estruturação da vida e do agir construído a partir do passado daquele povo, suas experiências, e o presente vivido. No entanto, a visão de presente daquele que vivencia o “aqui e o agora” é dificultosa, visto que o mesmo está imerso na situação, na realidade, o que pode gerar nele o sentimento de imposição de um modo de vida, que se mostra “pronto e acabado”.

1. Do caráter de mudança do *ethos*

Sendo o *ethos* a realidade histórico-social por excelência, o mesmo não pode ser imposto, uma vez que sua teia de conteúdo é construída dia após dia através das ações daqueles indivíduos que o formam. Tais ações advêm das relações tecidas entre os indivíduos e os grupos de indivíduos. Nesse sentido, a intersubjetividade tem lugar crucial nos estudos

¹ Mestre em Filosofia; Docente - FEAMIG/FASEH; Estudante raquel.ferreira@feamig.br

sobre o *ethos*, posto que o mesmo só existe em função do ser humano, e este, por sua vez, encontra-se imerso em suas relações humanas/interpessoais. Não há comunidade formada com apenas um indivíduo.

Desse modo, o *ethos* pensado intersubjetivamente buscará ordenar o lugar do comum, da partilha entre as relações de convívio, com suas leis e normas, de modo a ofertar princípios e valores que fundamentem esse espaço comum entre os indivíduos. Não há possibilidade de se pensar uma comunidade humana sem um *ethos*², fica clara, portanto, a importância de se refletir sobre o *ethos*, seu conteúdo e seu caráter de mudança.

O *ethos* é imprescindível enquanto elemento ordenador e organizador das comunidades éticas, como mediação das relações humanas em todas as suas faces. Isso significa dizer que ele é responsável pela manutenção da ordem social, através da oferta do “universal abstrato”, a saber, valores e princípios, que são concretizados no agir dos participantes desse *ethos*. Assim, para que essa ordem social seja mantida, deve-se garantir a durabilidade do *ethos*, por meio dos seus valores e princípios, objetivados através dos costumes, da tradição, dos hábitos, pois esses são os responsáveis pela continuidade da vida individual e da vida coletiva, tal como reforçam “o peso que nossos atos passados constituem sobre nossas preferências atuais”³.

No entanto, não se pode negar o caráter transitório também apresentado pelo *ethos*, uma vez que ele está em constante transformação e evolução, já que é conteúdo vivo, extraído da vida e do agir das pessoas, sendo, pois, além das construções do passado, o presente da comunidade em questão, que continuamente apresenta novas exigências e reflexões necessárias em relação ao seu conteúdo. Assim, “do ponto de vista da estrutura social, o indivíduo não se apresenta como molécula livre, movendo-se desordenadamente num espaço sem direções privilegiadas e regidas apenas pela lei da probabilidade do choque com outras moléculas – os outros indivíduos”⁴. Há de se considerar a teia complexa de relações e mediações entre indivíduos e grupos de indivíduos que os ordena em função de uma mesma direção. Dessa forma, “uma cadeia complexa de mediações ordena os movimentos do indivíduo no todo social e, entre elas, desenrolam-se as mediações que integram o indivíduo ao *ethos*”⁵, a saber, a educação, os costumes, os valores, as vivências em comum, outros.

Portanto, pensar o *ethos* como “transição” é pensá-lo na perspectiva da não imposição de valores e princípios ao agir dos indivíduos, respeitando não somente toda a complexidade necessária à sua construção, mas também o direito de cada indivíduo pensar e escolher seus próprios atos, de forma a não agir involuntariamente, mas fazê-lo após refletir o conteúdo dos direcionamentos do agir apresentados pelo *ethos*, compreender suas razões, e em última instância, escolher pelo agir ou pelo não agir. Dessa forma, não haverá agressão alguma à

2 *EF II*, p. 19-22. Ver também SAMPAIO, R. G. *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistemas de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 41.

3 VERGNIÈRES, p. 11.

4 *EF II*, p. 23.

5 *EF II*, p. 23.

natureza do homem, enquanto ser de *logos* que é.

Assim, o *ethos* se mostra em sua totalidade como elemento que dura no tempo e no espaço, e, sobretudo, permanece interiorizado nos indivíduos e grupos de indivíduos. Ao mesmo tempo, mostra-se como elemento de transição, visto que está em constante transformação e reestruturação, em função das novas exigências do viver e da habitação na terra que surgem, sejam elas temporais, espaciais, comunitárias, outras.

2. Da vida em sociedade

Os indivíduos nascem e já encontram uma sociedade instituída. Com o passar do tempo, as pessoas tendem a participar de variadas instituições sociais, de forma que tecem inúmeras relações em meio à sociedade. Em todas as relações sociais há a necessidade da existência de padrões, os quais são seguidos pelos participantes das mesmas, o que prova a força e o poder exercido pelas normas sociais. Quando um indivíduo faz parte de um determinado grupo, partilha da forma como esse grupo percebe o mundo, ou seja, suas crenças, ideologias, pensamentos, entre outros.

Viver em sociedade pressupõe seguir regras, sendo que, os indivíduos, de certa forma, desejam essa ordenação, posto que ela lhes traz certa segurança, tal como regula sua conduta. É na vida em grupo que são assumidas as relações entre indivíduo e sociedade, sendo que, a sociedade determina o agir do indivíduo e o indivíduo transforma a sociedade.

Os homens são seres sociais e têm a necessidade de instaurar relações com seus semelhantes, sendo essas relações possíveis através do equilíbrio entre a tensão decorrente do encontro com o outro, proporcionado pelas normas sociais. As normas sociais, por sua vez, além de regularem a conduta dos indivíduos, são também uma fonte de expressão da identidade do grupo. Nesse sentido, a sociedade deve ser pensada principalmente como o lugar próprio para o exercício da liberdade, da transformação e da realização do homem.

Assim, uma determinada sociedade existe de uma forma específica, resultado do agir dos homens que a compusera durante os tempos, e por não ser imposta e ainda, ser resultado da práxis humana, pode ser transformada, na medida em que surjam novas necessidades históricas, temporais, outras. É, portanto, no seio da sociedade que os indivíduos se realizam, buscam e encontram sentido para seu viver.

3. *Ethos* e tradição

Como já colocado, o *ethos* se desenvolve e se constitui historicamente, e é exatamente pela sua historicidade que se torna conteúdo da ética. Por ser histórico, imerso no tempo e no espaço, e capaz de refletir as suas próprias ações, o ser humano constrói seu modo de vida, a partir da rememoração dos próprios atos e da refletividade dos mesmos. Nesse sentido, para cumprir o intento de fazer esse modo de viver durar, os indivíduos mais experientes de determinada comunidade e suas instituições passam essa conduta para os novos membros, de forma que os educam para esse *ethos*.

A vida humana pressupõe relações intersubjetivas, o que abrange o encontro e a convivência entre os indivíduos. No desenrolar do tempo, cria-se a comunidade histórica, que partilha no tempo e no espaço, conhecimentos comuns vividos, construídos, instituídos e transmitidos dia após dia pelos seus participantes, no movimento dinâmico da vida, o que identificará e diferenciará essa comunidade das demais, a partir do caráter específico de sua forma de expressão. Henrique Vaz afirma que cabe à cultura e ao *ethos* a “extraordinária capacidade de perseverar no tempo da longa duração sob a forma de tradição como portadora da identidade histórica com a qual a cultura e seus *ethos* podem ser reconhecidos”⁶. Nesse sentido, a existência da identidade histórico-cultural advém da necessidade de elementos norteadores do agir dos membros da comunidade, sobretudo, os novos membros, que também passarão pelo processo de reconhecimento dos costumes e valores, integrando-se, pois, à vida em comunidade.

Sendo a vida cultural o lugar da concretização do *ethos* na sua particularidade, o indivíduo participante de determinada comunidade fica privado de perceber o que o circunda com um ponto de vista atemporal e absoluto, uma vez que sua leitura foi feita a partir de um contexto limitado, de forma que é imprescindível que os indivíduos compreendam o caráter mutante que o *ethos* possui.

Apesar de o *ethos* participar de uma necessidade instituída, e ser justamente a tradição aquela que suporta e garante que essa instituição permaneça⁷, deve-se considerar a dinamicidade da vida, ou seja, o contexto histórico em que se vive. Dessa forma, o indivíduo participante de uma comunidade é aquele que atua ativamente nesta, não apenas segue (cegamente) as normas outrora instituídas, de forma que compreende o sentido dos próprios atos e se realiza através deles, e vendo sentido naquilo que pratica, transmite aos demais membros da comunidade, posto que o agir dos homens deve pautar-se por valores comuns existentes no seio da comunidade ética, sendo somente mediante o consenso, possível uma convivência pacífica e justa entre os homens.

Assim, a história vivida por um povo não é aleatória ou involuntária, é intencional, na medida em que os costumes são transmitidos de indivíduo para indivíduo. Dessa forma, a história vivida por um povo é o que ele é, é sua identidade. Entenda-se por identidade

⁶ Ver *EF V*, p. 221.

⁷ A tradição é, pois, uma estrutura fundamental do *ethos* na sua dimensão histórica. Ver *EF II*, p. 17.

cultural um sistema de representação das relações existentes entre indivíduos e grupos de indivíduos, que pressupõe o compartilhamento de heranças como a religião, a língua, o trabalho, as artes, entre outros, sendo, pois, um processo contínuo de construção e de troca entre os indivíduos e grupos, conflituosa, que marca no tempo e no espaço seu modo de viver. “E o que é está patente nas experiências fundadoras da existência humana transmitidas por um fio infrangível, ao longo do tempo e que denominamos *tradição*”⁸. Logo, a dimensão original da realidade humana é sua própria história, visto que o homem é consciência, sujeito de suas ações, intenção do objeto e recriação do objeto na expressão do *ser-para-si*⁹. Entende-se por tradição a permanência no tempo do *ethos*, expresso como norma e costume. Nesse sentido, a tradição constitui o fundamento do *ethos* de um grupo social. É um legado daquilo que é mais importante e precioso para aquela comunidade, e que deve ser transmitido de geração para geração. Nessa perspectiva, a palavra tradição é fiel à sua etimologia, na medida em que resulta a transmissão do *ethos* (*tradio, tradere* – transmitir)¹⁰.

A organização de uma sociedade só pode ser construída historicamente, isto é, no decorrer da vida, com a passagem do tempo. Sendo aderida e consentida pelos novos membros quando educados para essa organização, vendo sentido em agir da forma indicada pela tradição. Seria irracional tentar reconstruir continuamente as normas e os costumes de uma sociedade; primeiramente, porque se o fizessem, o conteúdo dessa reconstrução não faria sentido para os participantes da comunidade em questão e, em segundo lugar, porque o ser humano é ser de *logos* e necessita conhecer o sentido, as razões, os objetivos e as finalidades do seu próprio agir.

Conclusão

A *tradição* de um povo pode ser entendida como seu universal abstrato, na medida em que aponta para a melhor forma de agir e de viver desse mesmo povo, dando-lhe um norteamento ao seu agir e à sua conduta. Assim, “do ponto de vista de sua efetiva realização social, o costume como tradição é um universal abstrato que se particulariza continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos”¹¹. É, pois, da natureza humana criar raízes tanto no lugar de sua habitação, como em seu agir, para crescer e se desenvolver enquanto sociedade, resistindo assim à corrosão do tempo.

“Assim como a casa material deve ser construída sobre pétreos fundamentos para permanecer de pé e durar, assim o *ethos* dos diversos grupos humanos manifesta uma extraordinária capacidade de resistir à usura do tempo e às mudanças advindas de tradições

8 *EF V*, p. 232.

9 Ver *OH*, p. 220.

10 Ver *EF IV*, p. 40-43.

11 *EF IV*, p. 42.

estranhas”¹², nesse sentido, o *ethos* é constitutivamente tradicional, quando interrelaciona *permanência e historicidade*.

Referências

VAZ, H. C. L. **Escritos de Filosofia II**: Ética e Cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

VAZ, H. C. L. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, H. C. L. **Escritos de Filosofia V**: Introdução à ética filosófica II. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, H. C. L. **Ontologia e História**. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

SAMPAIO, R. G. **Metafísica e modernidade**: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006.

VERGBIÈRES, S. **Ética e Política em Aristóteles**: *physis, ethos, nomos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

¹² *EF IV*, p. 40.

O Rito *Reahu* (festa) do povo cujo terra não recebe seus mortos; recinto de dialogo inter-religioso.

Mary Agnes Njeri Mwangi¹

RESUMO

Nesta comunicação pretendo analisar a práxis de diálogo inter-religioso das Missionárias da Consolata com os 'Yanomami *kutaeni'* ou filhos do seu criador *Omama'* da região médio rio Catrimani no Estado de RR- Brasil. Apresentar o rito *reahu* (festa), que é expressão etnorreligiosa e *ethos* desse povo além de ter repercussão social e política cultural enorme. *Reahu* apenas acontece quando o guardião das cinzas fúnebres organizar e convidar os visitantes na comunidade coletiva (*Maloca*) anualmente. A partir do convívio com o povo surgiu a seguinte pergunta: Há apropriação recíproca entre o rito 'Reahu' e o rito das exéquias? De acordo com os registros de Albert; Ramos (org) (2002) Pacificado o branco: cosmologia do contato no norte Amazônico é possível compreender as apropriações entre os ritos 'reahu' e das exéquias, Como recurso metodológico, a obra privilegia depoimentos de alguns Yanomami, das Missionárias da Consolata, a experiência da autora com este povo, atas da equipe missionária "in loco" e pesquisas já realizadas sobre o povo. Conclui-se que o rito *reahu* (festa) é um recinto do diálogo inter-religioso e consolação.

Palavras chave: Diálogo inter- religioso, Rito *Reahu*, Rito da exéquias, apropriação

Introdução

Esta obra visa abrir novos horizontes de projeto de convivência das irmãs missionarias Consolata² com povo Yanomami que se autodefine como 'yanomami *kutaeni'* ou 'filhos do seu criador *Omama'*. Considerando, que no contexto de diversidade cultural e religiosa o diálogo é de suma importância e depende da percepção e conhecimento gradual da cultura e espiritualidade de cada um, bem como do desenvolvimento das ciências humanas e a descoberta da alteridade³, Esta comunicação apresenta *Rito reahu*, sua dimensão etnorreligiosa e *ethos* na cosmovisão da cultura dos Yanomami bem como a compreensão das apropriações recíproca dos encontros da Exequias cristãs.

1. Rito Reahu.

¹Estudante pós-graduação em Missiologia no Instituto Santo Tomas de Aquino. ISTA BH. Maryagnes787@gmail.com

² Irmãs Missionárias da Consolata: determinado pela expressão: "Mulheres consagradas a Deus para a Missão *Ad Gentes* = aos povos e *ad Vitam* = por toda a vida, o que exclui qualquer condicionamento". Somos sustentadas pela espiritualidade missionária específica: a da "Consolação" (IRMÃS MISSIONÁRIAS, 2015).

³ Alteridade é um substantivo feminino que expressa a qualidade ou estado do que é outro. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda . Aurélio século XXI: o dicionário da Língua Portuguesa (3a ed., rev. E ampl.). Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2009.

Reahu significa entrega de carne e alimento vegetal, durante a cerimônia funerária como motivo de visita às comunidades de anfitrião. Já *Reahumou* significa participar do banquete Lizot (2004: p.368) Conjuntamente com a festa *reahu* normalmente se celebra rituais diferentes. Ramalho (2009: p, 112) define *reahu* como 'Rito único' no sentido de que, sendo múltiplo, contém em si praticamente toda a vida ritual Yanomami, segundo ele, o *reahu* condensa também a vida social e política Yanomami. Laudato (2009: p, 191) descreve rito *reahu* como a festa que une dois mundos do presente e do passado e que invade os corações yanomami e os leva para veredas da eterna claridade que reina entre os espíritos felizes que moram no mundo do além.

Existem dois relatos míticos da instituição do rito *reahu*, um antes da queda do céu e o segundo depois.⁴ O rito *Reahu* é antes dos seus relatos da fundação, pois, já existia antes da queda de Céu. Segundo Yanomami;Yanomami (2010 p.12) nos tempos primordiais os tukanos⁵ introduziram noma noma (substância que tem capacidade de tirar a vida das pessoas ou plantas) e ensinaram como fazer a festa aos ancestrais yanomami que falavam como animais: porcos..uuuuuu..;veados, tukanos. kuekuekue. Omama que sempre existia ensinou-lhes a linguagem da gente Yanomami durante o ritual *reahu* na maloca Pututui. Na época não existiam duplos animais (*rixixi*) é por isso os anciões não morriam.

Estes ancestrais chamando *Yarori* que já se transformavam em animais da caça foram aresados quando o céu desabou (KOPENAWA; ALBERT, 2015 p.81) A seguir a criação da nova geração do povo yanomami kutaenî pelo grande Dimiurgo Omama que hoje moram na terra, a saber, hutukara, urihi (floresta) categorizado como terceiro mundo na cosmovisão Yanomami. (Yanomami Paulo-pajé⁶) A esta gente Omama ensinou como festejar e chorar os mortos através do *ritual reahu* dos yanomami kutaenî.

1.1 Dimensão etnorreligioso do rito *reahu* na cosmovisão da cultura dos Yanomami Kutaenî.

A cosmologia yanomami impõe a celebração do rito *reahu* como um dever ético, político, cultural e religioso. A finalidade é orientar o caminho do *poré* de forma correta para o 4º e eventualmente até 5º mundo. Ajuda os viventes a sair da tristeza e saudades que prejudicam saúde e a vida harmoniosa cotidiana conforme a seguinte descrição do cosmos.

1º mundo: localiza-se no fundo da terra onde há uma antiga moradia dos Yanomami que ficou vazia depois do primeiro racho do Céu. 2º mundo: Localiza-se também embaixo da terra. Deu-se após o segundo racho do céu. Lá tem muitas doenças e

4 KOPENAWA; ALBERT, (2015 p.81) destacam que a outra causa é o fato que a terra era frágil, virava outra sem parar, até que finalmente, o céu desabou sobre Para os Yanomami.

5 Tukanos nome comum a diversas aves ranfastídeas, que segundo mitologia Yanomami era um ser ancestral muito sensível. O choro dos tukanos segundo o povo prenuncia a morte.

6 Segundo Paulo Yanomami (Pajé, nascido em 15/01/1971 na comunidade Hawarixa Terra indígena Yanomami/Brasil RR, entrevista concedida a Ir. Mary Agnes na maloca Hawarixa fevereiro 2015.), a causa da queda do céu foi devido a briga dos espíritos e a morte de todos os Xapuripê Yanomami.

'okapê' (Yanomami que joga veneno) 3º mundo: É onde os Yanomami moram. Existe muita floresta, caça, pesca e muita comida, porém cada Yanomami deve providenciar o seu alimento. 4º mundo: localiza-se no 'hutumosi' (céu). Chamando também de roça grande onde há muita abundância de tudo, e os Yanomami não necessitam mais de procurar a sua alimentação, pois Omama providencia tudo. 5º mundo localiza-se acima do hutumosi, é considerado o 'poreparorero' final da vida física) 'faz parte do céu que é tão estéril como uma mulher velha' (PAULO YANOMAMI – PAJÉ)

Neste contexto, Kopenawa; Albert (2015, p.191); Lizot (1988, p.27) e Paulo pajé convergem que o 4º mundo, o céu atual, é o mundo onde vão os mortos, (fanstamas), portanto, o mundo das almas. Lizot (1988, p.28) salienta que as almas ficam reunidas numa grande casa e o trovão reina sobre elas. Raio é o filho de trovão, é incrivelmente belo; ele se une incestuosamente com a mãe.

O 5º mundo segundo Kopenawa (2015, p.125) é o céu novo (Tukurima Mosi), transparente, frágil, fica muito além da vista humana, por isso não é contemplado pelos olhos. Os seres moscas, seres insetos warunasi, seres urubu watupari que moram lá possuem o nome Tukurima mosi.

1.1.1 Dimensão etnoreligioso, do Rito Reahu

O rito *reahu* é considerado pelo povo como um momento especial, fundamental, sagrado. lembra os ancestrais yanomami e seus ensinamentos, celebrar a origem da vida, morte, mundo, os feitos e ditos do Omama, bem como o destino final além da morte dos yanomami kutaeni. Este segue o ritmo organizado e harmônico desde o papel do cerimonial, escolha e acolhida dos convidados, ornamentos e enfeites usados, preparação e partilha dos alimentos, danças e cantos, assim também como diálogo rituais, xamanismo *xapurimuwii*, choro ingestão o enterro das cinzas e no fim conclusão com Amizade ou em guerra.

Segundo o mito de origem do rito *reahu* pós queda do céu (Kopenawa; Albert (2015, p.191). O rito é uma festa do tempo e eternidade. Omama fez nascer novo mundo que se constitui no 3º mundo "Hutukara" situado no centro do antigo céu (*waro patarimoxi*) e nova gente *yanomami Kutaeni* (yanomami de verdade). Ensinou lhes a preparar e cuidar das cinzas mortuárias *Matihi* objeto significativo no rito. Omama passa seu *Xapiri* (espírito, forças sobrenaturais) forma Xamãs que sabem trabalhar as imagens dos antepassados *Yarori* que se transformou em animais de caça. Eles que captam e utilizam os espíritos auxiliares "Hutukarari" do 4º mundo onde fica o *pore* após a morte. Neste mundo, o rito *reahu* é contínuo mas sem as cinzas, pois os *pores* se transferem espontaneamente no 5º mundo onde permanecem eternamente. Assim sendo, os yanomami relatam que Omama ensinou como fazer a festa e chorar ao mesmo tempo.

Antigamente quando moravam só Omama e Yoasi, morreu a esposa do Omama e ele deu início a festa. Por isso nós Yanomami seguimos os ensinamentos do Omama, primeiro quando morreu esposa dele, Omama preparou as cinzas, depois organizou a festa, por isso nós yanomami continuamos a seguir o que Omama fez. Por isso quando fazemos a nossa festa enterramos as cinzas e choramos também. Antigamente quando nós yanomami não existíamos Omama e Yoasi faziam as festas (Reahu) sozinhos quando morreu a esposa dele primeiro assegurou as cinzas (porá axi) para depois fazer a festa, por isso nós continuamos fazer as nossas festas como Omama e Yoasi fizeram, os dois também choravam sozinhos e dividiram a carne, enterraram as cinzas, por isso nós yanomami continuamos a fazer como Omama e Yoasi; Yanomami (KASUA YANOMAMI MANUAL DIGITALIZADO SOBRE REAHU THĒĀ 2ª PARTE 2014).

O rito *reahu* dá sentido a vida, valoriza a essência do ser humano dá esperança e consolo durante o choro, enterro ou ingestão das cinzas mortuárias. O ritual afirma que a morte independentemente da causa é sempre vista como o começo da vida infinita de acordo com Albert; Gomez; Gale Goodwin (1997, p.44). O Yanomami carrega em si um tesouro imortal, *o pore* (o pensamento inconsciente) associado aos movimentos involuntários, ao sonho, aos estados alterados da consciência que lhe garante a continuidade em vida no presente e no futuro.

A partir da experiência vivenciada, o rito *Reahu* celebra o mistério da vida e morte. Este pode ser caracterizado como um ritual funerário, pois, tem como objeto principal as cinzas mortuárias. Assim, o luto, enterro ou ingestão das cinzas se torna momento de memória da vida mesmo depois da morte. O povo acredita que os mortos se juntam aos fantasmas dos antepassados nas costas do céu, onde a caça é abundante e as festas não acabam. Nesse viés, Kopenawa; Albert (2015, p.581-582) e Clastre (2004, p.99) “salientam que a morte abole o corpo, ao mesmo tempo faz advir ao ser, a existência autônoma, a alma-fantasma que uma espécie do morto-vivo”.

A destruição de objetos e rastros do defunto faz lembrar aos participantes ao essencial da vida cuja avaliação não depende de quanto a pessoa deixou, mas a generosidade que exerceu. A pessoa conquistou estima e o respeito por suas qualidades de bom caçador, guerreiro/corajoso, que tomava as iniciativas apropriadas (LIZOT,1988, p.101) .

Rito *Reahu* é uma festa que leva os participantes ao mistério de tempo e eternidade. Durante a cura xamânica, o pajé alega ser capaz de não apenas viajar no tempo e no espaço e vivenciar os fatos passados, mas também em transformar-se em um deles e modificar os fatos presentes. Segundo Lizot (1988, p.147) os saberes dos pajés não se escreve apenas nos tempos mitológicos e histórico, mas se estende por um espaço tridimensional. Assim “Xamã parece um homen inteligente, possui saberes tradicionais, conhece o presente, tenta antecipar o futuro, cura, anuncia, profetiza, liberta aos seus dos maléficos de outros xamãs” (GARCIA,1984,p.18).

Durante a festa do *reahu* na maloca pookohi por muito tempo observei tentando entender as falas e cantos dos seis xamãs que trabalharam o dia inteiro. O pajé Genivaldo que notou meu empenho falou que os xamãs que estavam curando, tirando e jogando alguns

objetos simbolicamente no chão, conseguiam também se comunicar com o mundo dos seres vivos e dos mortos⁷. Partindo desta experiência concordo com Ramalho (2008, p.104) quando afirma que o xamã responde pela morte e pela vida do povo.

Danças cantos, ornamentos e gestos utilizados projetam outra realidade para além da morte. Os enfeites tirado dos animais de caça denotam o fato de ser bons caçadores. As pinturas coporais falam por si, correlatas visuais sinal de beleza e de alegria. A cor preta dependendo do contexto significa guerra. Kopenawa; Albert,(2015 p.408) e são reconhecidos como “*Matihi*” bens que pertencem ao Omama e os Xapiri (espíritos) que ele criou. “Os enfeites tornam o pensamento dos participantes claro e forte, *matihi* desgna também o valor de espírito: ela evoca a beleza das *Xapiri* que são seus donos e nos faz pensar neles” (RAMALHO, 2015 p.408).

3. Tempo e eternidade: apropriação do Rito Reahu aos encontros das exéquias.

Os mais de oitocentos Yanomami da região médio Catrimani que encontrei e partilhei durante diversas celebrações do ritual *Reahu* no arco da minha convivência de 15 anos com eles, nunca participaram no rito das exéquias dos *napëpë*,⁸ A apropriação propriamente dita é baseada nas convicções que unem a visão, a fé cristã e a cosmovisão Yanomami.

Assim, a presença das missionárias no *rito reahu* especialmente no momento de luto, enterro ou ingestão das cinzas é considerando pelo povo yanomami um momento do diálogo construtivo, profético e de vida. Dependendo do grau de proximidade com o defunto a missionária é convidada ou então poderá fazer parte da comunidade anfitriã. Esta práxis de relação gera consolação, pois em ambas a morte é uma passagem para ultra vida terrestre.

O enterro das cinzas tem as suas regras e exigências. O mito dos *Hayowari* serve como lição aos yanomami. Partindo desse princípio, segue a narrativa do pajé Mahuku Pedro Yanomami:

Enquanto a moça começou sua primeira menstruação o marido tomava yekuana [o marido devia estar recluso com num recinto de folha Yipiri com sua mulher] A água agressivamente irrompeu do subterrâneo, O espírito Remorini⁹ soltou espumas estranhas. Enquanto a força da água carregava e afogava alguns moradores de Hayowari [para as terras]um deles que era pajé fazia ritual xamanica e cantava. tokoi, tokoi tokoi. Este xamã virou cupim e se grudou nas árvores. Os peixes no rio comeram os demais anciões, o xamã [que sobreviveu] continuou a cantar tokoi, tokoi tokoi a floresta esta fugindo formando ilhas, até hoje a terra dos não Yanomami está ilhada pelas aguas. (mahuku Pedro yanomami a historia contado para ir. Mary Agnes e Valmir durante a visita informal na maloca Maamapiitheri 15/12/2017)¹⁰

⁷Mwangi Mary Agnes, *Caderno de anotações das experiências do campo*, 2013, p.38

⁸ Não são Yanomami, cuja maioria é Cristã.

⁹ As terras dos antepassados dos brancos, são terras de espíritos: *napëpëri* e *Remori* que lhe ensinou sua língua enrolada” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 400).

¹⁰ *Thuë yipimu tēhē kama yaropeeni yakuana a oama, mau huimama, mau huu paxiOmama, kuë yaro yamuhurumu tēhē remorini amoxi tararema, moxi napë kuprarioma. Karorai tēhē, mori hayowari xapurimoma, tokoi, tokoi tokoi arepa a kuprario urihi a*

Segundo o mito citado acima, os *napëpë* são os yanomami que desgarram do grupo yanomami durante ritual *reahu* nos tempos antigos, são *hayowatheri*. De acordo com Albert; Ramos (org.) 2002, p.144-173, o sistema de construção simbólica do outro constitui o quadro e a possibilidade de sua autodefinição. Neste contexto, a reflexão mitológica da origem dos *napëpë* serve como ensinamento de obedecer as regras estabelecidas durante o ritual *reahu* a fim de que todos encerram a festa sem ‘virar outros’ (um ser não Yanomami). De outro lado os xamas em caso de necessidade. “Pode também ir até a terra dos antigos *napëpë* (brancos) e fazer dançar seus espíritos. *Napëpenari* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 464).

Nesse sentido, Smiljanic (1999, p.139); Kopenawa; Albert (2015, p.113) convergem sobre a existência de uma árvore dos cantos xamânicos chamando *Amoahi*. segundo a mitologia yanomami Kopenawa; Albert (2015, p.113-115) há tantos tipos de árvores *amoahi* quanto existe modos de falar (diversas línguas) por isso os xamãs visitantes de casas (regiões) diferentes podem fazer ouvir cantos desconhecidos.

Percebo que os Yanomami da região médio Catrimani convidam as missionárias e os missionários, devido a convivência próxima, conhecimento e relação com o seu ente falecido, mas também para fazerem descer o espírito de Deus *Deusmu*. O silêncio impregnado da esperança da missionária durante o ritual *reahu* favorece um apropriação recíproca de intercambio simbólico. Neste viés o ritual *reahu* de acordo com Croatto (2001.p.10) se torna notavelmente o espaço e o tempo sagrado. Um recinto do diálogo inter-religioso e consolação.

Considerações

Esta comunicação é pautada nas obras do Albert; Ramos (org) (2002) Pacificado o branco: cosmologia do contato no norte Amazônico, depoimentos de alguns Yanomami, das Missionárias da Consolata, a experiência da autora e pesquisas já realizadas sobre o povo. Afirma que a presença da missionária da consolata no rito *reahu* suscita a construção simbólica recíproca de ambas, versa valores essenciais da vida terrestre e ultra terrestre. Traz significativas reflexões e partilhas sobre a auto definição do Yanomami o conhecimento da pessoa da missionária, bem como a relação entre o Deus e os *xapiri* (espíritos auxiliares) da floresta, das águas invocado pelos xamãs. Conclui-se que, o rito *reahu* do povo cuja terra não recebe seus mortos é um recinto de diálogo inter-religioso e consolação.

Referências

ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. Saúde Yanomami: um manual etnolinguístico. *yětëa xoaki.yuri patapë komi warema, tokoi, tokoi a kuu werei tēhē urihi toko, urihi tokaho kuprarioma, napëpë urihi tokaha* (Mahuku Pedro yanomami a história contado para Ir. Mary Agnes e Valmir durante a visita informal na maloca Maamapiitheri 15/12/2017)

Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1997.

ALBERT BRUCE; Ramos Alcida Rita (org.) **Pacificado o branco: cosmologia do contato no norte Amazônico**. São Paulo; Unesp,2002.

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

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário - Monolíngue- Português**. Curitiba/ PR Positivo, 2014.

GARCIA, Maria Isabel Eguillor Yopo, Shamanes Y Hekura **Aspectos fenomenológicos del mundo Sagrado Yanomami**. librería Editorial Salesiana paradero a salesianos Caracas 1984.

KASUA YANOMAMI **manual digitalizado sobre reahu thëã 2ª parte**. Região missão Catrimani, Terra Indígena Yanomami -TIY. 2014).

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu, Palavras de um xamã yanomami**. Brasília/DF: Companhia das Letras no Brasil, 2015

LAUDATO, Luís. **Ritmos e rituais yanomami**. Manaus: Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB, 2009.

LIZOT, Jacques. **O círculo dos fogos – feitos e ditos dos índios Yanomami**. (Tradução Beatriz Perrone Moysés). São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LIZOT, Jacques. **Diccionario Enciclopédico de la lengua yãnomãmi**. Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, 2004.

MWANGI MARY AGNES, **Cardeno de anotações das experiências do campo**,Região missão Catrimani, Terra Indígena Yanomami -TIY. 2013.

PIERRE Clastre, **Arqueologia da Violencia- pesquisa de antropologia politica**; Prefacio de Bento prado Jr, tradução de Paulo Neves. São Paulo: Casac &Naify,2004.

RAMALHO, Moisés. **Os Yanomami e a Morte**. 2006. 168 p. Tese (Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Universidade de São Paulo, 2006

SMILJANIC, Maria Inês. **O corpo Cósmico: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototopi**. 1999, p. 219. Tese (Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia Social) Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

YANOMAMI, Jeronimo; YANOMAMI, Asike. . **Reahu thëã: Historia da festa** Missão Catrimani/RR-Brasil. Curso de formação dos professores Yanomami. Módulo de Pesquisa. Centro de formação YANO THËÃ, 2010.

Uma linguagem contraditória da narrativa referente a Antônio conselheiro.

José Rocha Cavalcanti Filho¹

RESUMO

Antônio Conselheiro foi um sertanejo letrado, homem de expressão articulada, com concepção religiosa e política vinculadas ao catolicismo tradicional. Deixou sermões escritos os quais resumiram seu ideário religioso. Esse envolvimento se dá a partir de sua atividade através da construção de igrejas, capelas e cemitérios, o que possibilita o retorno à fé. Sua fala motiva para a necessidade da prática do perdão e o faz ganhar a simpatia de muitos que a partir daí passam a lhe pedir conselhos. Esse comportamento chama a atenção das pessoas que logo se tornam seus seguidores. Por se colocar ao lado dos necessitados, era perseguido pelas autoridades civis e religiosas, porém, suas ações, o tornaram um líder em Canudos capaz de gerar conflitos com o regime da época. Este artigo busca abordar, a partir da leitura das narrativas sobre o movimento de Canudos, a forma preconceituosa e contraditória com a qual foi tratado. Como se vê, ele não era um homem “bronco”, mas um homem preocupado com a realidade à qual estava inserido.

Palavras-chave: Canudos. Conselheiro. Sertões.

Introdução

Antônio Vicente Mendes Maciel, Antônio Conselheiro, beato, líder religioso e social, nasceu em Quixeramobim (CE), no dia 13 de março de 1830 e faleceu em Canudos (BA), no dia 22 de setembro de 1897. Era considerado um fora da lei pelas autoridades nordestinas. Peregrinou pelo sertão do Nordeste, marcado pela seca, fome e miséria que assolou a região. Em sua trajetória levou mensagens religiosas e conselhos às populações mais carentes.

Como pregador, ele seguiu a tradição dos “homens de Deus”: beatos, eremitas e padres missionários que, por dedicarem sua vida à religião, marcaram e mantiveram viva a fé das populações marginalizadas do interior.

Nesse período, o Brasil está saindo do regime monárquico e iniciando a fase da república. É a era da modernidade que se instala e provoca mudanças. E com elas, quem mais sofre são os mais pobres.

É assim que surge Conselheiro. Sentindo-se enviado por Deus, ele fala com autoridade e reúne ao redor de si, ouvintes e seguidores. Como os missionários, prega missões, realiza obras de consertos e construções de Capelas, Igrejas e Cemitérios. A partir dessas atitudes,

¹ Doutor em Ciências da Religião – PUC – SP, participante do grupo de estudos Veredas – PUC – SP; e-mail: rocha-cp@uol.com.br.

esboça-se uma reação da Igreja.

1.Contexto histórico

O Nordeste brasileiro do século XIX possuía características geográficas e condições sociais que favoreciam a um estado permanente de conflito e revolta social. A região era composta por latifúndios improdutivos, pertencentes a poucos proprietários – coroneis, que mantinham uma enorme massa de sertanejos em condições de absoluta miséria.

A seca que assolava a região acabou com as plantações, matou animais e secou os reservatórios de água. A condição miserável das populações fez com que sertanejos se transformassem em cangaceiros a ponto de sair roubando o que encontravam nas fazendas por onde passavam.

Essas condições também fizeram surgir líderes religiosos – beatos ou conselheiros que pregavam a salvação da alma, formavam comunidades, ganhavam seguidores e por se contraporem ao catolicismo conservador vigente, não eram bem vistos pela Igreja.

E é nesse cenário que surge o beato Antônio Conselheiro. Em suas pregações ele anunciava a salvação e a possibilidade de melhores dias para quem o seguisse. Foi assim que surgiu o arraial de Canudos, por volta de 1893. O grupo de seguidores foi aumentando a ponto de viverem em comunidade e sobreviverem com a plantação e criação de animais. A sobra era vendida às comunidades mais vizinhas permitindo conseguir o que não era possível produzir.

Aos poucos o arraial vai se firmando e cada vez mais os sertanejos desejam mudar as condições de vida para fugir da miséria e do domínio dos latifundiários. O crescimento do grupo começa a incomodar os coroneis e a Igreja Católica. Aqueles perdem mão de obra e a Igreja, os fieis.

As pregações do Conselheiro ameaçam as classes dirigentes responsabilizando-as pelos males e exorta os pobres à conversão e à penitência. O discurso incomoda, porém, o “clero antigo” e cheio de vícios, permite que ele continue a dar conselhos e ministrar sacramentos. Já o “clero reformado”, sentindo-se ameaçado, pede à Cúria que tome providências junto ao Estado. Diante do conflito, o Estado socorre a Igreja contra o “falso profeta”.

Com o advento da República, o impasse entre Estado e Igreja se dissolve e o Conselheiro ataca o novo sistema, declarando os republicanos como causadores de opressão e corrupção. O novo sistema político divide a Igreja e a priva de seus privilégios. Desse modo, alguns padres se rebelam contra o sistema e passam a colaborar com Conselheiro.

O Conselheiro passa a não reconhecer o sistema e essa atitude faz com que o Estado

não aceite os desmandos dos seus seguidores, bem como dos vigários que o apoiam.

Ao ser abandonado pelo clero e ver os seus seguidores expostos aos ataques da polícia, Conselheiro se retira, com eles, para Canudos. Mas a tranquilidade é passageira, pois logo os políticos se vêm ameaçados por ele em seu poder político e econômico. Com o esvaziamento da mão de obra, os trabalhadores afluem para Canudos e sob o comando de Conselheiro, tornam o lugar próspero. No desespero, os chefes políticos pedem ao governo que dispersem o povo e destrua Canudos.

Mas, na política há quem seja sensato e pede que sejam utilizados outros meios. Sendo assim, o governador pede ajuda à Igreja para que indique um missionário virtuoso capaz de ensinar doutrina cristã para dispersar o povo.

Pedido aceito e logo a Igreja encaminha dois missionários capuchinhos para o lugar. Ao chegarem os novos sacerdotes, percebem um estado dentro do Estado, ou seja, um cisma eclesiástico. Denunciam a anarquia ali reinante e declaram ser inúteis os planos para recuperar Canudos. Um ano depois, por volta de 1896, tem início a guerra e são, um a um, aniquilados até o último combatente. Não se prende, nem são poupados mulheres e crianças.

2. Antônio conselheiro, o homem histórico e o homem religioso

Antônio Vicente Mendes Maciel, mais tarde, Antônio Conselheiro, era filho de comerciante honrado. Após a morte do pai, com 25 anos de idade, assume os negócios e toma conta das irmãs, visto que eram órfãos de mãe desde muito cedo. Por volta de 1857 ele se casa, leciona algumas disciplinas, volta a ser caixeiro, fica desempregado, atua como advogado e sua mulher foge com outro. A partir daí, sua vida muda completamente.

Passa a viver como nômade, vida instável, se ausenta por um período de dez anos e percebe que precisa de estabilidade. Passa a construir muros, capelas, igrejas, cemitérios. Essa atividade o faz aproximar-se de religiosos e retornar à fé original. Com o exercício do cristianismo é conduzido à prática do perdão bem como ao esquecimento de quem lhe fez mal.

Ao expor essa nova filosofia de vida, passa a atrair pessoas que sentem o mesmo desejo de construir muros e igrejas. Ganha a admiração das pessoas que passam a pedir conselhos e contar problemas. Ajuda as pessoas com orações, dirige as orações do povo e suas pregações tem bom êxito, mas desperta ciúme e maldade das pessoas. É acusado de assassinato da mãe e da mulher mas logo a verdade prevalece e ao retornar ao convívio dos sertanejos, suas pregações aumentaram.

Ele agia como os missionários oficiais, inclusive no tempo – por cerca de nove dias

duravam suas pregações. Nesse período, além de pregar, realizava obras em serviço para a população, muitas das quais que o governo não realizaria. Toda essa atividade não era imitação de uma missão religiosa, mas era integralmente uma missão laical. Certa vez, ao ser interrogado pela polícia, disse: “apenas me ocupo em apanhar pedras pelas estradas para edificar igrejas”. Otten (1989, p. 16).

Antônio Conselheiro parece ter trazido em seu íntimo os valores conforme o começo da Igreja presente na Sagrada Escritura. Ele exercia o seu “apostolado na fé, na esperança e na caridade, virtudes que o Espírito Santo derrama no coração de todos os membros da Igreja”, conforme consta no Decreto *Apostolicam Actuositatem* (1965, 3) Ele colocava a serviço do outro, os dons que recebeu (1Cor 12,7).

Para Otten (1989, p.16), outro aspecto da missão de Conselheiro é a sua dedicação aos pobres. E Otten continua: “por volta de 1885-86, um empreiteiro lhe dá uma certa quantia em dinheiro mas ele acha pouca a esmola e pede mais. E o empreiteiro se compromete a dar comida a todos por uns dias”.

Conselheiro se preocupava não somente com os pobres, mas também com os escravos. Após a abolição da escravatura, observa-se um aumento no número de seus seguidores. O compromisso que ele tem com a população marginalizada é tão forte que é convidado a ser padrinho de Batismo. “Na Paróquia de Itapicuru, de 1880 a 1892, ele batiza 92 crianças”. Otten (1989, p. 17).

No auge de seu compromisso com o bem estar espiritual e material para com o povo mais pobre, ele se retira juntamente com eles para o alto sertão, na região denominada Belo Monte que logo se torna próspera. Tudo é partilhado, dividido, abundante. Quem possuía mais, dividia com quem não tinha.

Também se observa a estruturação social que ele determinou para a comunidade, com a distribuição de tarefas ao que ele chamou de conselho, ou seja, formado pelos apóstolos, em torno de 12 pessoas. A estes confiou-lhes as funções mais importantes da comunidade. Eram encarregados da guarda – para protegê-lo dos ataques maldosos, encarregados dos serviços religiosos etc. É importante notar a prioridade que era dada à oração, às rezas.

O agir de Conselheiro incomodava a Igreja e a classe política. Ele era o pai-padrinho próximo de cada um, de cada uma. O leigo comprometido, modelo de vida, penitente, ao ponto de opiniões preconceituosas provocarem a vinda de religiosos para dispersar a comunidade de Canudos. No seu agir, Conselheiro os acolheu com hospitalidade, mas os religiosos lhes agradeceram com um discurso maldoso, incitando-o contra o povo. E o povo quase se rebelou, graças à intervenção de Conselheiro, eles saíram ilesos.

O relato feito pelos frades ajudou os inimigos de Conselheiro e de Canudos. Foi elemento para inflamar a guerra que aconteceu por etapas até dizimar a todos. O desejo por

ver Conselheiro destruído e morto e que o seu agir não era preocupação com o outro mas loucura, precisou ser testado pela ciência. Sua cabeça foi levada para análise e o resultado não confirmou nenhum sinal de loucura ou que fosse criminoso.

Para uns ele foi beato, Conselheiro, peregrino etc. Para outros, criminoso, falso. Olhar para sua vida é afirmar que foi um homem religioso. O que ele assumiu não era doença, mas uma “percepção religiosa da miséria como compromisso com o povo por todos abandonado e esquecido”. Otten, (1989, p. 28).

3.A dimensão espiritual de Antônio conselheiro

Os escritos deixados por Antônio Conselheiro apresentam o homem espiritual que ele foi. De acordo com Otten (1989, p.21), a dimensão religiosa de Conselheiro é observada em três passos, a saber: primeiro – o discurso teológico é o testemunho de sua espiritualidade; segundo – o discurso é iluminado por sua vida particular; terceiro – os dois discursos em confronto com a sua biografia permitem descrever sua espiritualidade.

Os seus escritos foram organizados em quatro grupos: meditações sobre as dores de Nossa Senhora, sermões sobre os mandamentos, textos extraídos da Sagrada Escritura e os discursos.

Nos textos, ele se refere a Deus como um Pai amoroso e justo e proclama “as grandezas do amor de Deus”. Quanto a Jesus Cristo, Ele é a “imagem do amor do Pai”. Seguir Jesus é dívida de gratidão. E é assim que o beato se esforça para imitar Jesus. Otten (1989, p.23).

O desenrolar do seu projeto acontece em meio a uma crise socioeconômica pela qual atravessa o Nordeste em virtude das características geográficas bem como pela presença dos grandes latifúndios que exploram e marginalizam os mais pobres. A crise econômica, a má distribuição de terras e a seca provocam um desequilíbrio social. Esses fatores vão influenciar para que o homem nordestino se torne um bandido, um emigrante ou um místico.

Mas a crise também afeta o catolicismo popular, os valores sociais e religiosos se fundem, se desagregam, com a perda da própria fé. As pessoas estavam desiludidas e desengañadas de Deus. Tudo isso fragiliza ainda mais o catolicismo popular. O Deus amor, bondoso dá lugar ao Deus vingativo, tirano.

Diante dessa fragilidade, um homem dá demonstrações de fé, de confiança e que impulsiona o povo a acreditar na força do amor de Deus – Padre Ibiapina. E ele leva Jesus aos miseráveis e junto a eles, em forma de mutirão, também constrói escolas, hospitais, açudes, estradas, casas de caridade.

É por isso que os indicativos de atuação e ação levam a pensar que o Conselheiro

esteve na escola de Padre Ibiapina. Portanto, os dois, aos olhos do povo se tornam imagens vivas do Bom Jesus na terra.

Mas o que diferenciou Conselheiro de Pe Ibiapina bem como de Pe Cícero foi sua ação social. Conselheiro organizou seu povo, dando

“uma resposta à situação de miséria em que jazia a maioria do povo sertanejo. Foi também uma resposta provocadora à sociedade opressora republicana, um protesto radical expresso no não-pagamento de impostos e no não reconhecimento da República e de sua moeda”. (JUNIOR. Luis A Pinto. **O Padre Ibiapina, precursor da opção pelos pobres na Igreja do Brasil...**, p. 219. In Dissertação de Mestrado. AN-DRAGE. José Wilson. 2006, p, 32).

Nos escritos inspirados na Bíblia, Conselheiro exalta as maravilhas do amor de Deus. Em Lc 12,49, Jesus diz: “Eu vim para lançar fogo sobre a terra: e como gostaria que já estivesse aceso! Conforme o relato de Otten (1989, p. 31), para o beato, esse fogo é o fogo do amor. “Ele tinha vindo à terra para trazer às almas o fogo do divino amor, e que não tinha outro desejo senão de ver esta chama acender em todos os corações dos homens” (AC, 428-429).

A imitação de Cristo feita pelo Conselheiro não é uma peregrinação interior mas sua identificação com Cristo pobre e humilhado o leva aos pobres e miseráveis dos sertões. A ascese e a contemplação da paixão de Cristo não são por si mesmas caridade, mas o levam à caridade prática. Sustenta as famílias pobres, dá o último que tem pelos necessitados. Com a sua vida de penitência não visa apenas a reparação dos pecados do indivíduo, mas denuncia o estado de ruína da sociedade sertaneja. O pecado, não fere, apenas a Deus e coloca em perigo a salvação da alma, mas na explicitação dos mandamentos de Deus, o beato dirige o olhar dos seus seguidores aos estragos que os pecados causam à convivência e bem-estar dos homens. O empenho pela salvação se exterioriza e cria a comunidade de Canudos. Otten (1989, p. 31).

Os homens correm atrás dos bens terrenos pelos quais são esbulhados os pequenos (AC, 375-376).

Na pregação de Conselheiro ele afirma: “só Deus é grande”. Isto se caracteriza como um protesto contra a miséria e a marginalização religiosa e social dos pobres do sertão. (OTTEN, 1989, p.41).

Ao se inspirar em Pe Ibiapina, Conselheiro decide assumir a vida apostólica e, desta forma, imitar e pregar Jesus Cristo pobre, humilde e sofrido: “olhar para o outro” com o mesmo olhar do Cristo. A vida apostólica é o berço de Canudos que tem a vida organizada em função da religião. A condição para fazer parte da comunidade era a conversão, se distanciar do pecado, ficar longe do mundo em que vivera até então. Despojar-se de tudo e viver como a comunidade em At 4,32-37.

Conclusão

Antônio Conselheiro foi aquele que, no seu sofrimento, percebeu o sofrimento do outro. O seu agir incomodou porque fez a opção preferencial pelos pobres por primeiro. Se incomodou os latifundiários, é porque mostrou o quanto o povo era explorado. Se incomodou a Igreja, é porque esta sempre apresentou a doutrina diferente da prática. Para ele, a caridade prática é ponto fundamental de sua obra porque deseja uma nova perspectiva e esperança no sertão diante de um poder religioso, econômico e político que mantinha o *status quo* do sofrimento das pessoas. A frase na entrada de Canudos “Só Deus é grande”, é uma afirmativa de protesto contra a miséria e marginalização social dos pobres do sertão.

No seu peregrinar, descobriu que precisava se estabilizar. Buscou emprego e o que encontrou foi ajudar a construir muros, cemitérios, igrejas. Isto o fez retornar para a religião. Com isso, passa a imitar o Filho de Deus – o Cristo pobre e sofredor, o olhar para o outro e em suas pregações ganham adeptos e seguidores que o estimulam a viver uma outra vida, baseada na vida em comunidade, na partilha, nos valores do Cristo e longe de tudo que conduz ao pecado e mata o homem. Canudos é um lugar religioso em que se vive uma vida e ação apostólicas, a partir do Cristo pobre que é transformador.

Conselheiro se abre aos pobres, aos pequenos e os convida a viver o amor de Deus manifestado aos homens para que vivam de acordo com a “Lei de Deus” tornando-se pessoas autênticas. O seu discurso era objetivo e transformador. Para ele, o discurso da Igreja deveria ser libertador.

Referências

Bíblia Pastoral. São Paulo: Paulus, 2017.

CANCIAN, Renato. **Guerra de Canudos: A República se impõe ao sertão a ferro e a fogo.** Disponível em <https://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia-brasil/guerra-de-canudos-a-republica-se-impoe-ao-sertao-a-ferro-e-fogo.htm>. Acesso em 05 jul, 2018.

Decreto *Apostolicam Actuositatem* (1965, 3). Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html. Acesso em 05 jul, 2018.

JUNIOR, Luis A Pinto. **O Padre Ibiapina, precursor da opção pelos pobres na Igreja do Brasil...**, p. 219. In Dissertação de Mestrado. ANDRADE, José Wilson. 2006, p, 32.

OTTEN, Alexandre. **Só Deus é grande.** Interpretação histórico-teológica da figura e do movimento de Antônio Conselheiro. *Perspectiva Teológica*, 21. (1989, 9-50). In. <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/viewFile/18713/20776>. Acesso em 24 jun, 2018.

OTTEN, Alexandre. **Só Deus é grande. A mensagem religiosa de Antônio Conselheiro.** São Paulo: Loyola, 1990.

FT 15 - Gênero, religião e violências: Questões contemporâneas.



Coordenadores:

Profa. Dra. Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon (PUC-Campinas)

Profa. Dra. Maria Cristina S. Furtado (PUC-Rio)

Profa. Dra. Cássia Quelho Tavares, da UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Trata-se de um espaço de debate transdisciplinar abrangendo os diversos campos científicos, tais como a teologia, ciências da religião, psicologia, pedagogia, sociologia, antropologia, história e filosofia e tem a finalidade de abrir diálogo entre essas ciências, promover estudos sobre a violência e demais demandas de gênero, incluindo a diversidade sexual, na atualidade. Assim, objetiva-se com os trabalhos a serem apresentados desenvolver diversas reflexões sobre as temáticas surgidas na modernidade, entre elas, a ética, a política e os direitos humanos. Também se buscará descobrir novas fontes de pesquisas, nessas áreas, seja as surgidas em espaços públicos, privados, religiosos ou não. Neste Fórum Temático propõe-se discutir questões ligadas a gênero e religião, oriundas tanto do campo acadêmico como da vivência comunitária e pastoral, elaboradas sempre a partir das diversas áreas do conhecimento. São questões diversas que nos proporcionam a possibilidade de pesquisar e debater os diferentes aspectos ligados a gênero e religião, de acordo com a temática do congresso e do eixo temático próprio de FT.

A presença da mulher na igreja: Um olhar a partir do Concílio Vaticano II sobre a desigualdade ministerial entre a “Maioria Informal e a Minoria Formal”

Ivenise T G Santinon¹

Paulo César Nascimento dos Santos²

RESUMO

O trabalho aborda a presença da mulher na Igreja, com uma reflexão feita a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II, com método VER-JULGAR-AGIR. Em um primeiro momento, analisa-se por meio de fundamentos bíblicos, a mudança de mentalidade proposta por Jesus em relação à presença da mulher no âmbito religioso. Em um segundo momento, apresenta-se uma análise teológico-pastoral, realizada por teólogos e teólogas sobre a presença da mulher na Igreja contemporânea. Por fim, busca-se compreender o papel e a significância da presença da mulher no âmbito eclesial, apontando propostas para o fortalecimento da presença delas na Igreja, tendo como base Documentos Eclesiais oriundos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Assim, a conclusão aponta caminhos encontrados a partir de uma análise de uma desigualdade ministerial existente na Igreja: a dicotomia e a relação evidente entre uma Maioria Informal (mulheres) e uma Minoria Formal (homens).

Palavras-chave: Concílio Vaticano II, Pastoral; protagonismo; mulher; Igreja.

Introdução

O objetivo deste trabalho será o de refletir a presença da mulher na vida da Igreja, verificando a realidade em que ela se encontra na pastoral. Para isso, buscar-se-a ilustrar, através das Sagradas Escrituras, aspectos da mudança de mentalidade proposta por Jesus, no que diz respeito à presença da mulher na vida religiosa. Além disso, analisará brevemente a presença da mulher na Igreja na atualidade a partir de conceitos teológicos e, concluindo, serão apontadas as dicotomias e as propostas existentes realçar e valorizar a presença da mulher na Igreja.

¹ Doutora em Ciências da Religião pela UMESP. Docente da Faculdade de Teologia - PUC-Campinas

² Graduado em Filosofia e Teologia pela PUC-Campinas.

1. A mulher na bíblia. A igualdade proposta por Jesus nos Evangelhos.

Nas Sagradas Escrituras, segundo a teóloga Carol Meyers, as mulheres estavam sempre presentes onde existiam algum resquício de vida ameaçada ou fragilizada. O riso de Sara, no livro do Gênesis, por exemplo, revela sua participação junto a constituição do povo ao gerar um filho. Os cânticos de Míriam, Débora e Ana mostram a alegria da mulher fazendo sua parte na história da salvação. Rute é o exemplo de solidariedade da mulher oprimida. As parteiras no Egito que, com coragem e inteligência, gestaram um novo projeto de sociedade, onde a vida deveria ser protegida e preservada. Jael e Judite, exemplos de firmeza na luta de resistência. Ester que com determinação expõe a própria vida pela salvação de seu povo. A mãe dos Macabeus, que deu testemunho de fé e foi fiel ao projeto de Javé. E outras grandes profetizas como Débora e Hulda (Cf. A BÍBLIA DA MULHER, 2005, p.1190 e MEYERS, 1990, p.10). Pode-se perceber que a tradição de fé junto ao Povo de Israel tem marcas significativas da atuação feminina.

Não diferente do Antigo Testamento, o Novo também mostra o destaque da presença da mulher junto ao Povo de Deus. Jesus interfere na ordem da sociedade patriarcal de seu tempo, chamando as mulheres para também serem suas discípulas (Cf. Mc 15,14; Lc 8, 1-13; Lc 8,43-49). Segundo a teóloga Ana Maria Tepedino isso ocorre, pois, para Jesus, não havia distinção no revelar seus segredos, Ele os dizia tanto para os homens quanto para as mulheres, enfim a todos que aceitavam a sua proposta (Cf. TEPEDINO, 1990, p. 23). Essa igualdade era algo muito avançado para a época, para aquela cultura, pois o judaísmo segundo as suas tradições, via a mulher de maneira bem diferente a do homem.

Nos evangelhos percebe-se a atitude coerente que Jesus tem para com todos, e de maneira especial para com a mulher. São vários os exemplos importantes que indicam o seu respeito e a sua consideração para com mulheres. Foram elas as primeiras pessoas não judias a se tornarem membros do Movimento de Jesus e foram as responsáveis pela extensão deste movimento aos não-israelitas. Isso acontece, pois o Reinado por Ele anunciado era aquele onde todos e todas são convidados: as mulheres e os homens; as prostitutas; os samaritanos; os fariseus; enfim, ninguém é excluído (Cf. FIORENZA, 1992, p. 96).

2. A desigualdade na igreja. Apontamentos sobre a presença da mulher

A busca de reconhecimento por parte das mulheres no intuito de serem tratadas com igualdade, vêm de muito tempo. É evidente que a condição social da mulher atualmente teve muitas mudanças, de maneira especial, a partir da Revolução Feminista ocorrida na década

de 1960. Antes dessa revolução, era impensável a mulher ter os mesmos direitos que os homens. Mesmo que esses direitos representem conquistas feministas, é necessário considerar que eles também são frutos de outros fatores históricos.

Mesmo com alguns avanços, a sociedade continua apresentando traços trabalhistas de machismo. Têm-se diversos discursos androcentristas, que pairam nas estruturas, mesmo que de forma sutil. Na área econômica, a inferioridade da mulher está presente no tipo de atividade profissional que ela exerce. Em grande parte, as mulheres estão presentes apenas nos serviços dados como “femininos”: empregadas domésticas; secretárias; enfermeiras; professoras; enfim, lugares onde ela transfere o convencional serviço que já realizava em casa: cuidar; atender; servir e ensinar.

Assim, demarcações de funções estão ligadas a desvalorizações de tarefas e a diferenciações de níveis salariais entre homens e mulheres. Ressalta-se que muitas dificuldades são apontadas por empresas contrárias a ascensão profissional da mulher, já que na maioria dos casos, ela continua sendo a responsável pelas tarefas domésticas.

Sousa Santos diz que: “as relações familiares estão dominadas por uma forma de poder, o patriarcado, que está na origem da discriminação sexual de que são vítimas as mulheres” (SANTOS, 2003, p. 301). Mesmo tais discriminações não estando presentes apenas no espaço doméstico, afinal as mulheres são discriminadas também no trabalho e

em outros espaços onde elas se relacionam, o machismo tem a sua raiz dentro do patriarcado familiar, ainda que essa raiz se articule com outros fatores.

Mesmo com o aumento da inserção das mulheres junto ao mercado de trabalho, é importante lembrar que as mulheres continuam sendo discriminadas em muitos aspectos. Em relação a globalização da economia, deve-se salientar outra forma de exploração da mulher: o turismo sexual e a prostituição, que além de atingir as mulheres, atingem sua prole, por meio da exploração sexual infantil.

Nos últimos tempos, as mulheres, por meio da militância e de movimentos organizados, vêm conquistando muitos avanços, gerando transformações no mundo, mudando o imaginário social e o comportamento nas instituições. Através da busca de condições mais igualitárias, justas e dignas de se viver, elas vão atingindo lugares que no passado eram exclusivamente masculinos, conquistando seu espaço no mundo do trabalho e da política.

Essa atuação da mulher na vida pública dá grande contribuição à sociedade, influenciando a construção e implantação de políticas em diversos âmbitos, indicando condições um pouco mais justas no campo do trabalho, da saúde, da educação e no combate a violência e a discriminação. Mas nas instituições religiosas as contradições ainda prevalecem e, com isso, ainda fica inexistente uma equidade na ministerialidade eclesial.

3. A maioria informal x a minoria formal. A dialética do poder e do não poder na ministerialidade e na pastoral.

As paróquias e as organizações das comunidades eclesiais necessitam ser reestruturadas e com ela os ministérios. E talvez uma Teologia dos Sacramentos renovada dê embasamento a uma eclesiologia que marque mais de perto um novo *locus teologicus*, em tais estruturas pastorais se encontrem. As paróquias, muitas vezes centralizadas nas mãos do clero, se tornam “objetos salvíficos” e responsáveis pela vida de toda uma Igreja, inclusive as tomadas de decisões que deveriam ser de toda a comunidade. A comunidade não funciona sem decisão do padre, que cada vez mais aparece nas paróquias com uma imaturidade “gerencial”, própria da juventude atual e, infelizmente, às vezes até torna-se vilão na história de comunidades. Não são raros os casos de padres recém-ordenados, excelentes enquanto alunos nos cursos de teologia, que destroem paróquias estruturadas, quando não comunidades.

Para a teóloga SCHUSSLER-FIORENZA (1995,p. 267) só se conseguirá viver uma eclesiologia crítico-libertadora quando se formar uma nova consciência dos trabalhos da Igreja, e essa nova postura deve perpassar pelas reflexões da desigualdade social, entre elas, a da pobreza e do machismo, Ela diz: “a ‘ekklesia de mulheres’ busca trazer-nos consciência que as mulheres são a Igreja e sempre foram a Igreja. Reclama a autoridade humana e eclesial e o poder das mulheres, cuja maioria é pobre e passa pela tríplice opressão do racismo, da pobreza e do machismo.”

Para essa autora, a grande parte da assembléia católica formada de mulheres que vivem a autonomia eclesial, à medida que se distingue diante da formalidade autorizada pela minoria de homens, por meio dos trabalhos exercidos por elas e outros homens, não solicitam o exercício pleno de sua autoridade formal e decisória porque não entendem a rejeição de não poder estar em alguns lugares.

SCHUSSLER-FIORENZA (1995, p. 267-268) diz que para isso acontecer há a necessidade de clarificação de conceitos teológicos que devem ser re-teorizados, com reflexões da teologia de gênero, feminista, do feminino, das mulheres ou das eclesiologias crítico-libertadoras. Para ela essas conceituações ou fundamentações, que na maioria das vezes são elaboradas por homens, devem ser criadas em meio das atividades de mulheres.

Enfim, sabendo que em alguns locais já surgem mudanças nesses paradigmas e que as mulheres já começam a galgar espaços na Igreja, mesmo divergindo da minoria formal composta por autoridades masculinas nas diversas expressões religiosas e assembléias eclesiais, hoje, se torna imperativo avaliar condições e formular fundamentações nas quais possa surgir uma nova eclesialidade de mulheres, onde elas se descubram potentes diante das relações de poder nelas implícitas. Assim, na questão de *gênero*, persiste a dialética do poder e do não poder de fato. É o caso das mulheres que recorrem a ‘sacrifícios’ na tentativa de se ins-

titucionalizar os seus direitos em vista do exercício pleno de sua liberdade. GEBARA (1994, p.13-14) afirma:

pode-se perceber conquistas concretas de direitos, sobretudo na fundação de instituições capazes de criar condições para a solução de problemas concretos. Lembro-me do número imenso de *ONGs* feministas no Brasil e de sua atuação ante problemas concretos.

A reflexão feminista proposta por GEBARA mostra que é possível o diálogo livre e plural no mundo de hoje quando buscamos institucionalizar a rica “mistura” do bem e mal, menor e maior, maioria e minoria. Nessa dualidade ultrapassamos as dicotomias presentes em tradições culturais e religiosas, sobretudo, a religiosa. Essa perspectiva dinâmica abre-se numa dimensão de que virá novamente o bem, insistindo no humano que é sempre divino em sua vocação. Pela sua reflexão da fenomenologia do mal pode-se detectar a dialética de gênero na Igreja e lutar quando constatado o silêncio da maioria das mulheres presentes na pastoral das igrejas.

Conclusão

O Concílio Ecumênico Vaticano II, ainda deixando um pouco a desejar acerca da presença efetiva da mulher na vida eclesial, retomou a origem de todo o caráter ministerial, sacramental e missionário da Igreja, enquanto “Povo de Deus”.

Contudo, ficou claro que, historicamente, a Igreja vem tentando realçar a presença da mulher, mas a sua organização ainda é claramente seletiva e polarizada e os homens são “como os sujeitos da atividade e da autoridade eclesial e que se apoia igualmente em princípios hermenêuticos seletivos, de caráter patriarcal” (AQUINO, 1997, p.92).

Por isso, é necessário que a Igreja claramente busque a identificação dos erros, e tente corrigir a rejeição das concepções eclesiológicas que excluem pessoas. Há a necessidade de se fazer a proposição de novos rumos onde todos os gêneros humanos sejam igualmente tratados.

GEBARA coloca marcos históricos do “fazer teologia” da mulher, sobretudo na América Latina, como “a irrupção da história na vida das mulheres” (GEBARA, 1994, p.17), onde se vê o surgimento da consciência histórica e da luta de libertação das mulheres enquanto protagonistas em diversos campos de atuação onde elas já estão presentes; “a descoberta da causalidade das coisas” (GEBARA, 1994, p.18), compreendendo os determinantes na vida da mulher enquanto pessoa, no que tange sua individualidade, e como coletivo; “o trabalho feminino” (GEBARA, 1994, p.19) destaca a entrada das mulheres no campo do mercado de trabalho e da sobrevivência, onde Deus é o mediador não apenas na área doméstica, mas nos desafios socioeconômicos e políticos. Aqui a mulher torna-se militante e muda sua compreensão da religião.

Por fim, pode-se perceber de maneira clara que a contestação das mulheres

da sua exclusão na história eclesiológica é algo que demonstra o papel delas na sociedade, onde como maioria ainda é vitimada e silenciada de decisões. Elas necessitam ser escutadas sobre as questões da sua existência e, dentro dos diversos desafios presentes em suas vidas, precisam ser valorizadas a partir de uma teologia que as auxilie na reestruturação de uma nova forma de ser sujeito e ser Igreja. E isso o Papa Francisco tem apontado insistentemente.

Referencias

A BÍBLIA DA MULHER, 2005, p.1190.

AQUINO, Maria Pilar. **A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina**. São Paulo: Paulus, 1997

BÍBLIA DE JERUSALÉM – Nova edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CELAM. **Documento de Aparecida** – texto conclusivo da V Conferência. São Paulo: Edições CNBB, Paulus, Paulinas, 2007.

CONCÍLIO VATICANO II. **Compêndio do Vaticano II**: Constituições, Decretos, Declarações. Petrópolis:RJ. Vozes,2002

FIORINZA, Elisabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher**: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. **Discipulado de iguais**: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1995.

GEBARA, Ivone. **Conhece-te a ti mesma**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991.

_____. **Teologia em ritmo de mulher**. São Paulo: Paulinas, 1994.

MEYERS, CAROL. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Carol_Meyers. Acesso: 05 de julho de 2018)

TEPEDINO, Ana Maria. **As discípulas de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Entre Próspero e Caliban**: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. São Paulo: Novos Estudos Cebrap, 2003.

A questão da migração e a violência de gênero

Maria de Lourdes da Fonseca Freire Norberto¹

RESUMO

A questão dos migrantes que buscam refúgio é um tema extremamente atual e de relevância mundial, que urge por solução, diante do sofrimento imposto a milhões de pessoas que não têm para onde ir e nenhuma perspectiva de vida digna. Nos últimos anos, houve uma intensificação do processo migratório, desencadeado majoritariamente por guerras, perseguições políticas, étnicas, culturais, discriminação, busca de melhores condições de vida e também desastres ambientais. Entre estes migrantes, mais da metade são mulheres e crianças que, por causa da sua situação de maior vulnerabilidade, carregam um fardo desproporcional de sofrimento. Muitas vezes viajando sozinhas e sem nenhuma proteção, sofrem perseguição e são atingidas por todo tipo de violência, inclusive sexual. A situação destes milhões de pessoas põe em cheque valores éticos basilares da sociedade ocidental e precisa ser combatida de forma contundente, pois os esforços até hoje não têm refletido os resultados esperados. Por mais que o mundo favoreça caminhos de fechamento e egoísmo, como cristãos somos instados a investir esforços na busca de uma solução, uma vez que a indiferença do mundo, além de atingir pessoas indefesas, gera também danos irreversíveis à sociedade e à humanidade como um todo. O objetivo deste trabalho é apresentar a situação dos migrantes e refugiados hoje, com ênfase na situação de vulnerabilidade das mulheres e, com base na Sagrada Escritura, seguindo o que diz o papa Francisco, mostrar que a defesa destes homens e mulheres é parte do compromisso cristão.

Palavras-chave: Refugiados e refugiadas; migrantes; violência de gênero; Igreja; Francisco.

Introdução

As recentes ondas migratórias que estão mudando o perfil da sociedade ocidental são formadas por seres humanos que foram obrigados a deixar seu lugar de origem em busca de uma vida melhor, quando lá não era mais possível viver dignamente. São pessoas que arriscam tudo, até a vida, na busca de um lugar que os acolha e ofereça uma existência livre de violência (POST, 2016). A intensificação deste processo foi desencadeada, nas últimas décadas, majoritariamente por guerras, perseguições políticas, étnicas, culturais, discriminação, busca de melhores condições de vida e também desastres ambientais.

De acordo com a Anistia Internacional, estamos testemunhando a pior crise de refugiados da nossa era, com milhões de homens, mulheres e crianças lutando para sobreviver a

¹ Doutoranda em Teologia Sistemática, PUC-Rio (ingresso em 2018), Mestra em Teologia Sistemática na mesma instituição, e-mail: lourdesffn@gmail.com.

guerras brutais, redes de tráfico de pessoas e governos que perseguem interesses políticos egoístas. Segundo a entidade, a crise dos refugiados já se tornou um dos maiores desafios do século XXI e aponta para a necessidade de uma reforma radical de políticas e práticas no sentido de criar uma estratégia mundial coerente para o seu enfrentamento (LADEM, 2015). Até agora, a comunidade internacional tem fracassado, de forma vergonhosa, e condenado, por esta ineficiência, milhões de pessoas a um sofrimento insuportável, além de levar milhares à morte. Pelo site da Organização Internacional para as Migrações), somente no Mediterrâneo, de 1º de janeiro de 2016 a 3 de dezembro de 2017, chegaram à Europa, pelo mar, 515.655 pessoas, sendo que outras 7.843 morreram ou desapareceram na tentativa de fazê-lo (IOM-OIM, 2018).

Segundo o relatório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, no final de 2016, havia no mundo cerca de 65,6 milhões de pessoas forçadas a deixar seus locais de origem por diferentes tipos de conflitos. Esse número evidencia a enorme quantidade de seres humanos necessitando de proteção e o imenso custo humano decorrente das guerras e perseguições em nível global (ACNUR, 2013).

1. A violência de gênero, o lado mais cruel da crise dos refugiados

A vulnerabilidade e os índices de violência contra refugiados aumentam quando se trata das mulheres, e elas representam 49% do total de pessoas nesta situação. Deste montante, aquelas que estão desacompanhadas, grávidas ou que são idosas, são ainda mais vulneráveis (EXAME, 2017). Historicamente, uma das manifestações mais evidentes da desigualdade de gênero é a violência contra as mulheres. Em um ambiente de migração e refúgio, onde uma grande quantidade de pessoas se deslocam fugindo da violência, este tipo de violência acaba sendo potencializada (SCHWINN; COSTA, 2016).

Muitas dessas mulheres estão fugindo de conflitos em sua terra natal, onde provavelmente já sofriam violências sexuais e de gênero, além de violações de outros direitos inerentes a qualquer ser humano, tais como assassinato e desaparecimento de familiares e acesso restrito a alimentos, água e eletricidade (EXAME, 2017). O conflito armado tem sido uma das causas mais frequentes para a migração e, para as mulheres, esta situação representa um risco muito maior, dado que, em muitos, casos o estupro tem sido usado como arma de guerra (SCHWINN; COSTA, 2016).

Nesse contexto, as mulheres e meninas, na longa jornada em busca de segurança, sofrem com a indiferença oficial, a perseguição e, não raro, com abusos sexuais e a consequente estigmatização pela condição de mulher refugiada.

Os atos de violência que obrigam mulheres a fugirem de seus países de origem continuam a ocorrer no trajeto para o local de refúgio e não cessam nos campos de refugiados (POST, 2016). Algumas dessas mulheres foram repetidamente deslocadas, sendo continuamente exploradas ou abusadas na busca de segurança (cf. EXAME, 2017). Existem, inclusive, relatos de violência e abusos sexuais no país que concede o status de refugiada a algumas delas (POST, 2016). A discriminação contra a mulher é, portanto, causa e consequência do deslocamento forçado, situação muitas vezes agravada por outras questões tais como origem étnica, deficiências físicas, orientação sexual, religião, identidade de gênero e origem social (ONU-MULHERES, 2017).

Essa dupla violência sofrida pelas mulheres, causada tanto pelo machismo presente nas sociedades, como pela violência no contexto do trajeto e também no país de refúgio, nada mais é do que um reflexo da violência presente na sociedade em geral. A situação é tão grave que a perseguição à mulher passou a ser reconhecida como motivo para a concessão de refúgio (POST, 2016).

De acordo com a ONU, uma em cada cinco mulheres refugiadas já sofreram alguma forma de violência. Estes números, no entanto, não correspondem à realidade porque são subnotificados. As tentativas de identificar os autores da violência, principalmente quando se trata de violência sexual, e ajudar as sobreviventes a superá-la, são dificultadas pela relutância das vítimas em denunciar – em função do medo de discriminação, estigma e retaliações, desespero e falta de confiança. Na realidade, o número real de incidentes deve ser bem maior do que o oficial (ONU-BR, 2018).

As mulheres refugiadas são, muitas vezes, as principais cuidadoras das crianças e dos membros idosos da família, o que reforça ainda mais a necessidade de proteção e apoio. Com oportunidades econômicas limitadas, as opções para construir meios de subsistência geralmente são reduzidas ao trabalho informal de baixa remuneração, aumentando o risco de serem colocadas em situações precárias de trabalho (cf. EXAME, 2017).

A violência de gênero contra refugiados atinge também as minorias homossexuais. Os refugiados gays não fogem só da guerra, fogem também das perseguições por sua condição de homossexual que não terminam quando chegam ao refúgio. Como os demais migrantes que deixam seus países por motivos muito íntimos, na maioria das vezes escondem o verdadeiro motivo para o exílio forçado, o que complica o acesso à concessão de asilo (UOL-Notícias, 2016).

Os refugiados LGBTI, de acordo com a ACNUR, enfrentam um risco maior de assédio, prisão, sequestro, tortura, estupro e até assassinato. Muitas vezes, são alvo de gangues criminosas ou extremistas e ainda têm as preocupações diárias de encontrar trabalho e abrigo, coisas que já são difíceis para os demais refugiados (ONU-BR, 2016).

2. A Igreja, o papa Francisco e a questão dos refugiados

A Igreja Católica, ainda que de forma pontual e sem grande repercussão, já trabalha com as questões relativas aos migrantes e refugiados desde 1912, quando Pio X instituiu o Ofício Especial para a Imigração. Quarenta anos depois, em 1952, Pio XII publicou a constituição apostólica *Exsul Familia*, primeiro documento eclesial dedicado exclusivamente ao tema. Em 1970, Paulo VI deu mais autonomia ao órgão, e transformou-o em Pontifícia Comissão para o Cuidado Espiritual dos Migrantes e Itinerantes. Em 1988, durante o pontificado de João Paulo II, este órgão foi renomeado como Pontifício Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes e, em 2017, já no pontificado de Francisco, o organismo passou a se chamar Seção Migrantes e Refugiados, fazendo parte do novo Dicastério para o Serviço do Desenvolvimento Humano Integral. O papa, inclusive, em um movimento inédito, nomeou a si mesmo como responsável direto por essa seção (KOLLER, 2017).

Embora os três últimos papas tenham tratado do tema, foi realmente Francisco que trouxe a crise dos migrantes e refugiados para centro da discussão, não só dentro dos muros da Igreja, mas da sociedade em geral. Desde os primeiros meses de seu pontificado, ele tem continuamente chamando a atenção para o tema, dando testemunho do seu compromisso com estes irmãos em situação de vulnerabilidade extrema e cobrando uma atitude dos demais, no sentido de também se envolverem com a causa. A escolha da ilha de Lampedusa, destino de muitas rotas de imigração clandestina, como sua primeira viagem apostólica, para ver de perto o sofrimento destes seres humanos mostrou seu comprometimento com a causa. Esta viagem, inclusive, tornou-se o marco norteador para seu pontificado: a tragédia dos migrantes e a indiferença do mundo.

Para Francisco, a resposta a ser dada diante da complexa realidade migratória atual deve ser resumida em quatro verbos: acolher, proteger, promover e integrar. De acordo com Maria Clara Bingemer, com estes quatro verbos, Francisco propõe “um itinerário feito de etapas possíveis e paradigmáticas que ajudem a ir marcando caminho” (BINGEMER, 2017) para o enfrentamento desta crise humanitária. Na visão do papa, este é um dever de cada um em particular, da Igreja e de toda a sociedade em relação àqueles em condição de migrantes ou refugiados: um dever de justiça, civilização e solidariedade.

Conclusão

O comprometimento com a causa dos imigrantes tem raízes espirituais muito profundas e sólidas, que remontam à Sagrada Escritura. Em Genesis, quando Deus questiona

Caim e pergunta “Onde está teu irmão?”, esta pergunta é, de fato, dirigida a toda a humanidade e deveria nos comprometer frente a todos os que sofrem e estão perdidos. O Deus da Bíblia sempre se mostra particularmente preocupado com os que estão à margem, lá indicados como o pobre, o estrangeiro, o órfão e a viúva (Sl 146,9; Dt 10,18, Zc 7,9-10) e que hoje podem ser identificados como os rejeitados por uma política econômica mundial que atende somente as necessidades de uma ínfima parte da sociedade. Por mais que o mundo indique caminhos de fechamento e egoísmo, a pergunta que Deus fez a Caim continua a ecoar em nossas consciências. Não é mais possível fechar os olhos a tanto sofrimento que nos cerca. A defesa de Deus em prol do estrangeiro nos remete mais diretamente à questão dos refugiados, estrangeiros em busca de uma nova pátria. A preocupação de Deus para com a viúva, que junto com os órfãos é o protótipo da vulnerabilidade nas sociedades antigas descritas na Bíblia, nos faz voltar o olhar para a mulher refugiada e a situação de desamparo em que se encontra.

O drama destes milhões de seres humanos clama por solução e nos questiona em nossa própria condição antropológica de sermos todos migrantes e estrangeiros, buscando com ânsia a terra prometida por Deus. Esta experiência de transitoriedade, de sermos peregrinos nesta vida deveria nos fazer voltar a atenção para a causa destas pessoas e perceber, na acolhida dos refugiados e na superação da estranheza, do medo e da distância que nos separa deles, o cumprimento do segundo mandamento. Na percepção da caminhada em comum em direção à terra prometida é que genuinamente teremos condições de enxergá-los como irmãos e responder, de forma positiva, à pergunta feita a Caim, colaborando desde já para a construção do Reino, através da luta por um mundo mais justo e uma sociedade realmente humana.

Referências

ACNUR – Agência da ONU para Refugiados. **Estatísticas do ACNUR mostram aumento alarmante de violência sexual na RDC.** 30 jul 2013. Disponível em: <http://www.acnur.org/portugues/recursos/estatisticas/> Acesso em: 17 dez 2017.

BINGEMER, Maria Clara L. Publicado em: 17 mar 2017. Disponível em: http://www.celam.org/observatorio/docs/ANALISIS_COYUNTURA_Ma_Clara170317. Acesso em: 24 jun 2018.

EXAME. **Uma em cada cinco refugiadas sofreu violência de gênero.** Revista eletrônica, edição 25 jun 2017. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/mundo/uma-em-cada-cinco-refugiadas-sofreu-violencia-de-genero/> . Acesso em: 20 jul 2018.

IOM-OIM – **International Organization for Migration.** Disponível em: <https://www.iom.int/>. Acesso em: 7 dez 2017.

KOLLER, Felipe. **A longa história da preocupação da Igreja Católica pelos refugiados.** Publicado em: 22 ago 2017. Disponível em: <https://www.semprefamilia.com.br/>

acreditamosnoamor/a-longa-historia-da-preocupacao-da-igreja-catolica-pelos-refugiados/. Acesso em: 24 jun 2018.

LADDEM – Laboratório de Demografia e Estudos Populacionais. **Mundo vive maior crise de refugiados desde a Segunda Guerra, diz Anistia**. Universidade Federal de Juiz de Fora, 17 jun 2015. Disponível em: <http://www.ufjf.br/ladem/2015/06/17/mundo-vive-maior-cri-se-de-refugiados-desde-a-segunda-guerra-diz-anistia/>. Acesso em: 7 dez 2017.

ONU-BR. **A difícil vida de refugiados gays e trans no Oriente Médio**. Publicado em: 24 ago 2016. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/a-dificil-vida-de-refugiados-gays-e-trans-no-orientes-medio/> Acesso em: 12 jul 2018.

ONU-BR. **ONU: mulheres e crianças sofrem violência sexual em centros de refugiados na Grécia**. Publicado em: 9 fev 2018. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/onu-mulheres-e-criancas-sofrem-violencia-sexual-em-centros-de-refugiados-na-grecia/>. Acesso em: 20 jul 2018.

ONU-MULHERES. **Uma em cada cinco refugiadas sofreu violência de gênero**. 25 jun 2017. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/noticias/uma-em-cada-cinco-refugiadas-sao-vitimas-de-violencia-sexual-no-mundo/>. Acesso em: 24 jun 2018.

POST, Betina C. **Violência de gênero e concessão e refúgio no contexto internacional e brasileiro**. Disponível em: http://conteúdo.pucrs.br/wp-content/uploads/sites/11/2017/03/betina_post_2016_2.pdf. Acesso em: 10 jul 2018.

SCHWINN, Simone Andrea; COSTA, Marli M. M. da. Mulheres refugiadas e vulnerabilidade: a dimensão da violência de gênero em situações de refúgio e as estratégias do Acnur no combate a essa violência. **Signos**, Lajeado, v.37, n.2, p.216-34, 2016.

UOL-Notícias. **Refugiados gays fogem de perseguições**. Publicado em: 16 out 2016. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimasnoticias/lemon-de/2016/10/16/refugiados-gays-fogem-de-persegucoes-mas-temem-ser-cacados-na-europa.htm>. Acesso em: 24 jun 2018.

Referências de sites consultados:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3870&secao=362

<http://mundoeducaçao.bol.uol.com.br/geografia/migraçao-internacional.htm>

<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/566289-andando-nas-pegadas-dos-migrantes>

<https://theintercept.com/2017/11/27/haitianos-fogem-dos-eua-e-canada-se-prepara-para-uma-nova-onda-de-refugiados/>

<http://www.acnur.org/portugues/recursos/estatisticas/>

A Teologia a partir da mulher latino-americana: Na alquimia do sentir e experimentar, uma luta por valorização.

Perla Cabral Duarte Doneda¹

RESUMO

Diante da trajetória da mulher na história da América Latina, com seus avanços na conscientização do seu papel como sujeito na sociedade, a desvalorização é ainda um fenômeno recorrente. Os novos espaços de trabalho não garantiram, na história da mulher, os mesmos direitos dados e adquiridos pelos homens. Buscando compreender esse processo de desigualdade social e de gênero, a teologia feminista quer contribuir para a libertação da mulher nesta desvalorização que a acompanha desde antes do surgimento do cristianismo. Tentar responder de onde vem a sua não valorização, seja no espaço público, seja no privado quer ser tarefa das teólogas deste tempo. Desta maneira pensar o corpo como lugar de construção histórica, espiritual e cultural, tem sido proposta da filosofia feminista de Ivone Gebara, e é a partir do corpo que as reflexões teológicas para libertação estão sendo pensadas. Buscar a valorização da mulher neste processo de dominação e submissão experimentada pelo patriarcado, passa a ser sua tarefa primeira. Para desenvolver este trabalho trarei uma breve trajetória da mulher Latino-americana com o texto de Ana Maria Tepedino (TEPEDINO, 1996). Para pensar na construção de novas filosofias feministas e do papel da mulher utilizarei como fonte primária, o livro de Ivone Gebara, *Filosofia feminista: uma brevíssima introdução*, que nos convida a repensarmos que a própria mulher pode não ter conseguido valorizar-se no trabalho que sempre desempenhou.

Palavras chave: Mulher – Mulheres – Teologia Feminista – Patriarcado – Valorização do doméstico

Introdução

A desvalorização e a marginalização da mulher e do seu papel na história, nos faz pensar e perguntar, o porquê de isto ter tomado grandes proporções em nossos dias. Buscando respostas para lidar com essa diferença, se comparado ao sexo masculino, os estudos antropológicos revelam que a condição física e biológica da mulher teria, de certa forma, contribuído para que os papéis fossem pré-estabelecidos de maneira natural. A sua pouca força física e a reprodução humana teriam conduzido a mulher a padrões e atividades específicas na vida em sociedade. Esse papel voltado à família implicou uma série de cuidados com os filhos e uma forte dedicação ao lar.

Há milhares de anos, no período em que a atividade ainda era a da coleta, conhecida como o tempo das tribos matriarcais, o modo de viver em comunidade era mais igualitário

¹ Mestranda no curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela UMESP; bolsista CAPES taxa. Graduação em Teologia pela Universidade Claretiano.

entre os sexos. Eram as mulheres que organizavam, resolviam e decidiam muitas questões da tribo, nos mais diversos assuntos².

Com o passar do tempo, seja pelos aspectos, climáticos, geológicos, sociais, políticos, econômicos e culturais esse modelo de sociedade sofreu mudanças ao longo dos séculos. Desenvolveu-se outra maneira de viver; de matrilinear passa-se a patrilinear³, chegando até nossos dias, a então sociedade, patriarcal. O que marca esse modelo patriarcal em nossa história é que toda a sociedade e a construção de sua estrutura é escrita pelos homens, marcadamente hierárquica, estratificada por gênero, raça, classe e etnia; sobre este jugo masculino surgem as leis que deverão reger as relações em sociedade, dominando e submetendo os que estão fora desta esfera de poder e do cumprimento das ordens estabelecidas pelos homens. Às mulheres são marcadamente prejudicadas nesse novo modelo; bem como questões voltadas a raça e ao tipo de classe social a que pertença.

Na América Latina essa cultura patriarcal eurocêntrica chega com o projeto de colonização exploratória e escravocrata, o que muda completamente a cultura dos povos daqui e defini o futuro destas terras. Com isso a construção e o desenvolvimento de nossa sociedade e do ser humano, passa a se estruturar por processos de dominação, subordinação e marginalização. A teologia latino-americana traz em sua formulação a libertação do povo pobre e oprimido, com sua cultura inquietante e subversiva na forma de viver, e faz enxergar os processos de dominação, com a finalidade de subverte-los.

Não se desvincula disso a história da teologia feminista, que levanta a voz para um novo discurso teológico a partir das suas vivências e experiências femininas. Segundo Gebara, teóloga feminista e brasileira, o movimento feminista tem início por volta dos anos de 1960, como um movimento social que reivindicava os direitos das mulheres em diferentes níveis da sociedade, tendo num primeiro momento o não envolvimento da teologia e da Igreja Católica, pois, esta compreendia que esse assunto deveria ser tratado exclusivamente pelas mulheres (GEBARA, 2000). No entanto, já no ano de 1963 encontra-se no Concílio Vaticano II o apontamento para o emergente papel da mulher. Na América Latina, em Puebla, 1979, a Igreja apresenta que a exemplo de Maria e das mulheres da Bíblia, deve a Igreja, contribuir para a libertação da mulher (TEPEDINO, 1996).

1. O caminho percorrido na América Latina

Sob um processo de construir o caminho, ouvindo, anotando, interpretando e for-

² Segundo Leonardo Boff, em *Feminino e Masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*; “Num estágio posterior, já no avançado processo civilizatório, as mulheres comparecem como as principais produtoras de cultura. Há pelo menos trinta mil anos, dependendo das regiões, florescia em todos os continentes o matriarcado. Segundo a pesquisadora do matriarcado Heide Göttner-Abendroth, as grandes culturas das cidades – a partir de 10000 a.C. – eram matriarcais, ligadas ao cultivo de plantas e a domesticação de animais. É o tempo das grandes deusas que inspiraram organizações sociais marcadas pela cooperação, pela reverência em face da vida e dos seus mistérios. As mulheres detinham a hegemonia política: mediavam e solucionavam os conflitos e organizavam as sociedades. Eram responsáveis pelo bem comum do clã na vida e na morte”. (Cf. pp. 50-51)

³ QUALLD-CORBETT, N. *A prostituta sagrada: a face eterna do feminino*; p. 53. “Dessa maneira, a descendência patrilinear substituiu a matrilinear, e o homem começou a elaborar as leis de acordo com as suas novas crenças”.

mando um rosto da mulher latino-americana, a história da teologia a partir da mulher, segundo Tepedino foi possível mesmo que o papa João XXIII, em 1963, na encíclica *Pacem in Terris*, tenha pouco considerado a emergência da mulher no cenário público como um dos 'sinais dos tempos', isso não repercutiu no Concílio Vaticano II e nem na conferência de Medellín, em 1968. Somente na conferência de Puebla, 1979, é que se “dedica 11 parágrafos à problemática da mulher, fundamentando a questão na Teologia da Criação e defendendo sua participação na Igreja como discípula de Jesus Cristo a exemplo de tantas mulheres da Bíblia, especialmente de Maria” (TEPEDINO, p. 197). Portanto, é então com o documento de Puebla que se tem o chamado à Igreja para contribuir com a libertação da mulher

A Editora CRB, em 1973, realiza em Petrópolis, no Rio de Janeiro, um encontro para refletir sobre a “Mulher na Igreja”; trata-se do início de uma reflexão. Para continuar as reflexões de Puebla o CIDAL (Coordenação de iniciativas para o desenvolvimento da América Latina) organiza *Mulheres para o Diálogo*, que se propôs a “fazer escutar a voz das mulheres no seio da igreja” e “desenvolver uma teologia feminista na América Latina”. Tomam conhecimento sobre os processos de marginalizações, opressões em todos os níveis: sócio-político-econômico-cultural-sexual e simbólico/religioso (TEPEDINO, p. 198).

Por intermédio do CMI (Conselho Mundial das Igrejas) foi organizado em 1978, pela Comissão de Fé e Ordem, um projeto de estudo, “Comissão de mulheres e homens na Igreja”, que realiza em 1981 um encontro em São José da Costa Rica. Em 1983, no IX Simpósio internacional do CEHILA, no Texas, o tema abordado foi: “A história da mulher pobre na história da América Latina”, cuja finalidade era ver a realidade em que essa mulher, especialmente a pobre, estava inserida, suas formas de resistência e os meios de opressão que várias coletividades e instituições desenvolveram para explorá-la (TEPEDINO, pp. 198-199).

Em 1986 em Buenos Aires realizou-se o I Encontro Latino-americano de mulheres teólogas, convocado pela ASETT. Segundo Tepedino, começaram a indagar sobre a opressão de gênero, que não era considerada pela Teologia da Libertação. O resultado final desse trabalho foi que a luta pelo machismo seria para recriar uma teologia onde as mulheres e homens pudessem se expressar em igualdade e em igualdade serem valorizados (cf. Gl 3,28). (TEPEDINO, p. 201)

Tepedino diz que, a “Teologia feminista era a maneira específica de lutar pelo direito à vida de todos; a *vida* é a chave de interpretação da mulher. Ela, que tem possibilidade de gerar, conhece como a vida é frágil, por isso, nutre, protege, abre-se à solidariedade e compaixão” (TEPEDINO, p.204). Nesta perspectiva a mulher está a caminho e assim se faz e refaz.

2. O caminho é um construir a filosofia feminista numa valorização plural

A Teologia Feminista reconhece que a mulher é aquela que gera a vida, que a defende, protege e nutre, nada mais interessante do que pensarmos em seu lugar de geração de vida.

No caminho de vida que faremos, seguiremos com Gebara, para que possamos pensar na possibilidade de um “engano” feminista, em relação a atividade que foi de domínio feminino e possivelmente não valorizado por nós mesmos. Há importantes trabalhos, são plurais.

A filosofia feminina masculina construiu seus cânones sobre o mundo e os comportamentos sociais humanos sem a participação direta das mulheres. A maioria das vezes permanecemos confinadas a um mundo doméstico, participando somente de forma indireta na condução da história pública. Sem dúvida, a história doméstica na qual de certa forma dominamos, sempre foi a base de sustentação material da história pública masculina. Por isso, a nossa história feminina não poderia ser considerada – como foi – como algo a parte, quase como uma não história (GEBARA, 2017 p. 13).

Uma vez que essa posição, adotada pelas próprias mulheres, de um descaso e até mesmo, negação do seu papel nos milhares de anos da história humana, certamente contribuiu para a desvalorização da mesma. Essa não história remete a uma não pessoa! Essa não pessoa, nesse não lugar – o privado – a rebaixa e, muitas mulheres se encontram, não porque queiram, mas porque a história e as oportunidades a condicionaram assim. Muitas não conseguiram deixar o cargo de trabalhadora doméstica, seja em seu lar, ou no lar de outra família. A condição social, econômica e cultural, pode ter sido o motivo, como ainda hoje, certamente o é em muitos casos. Ocupar cargos de poder e hierárquicos, não são e não serão para todas. Não por determinação, mas por plausibilidade, uma vez que há que se ter as mais variadas profissões, para a sociedade girar. A teologia feminista precisa se ocupar em pensar no como serão valorizadas essas mulheres, que sem sombra de dúvidas, exercem um trabalho digno. Valorizar o trabalho doméstico não significa compactuar com a submissão, com a dominação e muito menos com a exploração da mulher. Na vida doméstica se construí e se construí o futuro.

Uma teologia feminista, latino-americana deve centrar-se na pobreza, naquele que é desvalorizado em sociedade. Essa pobreza inclui o resultado das políticas públicas e sociais que não dão conta de atender a todos e todas. A teologia deve ser orgânica, que vê a importância e o valor de todos e todas. Devemos valorizar toda história, como bem diz Gebara:

Na realidade, essa “não história” das mulheres foi desvalorizada por conta do seu caráter repetitivo de manutenção da vida, pela pouca criatividade que aparentemente mostrava, como se ela não fosse o solo de nutrição e cuidado a partir do qual todo resto das atividades da vida se torna possível. O aspecto da domesticidade da vida não foi reconhecido como parte da história, como ciência, como política, como economia e cultura. (GEBARA, 2017 p. 13).

A teologia feminista deve pensar sobre isso. Deve melhorar suas pesquisas em relação a esse aparente papel inerte, de não criação, partindo do princípio de que os grandes

homens criativos da sociedade foram educados por essas mulheres, que, sem seus corpos eles nem existiriam e que sem seus trabalhos eles não teriam se dedicado aos seus. A herança cultural patriarcal, colonizadora, e hoje capitalista agrava esse processo de visão libertaria, pois, é o homem que tudo defini, ainda domina sobre o sexo feminino e é o detentor da propriedade e do capital; isso, continua a lhe conferir força sobre a mulher. Para o capital vale mais o dinheiro.

O fato de que nós mulheres tenhamos sido desvalorizadas nas atividades domésticas que fazíamos ou fazemos, e de que participássemos apenas precariamente daquilo que era distintivo dos seres humanos masculinos, terminou nos levando a querer negar a importância daquilo que vivemos. Passamos a negar ou a considerar como menos importante aquilo que se atribuía a nós como segundo sexo, visto que queríamos caber no modelo da "humanidade plena" representada pelo masculino. Queríamos ter a liberdade e plenos direitos de cidadãs e inevitavelmente o nosso modelo referencial foi muitas vezes o masculino tomado como universal. Muitas vezes sem perceber, criticamos o inestimável trabalho doméstico que fazemos através de argumentos que embora tivessem a ver com a falta de justiça social não poderiam ser considerados de menor valor. (GEBARA, 2017 pp. 73-74)

Conforme Gebara, devemos cuidar em não produzir uma teologia que contemple apenas a metafísica. A metafísica ocidental é predominantemente obra masculina. Tudo é perfeito. Tudo tem que dar certo. Com utopias de um mundo sem contradições, enquanto esquecem da materialidade do corpo, da nossa psique. A metafísica foi capaz de matar vidas, gerou violência, para fazer o imperfeito virar perfeito. E essa realidade hoje é assumida pelo sistema capitalista, com a ilusão de que transformando tudo em padrões, em modelos, sere-mos todos felizes (GEBARA, 2017).

Digamos não aos padrões. A mulher é uma verdadeira alquimista, na medida que, aquilo aparentemente perdido, ela recupera; a vida que parece estar se esvaindo, ela cura e restabelece. O cuidado com a vida e o seu não a morte, é uma boa chave de leitura para as desigualdades, sejam elas na esfera econômica, política, cultural e religiosa. Como bem diz Gebara, no presente é necessário comer, vestir, morar, curar, consolar, amar, ensinar, orar. (GEBARA, 2017)

Há em processo, uma alquimia feminista; com isso precisamos equilibrar as tensões existentes nesta dualidade que valoriza uns, desvalorizando outros. O lugar do labor doméstico é processo histórico, pouco contabilizado. Constrói vida, constrói gente. Se hoje há lar que deixou de construir vida e gera mais morte do que vida, é resultado colhido das injustiças sociais, educacionais e políticas que resultam situação contrária à geração de mais vida.

A crença de que as mulheres são menos humanas do que os homens, alcançou às próprias mulheres fazendo com que elas desvalorizassem seu próprio ser e sua maneira de ser. Por isso, se pode dizer que a luta das mulheres por dignidade teve traços do modelo de humanidade masculina. (GEBARA, 2017 pp. 71-72).

Que possamos lutar pelos direitos, espaços e papéis das mulheres, mas que não sejamos nós a discursar de forma fechada, autoritária e impositiva, garantindo que apenas um tipo de modelo, um espaço, ou um determinado papel, a coloque em posição de valor nesta sociedade mercantilista, capitalista, descartável e líquida. Tudo e todos têm valor. Lutemos pelas oportunidades e pela não violência de gênero, pela não dominação da mulher e não permitamos que sejam subordinadas a ninguém.

Referências

GEBARA, I. *Filosofia feminista. Uma brevíssima introdução*. São Paulo. Edições Terceira Via, 2017.

_____, I. *O que é teologia feminista?* São Paulo. Brasiliense, 2007.

TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina: perspectiva histórica. In: BIDEGAIN, A. M. (org.) **Mulheres**: autonomia e controle religioso na América Latina. Petrópolis, RJ. Vozes, 1996; pp. 197-220.

Referências complementares

RUETHER, R. R. El sexismo y el discurso sobre Dios: Imágenes masculinas y femininas de lo divino. In: RESS, M. J.; SEIBERT-CUADRA, U.; SJORUP, L. **Del cielo a la Tierra**. Sello Azul. Editorial de Mujeres, Nov/1994; p. 127-148

GEBARA, I. **Rompendo o silêncio**. Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis, RJ. Vozes, 2000; pp. 11-41.

BOFF, L.; MURARO, R. M. **Feminino e Masculino**. Uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro. Record, 2010.

QUALLS-CORBETT, N. **A prostituta sagrada**: a face eterna do feminino. São Paulo. Paulus, 1990.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. A condição feminina e a violência simbólica. Tradução de: Maria Helena Kuhner. Best Bolso. Rio de Janeiro – RJ, 2014.

De deusa a bruxa: o movimento Wicca e as relações de gênero.

Jessica Freire Pereira de Aquino¹

RESUMO

O presente trabalho visa de forma sistematizada apresentar ao leitor como a figura da mulher transitou em diversos aspectos da sociedade, através de uma influência religiosa. Tomamos como referência a religião Wicca, que entendo permitir visualizar de forma clara essas interferências dos agentes sociais no processo muitas vezes de dominação sobre o sexo feminino. A figura antes vista como Deusa em uma sociedade matriarcal, na qual, sua figura era central e estabelecia um conjunto de princípios e valores sociais de igualdade, transfigura-se com o advento do Cristianismo e mais especificamente no período da Idade Média para um ser diabólico, numa sociedade patriarcal, cujos valores sociais, culturais, econômicos e simbólicos se alteram para a dominação do outro. Desta forma o sexo feminino que antes era associado à divindade passível de dar a vida, torna-se a bruxa, responsável pelo mal e manipuladora da morte. Assim, na tentativa de compreender como o âmbito religioso pode alterar a relação entre gênero e dominação, busca-se descrever a mudança do imaginário social da figura da mulher.

Palavras-chave: Wicca, mulher, gênero, religião

Introdução

As pesquisas realizadas e materializadas nesse artigo buscam de forma sistematizada apresentar ao leitor como a figura da mulher transitou em diversos aspectos da sociedade, através de uma influência religiosa, como afirma Souza “a religião exerce uma importante função de produção e reprodução de sistemas simbólicos que têm influência direta sobre as relações sociais acerca dos homens e das mulheres, portanto, não podem ser entendidas sem lançarmos olhar sobre ela e suas implicações na construção social desse sujeito” (RUSSEL & ALEXANDER, 2008, p. 23).

Nesse sentido tomamos como referência a religião Wicca, que entendo permitir de forma clara essas interferências dos agentes sociais no processo muitas vezes de dominação sobre o sexo feminino. A mulher antes vista como Deusa em uma sociedade matriarcal, na qual sua figura era central e estabelecia um conjunto de princípios e valores sociais de igualdade, transfigura-se com o advento do Cristianismo para um ser diabólico, numa sociedade patriarcal, cujos valores sociais, culturais, econômicos e simbólicos se alteram para a domi-

¹ Mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista FAPEMIG. Email: psiquejf@yahoo.com.br .

nação do outro. Surgida na Inglaterra entre 1940 e 1950, temos como marco inicial da Wicca a publicação em 1954², do livro “A Bruxaria hoje” de Gerald Gardner (1884-1964), a religião se divulga em todo mundo anglo-saxão, principalmente na Inglaterra e Estados Unidos, nas décadas de 1960 e 1970, acarretando em poucos anos milhares de adeptos. Já no Brasil a Wicca se instala a partir da onda dos Novos Movimentos Religiosos, ligados aos movimentos de Contracultura e Nova Era na década de 1980.

Resgatando suas raízes nos primórdios da humanidade, na sintonia com a natureza e tendo como base da religião o culto ao casal criador: Deusa e Deus, a busca deste trabalho sobre a Wicca, é possibilitar uma breve reflexão sobre as questões de gênero que permeiam as relações de poder desse fenômeno religioso na atualidade.

1. O ser diabólico: a bruxa na Idade Média

A construção de uma mitologia satânica demandou um esforço em se reconhecer o demônio tanto em suas formas quanto atuação e, nesse momento, o culto ao feminino torna-se algo ligado ao demoníaco. Desta maneira a figura da bruxa torna-se quase que exclusivamente a figura feminina, de uma mulher diabólica que se utilizava de forças maléficas

[...] elas têm contato com o diabo. O diabo cuja existência foi estabelecida e cuja teologia foi desenvolvida pelo Concílio de Latrão. A feiticeira é filha e irmã do diabo. Ela é o diabo, seu olhar mata: ela tem mau-olhado. Tem pretensão ao saber. Desafia todos os poderes: o do sacerdote, dos soberanos, dos homens, da razão (PERROT, 2007, p. 90).

No entanto, é no século XIII que a Igreja Católica através da criação da Inquisição ou Tribunal do Santo Ofício intensifica sua perseguição aos hereges e todos aqueles que possuíam crenças diferentes das estabelecidas pela doutrina oficial da Igreja

[...] foi a Inquisição, não as próprias bruxas, que inventou a bruxaria. Em outras palavras, todas as histórias de assembleias de bruxas, práticas satanistas, orgias e crimes eram consideradas como criações imaginárias de pessoas neuróticas ou declarações obtidas dos acusados nos tribunais, especialmente através de torturas. Realmente esse foi um expediente usado na caça às bruxas nos séculos 15,16 e 17. Contudo sabemos que a bruxaria não foi inventada pela inquisição. À Inquisição coube simplesmente associar a bruxaria com as heresias e, conseqüentemente, procurar exterminar as chamadas bruxas com o mesmo rigor com os que se perseguiram os hereges (ELIADE, 1979 p. 59).

Podemos ainda observar a atuação da Igreja sobre as bruxas no trecho seguinte:

² É importante destacar que somente no ano de 1951 são abolidas todas as leis contra bruxaria na Inglaterra

A necessidade de controlar com maior atenção as práticas mágicas leva os homens da Igreja a visualizar nestas a evidência direta da presença do inimigo [...] Do combate ao paganismo, e a todas as práticas a este vinculadas, os teólogos procuraram delimitar o campo de ação e os efeitos da magia, colocando-a em oposição à religião como pura manifestação do Mal e contando com a intervenção expressa de uma “divindade” maléfica: o Diabo. É nesta perspectiva que Santo Tomás de Aquino considerava a superstição - e dentro das superstições incluiu o que é denominado como práticas mágicas- como “um pecado por excesso, oposto ao defeito da irreligiosidade e contrário à virtude da religião” (NOGUEIRA, 2004, p.30/31).

Nogueira (2004) ainda faz uma análise sobre a história da bruxaria e cita Johan Weyer que “pedia piedade para as acusadas de bruxaria, baseando na natureza inferior do sexo feminino (p.176)”. Devemos considerar que desde a mais remota antiguidade as mulheres eram as curadoras populares, parteiras, enfim, elas eram as pessoas no meio social que possuíam o conhecimento sobre a vida e a morte, conhecimento este transmitido de geração para geração, o conhecimento sobre a natureza permitia o cultivo de ervas, o que muitas vezes era decisivo para devolver ou não a vida ao indivíduo, desta forma qualificar a mulher como um ser diabólico por ser detentora de tal conhecimento, se torna um meio de justificar as ações em nome da Igreja.

1.2 A Bruxaria Wicca

Diante de um contexto histórico propício já no século XX a Wicca, nome dado à Bruxaria Moderna, que para autores como por Lígia Lima (2005, p.11) “conceitua-se como uma referência contemporânea às antigas religiões matrifocais e matrilineares baseadas em cultos e ritos pagãos presentes no final do período Paleolítico e início do Neolítico” e já autores como Bezerra (2010, p.99) compartilham como mito de origem a ideia de que a Wicca foi formulada na Inglaterra na década de 1950 tendo como marco a publicação do livro “A Bruxaria Hoje” de Gerald Gardner. De qualquer forma, independente do mito de origem que se compreenda como original, é possível perceber que a bruxaria Wicca se propõe a ser uma releitura de práticas pagãs europeias anteriores ao cristianismo, especialmente aquelas de origem céltica (OSÓRIO, 2004, p. 158).

No contexto mundial vivemos um cenário pós-tradicional que aponta para o declínio da tradição, não há mais o “véu sagrado” que predetermina respostas, papéis e identidades de indivíduos e grupos no todo social. A religião, por consequência, torna-se assunto crescentemente subordinado ao espaço da subjetividade. Não ocorre apenas o recuo da religião para a esfera privada, mas também a transferência do sagrado de uma fonte externa para o si mesmo.

O movimento de Contestação Contracultural dos anos de 1960, afeta de forma profunda a religião, propondo um repúdio as ortodoxias totalistas e pautando-se numa nova

consciência em relação aos fins da vida “a contracultura, tanto em sua vertente política como na alternativa e espiritualista, pautava-se por uma aguda oposição ao *ethos* americano dominante do instrumentalismo utilitário” (D’ANDREAS, 2000, p.45).

É nesse solo fértil impregnado pela Nova Era e os movimentos de Contracultura que a Wicca consegue permear e se enraizar chegando até o Brasil na década de 1980, principalmente através do mercado editorial de livros esotéricos e de feiras místicas (BEZERRA, 2012). A religiosidade Nova Era foi definida como “religiosidade do Eu”, que se refere tanto à falta de mediação entre sujeito e divindade quanto ao fato de que o Eu é o locus da divindade. Os adeptos das práticas da Nova Era, buscam alcançar a elevação espiritual e bem-estar, independente das crenças ou grupos religiosos, e possuem um olhar crítico em relação às religiões institucionalizadas, como o catolicismo (Amaral, 2000).

1.3 Uma questão de gênero na Wicca

Durante o breve estudo aqui desenvolvido, foi possível perceber que a temática da bruxaria, no caso elaborado com ênfase na Wicca é permeada de forma densa pelas questões de gênero, no que se refere às relações de poder e principalmente pelas relações de dominação entre homens e mulheres ao longo da história. Desta maneira, percebemos como afirma Woodhead “a importância do poder no quadro do estudo da religião na sociedade, lembrando que a religião e o gênero estão ambos, no centro das distribuições desiguais do poder e que sua interação tem como efeito e como objetivo fortalecer as relações de força existentes ou transformá-las” (2013, p. 96).

Nesse sentido, entendo que a necessidade primordial se baseia na compreensão da definição de gênero, para consenso neste trabalho será adotado o conceito de Saffioti “o gênero é a construção social do masculino e do feminino” (2004 p. 45). Diante disso, compreender essa relação entre religião e poder, pertinente às condições de gênero, possibilita o entendimento ao se ter uma sociedade hierárquica e dominada por homens, que nesse sentido esperam sacralizar o poder masculino.

Todavia, a Wicca se mostra como umas possibilidades de compreensão dessas mudanças de relações, uma vez que, por ocupar uma posição de certa forma marginalizada e pertencente a um movimento contracultural que contesta a dominação masculina e tudo que a ela é atrelada, permite aos seus praticantes utilizá-la como dispositivo de contestação, perturbação ou mesmo uma nova divisão de poder condicionadas as relações de sexo:

Uma religião contracultural, no que se refere ao gênero, não é apenas marginal em relação à ordem sexuada dominante, opondo-se a ela ativamente, mas esforça-se em modificá-la inventando outras vias. Neste caso, o poder sagrado torna-se uma fonte de maior importância na tentativa de redistribuição mais igualitariamente o poder entre os sexos. Um dos melhores exemplos, e o mais estudado, desse tipo de religião contracultural é o que englobamos sob o nome de movimento feminista da Deusa. Os/as participantes buscam por diferentes meios honrar o feminino sagrado em suas próprias vidas e sociedade. Ainda que o feminino da Deusa pertença à categoria geral das espiritualidades da vida subjetiva, evocada anteriormente, e à espiritualidade mais específica ao neopaganismo, ele se distinguiu em vários aspectos das muitas espiritualidades holísticas pela proeminência dada às práticas rituais e à coesão das comunidades que a partir daí se formam. (WOODHEAD, 2013, p. 91).

Osório (2004) explicita essa relação de tal maneira “neste ambiente, a mulher tem a oportunidade de compor uma identidade de gênero pautada em atribuições tradicionais, ao mesmo tempo em que modifica o valor dado a elas, segundo discursos feministas subjacentes à prática wiccana”. Frente ao novo contexto social e as novas questões que permeiam as relações religiosas, é notório que a Wicca, Tradição, Antiga Religião ou Religião da Deusa, como pode ser chamada, se tornou uma opção para a valorização do feminino e mesmo a busca pela igualdade de direitos, nesse sentido a religião busca o papel de contribuir para o equilíbrio nas relações de poder entre homens e mulheres, uma vez que, na relação de poder a mulher já compôs tanto a face demoníaca como de sacralidade na história da religião.

Conclusão

O sexo feminino que antes era associado à divindade passível de dar a vida, torna-se a bruxa, responsável pelo mal e manipuladora da morte, já que possui conhecimentos sobre a natureza e manipulação de elementos dos quais a Igreja Católica considera mágicos. No entanto, com mecanismo em processo, constituído por sujeitos históricos as práticas da Wicca encontram solo fértil no contexto da contracultura, momento em que retomou e se problematizou questões da sexualidade, mas desta vez considerando questões sociais como a libertação da mulher e também os direitos civis dos homossexuais.

Nesse sentido uma sociedade de estruturas capitalista, cristã e patriarcal, já não corresponde aos anseios de uma sociedade diversa e plural, assim a Wicca se torna uma possibilidade de valorização não só da figura da mulher, mas de todos que buscam liberdade não só no universo sexual, mas principalmente religioso.

Por fim, entendo que a Wicca possibilita a clareza, o respeito e a consciência sobre os diferentes papéis dentro das relações de gênero, permitindo que muitas mulheres fortaleçam suas posições pessoais, e a própria experiência de valorização de si mesmas diante do conhecimento da tradição e práticas wiccanas, principalmente no momento em que o culto a

Deusa e o Deus, representam o sentido de igualdade na religião.

Referências

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis: Vozes, 2000.

BEZERRA, Karina Oliveira. **A Wicca no Brasil: adesão e permanência dos adeptos na região metropolitana do Recife**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). UNICAP, Recife, 2012.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer Estilo Criando Gêneros**. Rio de Janeiro: Eduerj Relume-Dumará, 1995.

BOSTULIM, Regina. **Wicca**. Dissertação (Mestrado em Teologia). Est, Curitiba, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kuhner. 11 ed. Rio de Janeiro: Berktrand Brasil, 2012. 160 p.

CUNNINGHAM, Scott. **A verdade sobre bruxaria**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O self perfeito e a Nova Era: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós- tradicionais**. São Paulo: Loyola, 2000

DUARTE, Janluis. **Reinventando Tradições: representações e identidades da bruxaria neopagã no Brasil**. Tese (Doutorado em História). UnB, Brasília, 2013.

ELIADE, Mircea. **Ocultismo, bruxaria e correntes culturais**. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

GARDNER, Gerald B. **O significado da bruxaria**. São Paulo: Madras, 2004.

LIMA, Lígia Amaral. **Wicca, a religião dos bruxos**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.

MURARO, Rose Marie. **Textos da Fogueira**. Brasília: Letraviva, 2000.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e história: As práticas mágicas no ocidente cristão**. Bauru, SP: Edusc, 2004.

OSÓRIO, Andréa B. **Mulheres e Deusas: um estudo antropológico sobre bruxaria wicca e identidade feminina**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/ PPGSA, 2001. 302p. Dissertação Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS.

_____. **O corpo da bruxa**. In Nu e Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. GOLDENBERG, Mirian (orgs). 2ed. Rio de Janeiro: Record, 2007. 414p.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PRIETO, Claudiney. **Wicca: ritos e mistérios da bruxaria moderna**. São Paulo: Germinal, 1998.

RUSSEL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. **História da bruxaria**. São Paulo: Aleph, 2008.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. 1º reimpressão. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.

SOUZA, Sandra Duarte de. **A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião**. In Caminhos, v.6, n. 1, p. 13-31, jan./jun.2008. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/924>> Acesso em 01nov.2017.

STARHAWK. **A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais para celebrar a Deusa**. 8 ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 2010.

TERZETTI FILHO, Celso Luiz. **A Velha Religião: o discurso histórico de legitimação na Wicca**. Revista História Agora, v.3, p.67-90, 2003.

WOOOGHEAD, Linda. **As diferenças de gênero na prática e no significado da religião**. Revista Estudos de Sociologia: Araraquara. v 18, n 34, p.77-100, jan-jun 2013.

Esperança da ressurreição apesar do mal social: Recuperar a salvação frente a uma cultura de morte.

*Eduardo Batista da Silva*¹

RESUMO

A origem do mal sempre foi uma pergunta que perpassou a construção filosófica e teológica. De onde vieram as grandes catástrofes, desigualdades e sofrimentos, se a criação do mundo teria sido por um Deus amoroso e misericordioso. Como é possível encontrar caminhos de esperança frente ao sofrimento instaurado no mundo? A experiência humana enfrenta constantemente esse dilema impulsionado pelas forças do bem e do mal. O mal não é ser, não é uma realidade autônoma, mas tampouco se reduz ao nada, posto que se caracteriza por sua oposição à obra de Deus buscando destruir o ser humano. Estar no mundo colocam os homens e mulheres frente dessa realidade dolorosa da experiência humana. Diante de uma cultura desigual, onde os valores humanos ditados pelos primórdios da filosofia foram substituídos pelo desejo de poder, uma grande massa social enfrenta a experiência do mal com mais frequência. Os que vivem à margem e tem sua dignidade aniquilada pela “cultura” da morte, são considerados por vezes, como seres incapazes de serem inseridos na experiência da ressurreição, uma vez que sua condição ditada pela sociedade sempre foi de caráter inferior, tornando-se assim alvo da maldade e crueldade. Queremos em nosso texto, mostrar que a experiência da ressurreição de Cristo abriu a oportunidade de libertação para os grupos menos favorecidos que sempre se encontraram à margem da sociedade. Mostraremos como essa experiência do mal criado pelo homem fere os princípios da criação e ainda, que mesmo diante do sofrimento é possível encontrar caminhos de ressurreição.

Palavras-Chave: Mal. Sofrimento. Salvação. Ressurreição.

Introdução

Desde os primórdios da filosofia encontramos questionamentos sobre a existência do mal no mundo, sua origem, seus desdobramentos, sua atuação no ser-humano. Uma questão encarada com vários argumentos e tentativas de respostas, principalmente por ser contraditório ao bem, provindo de Deus, que teria criado o homem a Sua imagem e semelhança.

Desde que Deus entregou ao ser-humano sua Palavra, esta ficou aberta história humana com tudo o que é produzido por ela, seja as experiências providas e em favor do bem, como a suas escravidões. Deus está a todo tempo agindo frente ao homem, quando de suas conquistas ou opressões, com seus progressos ou retrocessos.

A superação de um mundo alienado para a libertação completa do homem teria sido uma das grandes propostas da ressurreição querida por Deus e realizada em Jesus, pois, os

1Mestrando em Planejamento Pastoral pela Pontifícia Universidade do Católica do Paraná. Graduado em Filosofia e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Presbítero pela Arquidiocese de Maringá / PR. E-mail: batistaseduardo@gmail.com

homens não foram abandonados frente à crueldade do mundo: “Eu estarei convosco todos os dias até a plenitude dos tempos” (Mateus 28, 20). A novidade do novo homem reside na plenificação de todos os que vivem nesse mundo, pois, Deus não substituiu o velho por um novo, mas antes, fez do velho, novo (BOFF, 1973, p. 62).

Neste artigo, vamos mostrar como mediante ao mal existente no mundo ainda é possível encontrar sinais de esperança mediante à teologia da Ressurreição. Apresentaremos que a problemática do mal deve fazer parte das investigações teológicas e que o caminho da superação pode ser vivido pela esperança em Cristo.

1. A Problemática do Mal

O argumento de que Deus é culpado pelas falhas humanas e pelas práticas ilícitas, é rapidamente contestado quando se apresenta o livre-arbítrio do homem, afirmando que tudo é responsabilidade e escolha do próprio homem, deixando Deus livre de qualquer re-preensão e acusação a esse respeito. Santo Agostinho, teria sido um dos filósofos e teólogos dentre o período medieval que mais tratou sobre essa questão em seus escritos.

Ninguém se torna prudente pela prudência de determinada pessoa. Nem forte, nem temperante, nem justo pela temperança ou pela justiça de outro homem. Mas sim, conformando seu espírito àquelas regras imutáveis, aqueles luzeiros de virtudes que subsistem inalterados numa vida incorruptível, no seio da mesma Verdade e Sabedoria, comum a todos. Regras às quais ele mesmo se conformou e uniu seu espírito, isto é, aquelas virtudes às quais se propôs imitar (AGOSTINHO, 2015, p.140-141).

Desta forma, o homem é dotado de livre-arbítrio, “porém, uma vez que o livre-arbítrio é o único responsável por conduzir o homem a pecar, qual razão para Deus tê-lo concedido ao homem? E não seria melhor que nos tivesse privado desse dom, visto que, sem ele, o homem não poderia pecar?” (NUNES, 2009, p.114), ou seja, mesmo o livre-arbítrio sendo um presente dado pelo Criador ao homem, concedendo-o a graça de poder escolher livremente por meio de sua vontade a opção a seguir e querer, o homem escolhe errado e por isso surgem as consequências destas escolhas.

Através desse princípio, entendemos que o mal está presente na vontade do homem, ou seja, é através do livre-arbítrio que o homem se afasta da bondade de Deus que é perfeita e deixa se conduzir pelo mal. Assim, se dá o mal moral presente na sociedade, sendo pela questão da livre escolha e da oportunidade que o homem tem de seguir o que deseja que o mal moral acontece. O mal acontece em consonância com a liberdade, onde o indivíduo deixa de seguir o plano salvífico de Deus e passa a seguir aquilo que é passageiro, e que embora seja criado por Deus, é temporário, tornando-se fácil e prazeroso, mas não eterno.

O problema do mal é sempre um desafio que mostra exigências complexas que muitas vezes não pode ser tratado como um simples objeto do pensamento. O mal é muitas vezes, sinônimo de violência, problemas políticos e éticos, sofrimento. O autor contemporâneo Paul Ricoeur, apresenta que o mal é também um problema teológico, afirmando que “Deus existe, mas além de existir, o mal também está presente no mundo, mesmo com a bondade de Deus” (RICOEUR, 1988, p.23).

Portanto, observa-se que o mal é de caráter humano e condicionado pela liberdade do homem, que por meio de sua vontade escolhe o caminho que quer seguir, tendo a possibilidade de viver de forma majestosa ou de forma miserável.

2. A Busca da Salvação Frente ao Mal

A experiência de fé vivida pela humanidade desde muito tempo ajuda a conservar uma consciência muito viva sobre a existência divina. Essa moção vivida pelos homens, são importantes para mover a esperança das existências das coisas provindas do bem.

A afirmação de que Deus é Amor e o Sumo Bem sendo Ele a essência da humanidade, não garante ao mundo uma estabilidade, tendo em vista que o ser humano vive sempre frente a uma contradição entre o amor e o poder, entre a confiança e a angustia.

Porém, mesmo diante de uma contradição, torna-se fundamental iniciar um processo de reconversão, rompendo os malefícios de uma vida sem esperança e instaurando uma correta hermenêutica que interprete o bem existente no mundo e leve os homens a uma reconversão.

Andrés Queiruga, na tentativa de mostrar a salvação como um caminho positivo frente ao sofrimento humano, apresenta que “a fé insere-se no ser humano além da ruptura entre o ético e o estético, para ajudá-lo na difícil tarefa de construir a si mesmo e de construir a história” (QUEIRUGA, 1999, p. 78), abre-se assim, espaço para o religioso, para algo profundo e decisivo na história humana, pela aceitação da conquista da libertação proveniente da salvação realizada por Cristo.

Deus sempre vem ao encontro do ser-humano e em seu favor, e por Seu desejo próprio, por iniciativa de seu amor, salva o ser humano sem irromper a liberdade existente em cada um. Cada qual, segundo seu desejo e vontade decide viver ou não como um ser salvo, pois, a salvação somente dá frutos quando encontra uma resposta positiva por parte daquele que é salvo.

Tal bondade divina em respeitar o ser humano, manifesta ainda mais o amor e carinho que Deus tem para com todos, de modo, que constantemente chama a todos para viverem no

caminho da salvação. Von Balthasar, em seus *Ensaio Teológicos*, apresentou:

A necessidade salvífica brota da identidade já dada em nós, identidade que foi posta e infundida em nós por Deus. Não, é, pois de modo algum, um aumento das exigências das leis da ética natural. Esta exigência não deriva, com efeito, de uma necessidade imanente à natureza, senão de um fato posto por Deus. Tal fato, encontra-se em maior profundidade do que toda nossa identidade e realidade. Ao mesmo tempo, apropria-se de nosso ser e de nosso dever, e impõem a nosso dever algumas exigências tão inevitáveis, justamente porque já se apropriou de nosso ser (Von Balthasar, 1964, p. 216).

Desse modo, o homem necessita deixar-se guiar pelos apelos de salvação, mesmo quando as condições de vida apresentem sinais de desesperança. O Amor de Deus para conosco estará sempre a cima do mal posto no mundo, a final, o mal não provém de Deus, mas antes, o amor, a bondade e a misericórdia.

Portanto, a partir da experiência salvífica o ser humano conseguirá se unir à incorrupção e à imortalidade aproximando-se ainda mais do Deus único e verdadeiro. Optar pela salvação é uma escolha livre que permitirá com que os homens encontrem seu caminho de esperança e ressurreição, frente as marcas dolorosas causadas pelo mal.

3. **Ressuscitado por Deus: Ressurreição da Humanidade**

Seria capaz Deus abandonar as pessoas mediante ao sofrimento? E o seu próprio Filho, mediante ao flagelo e a cruz poderia abandonar e deixar que sua vida terminasse em pó? Certamente mediante a crueldade e a dor sofrida por Jesus, questões como essa foram levantadas, pois, o Todo Poderoso, poderia ter feito alguma intervenção direta sobre o flagelo.

Como dissemos anteriormente, era preciso que se cumprisse a plenitude em Jesus, passando pela morte, pois, seu corpo biológico necessitava desse acontecimento e também, para mostrar o caminho de superação do drama enfrentado por todas as pessoas. Como dito pelos apóstolos dias seguidos da Morte de Jesus “Jesus está vivo. Deus o ressuscitou, a morte não pode com Jesus; o crucificado está vivo no meio de nós” (Atos 13, 32-33).

Deus não permanece passivo diante da morte de seu Filho, mas antes, intervém diretamente para arrancá-lo do poder da morte e lhe dar a vida novamente (PAGOLA, 2011, p. 491). Vida essa, não igual a uma vida biológica já vivida por Ele para um dia novamente morrer definitivamente, mas agora através de seu corpo sem mancha de dores e flagelos – não despoja de sua corporeidade - entra definitivamente na vida em Deus.

A ressurreição de Jesus é uma profunda atuação de Deus resgatando-o da morte para introduzir na plenitude do Reino, sem desfazer a plenitude da vida do Filho, assim afirma

Pagola:

Quando Deus ressuscita Jesus, ressuscita sua vida terrena marcada por sua entrega ao Reino de Deus, seus gestos de bondade para com os pequenos, sua obediência até à morte. Jesus ressuscita com um corpo que recolhe e dá plenitude à totalidade de sua vida terrena” (PAGOLA, 2011, p. 496).

Quando os discípulos vão ao túmulo juntamente com algumas mulheres, percebem que não há mais nada ali, está vazio. Este fato leva a uma reflexão sobre a possibilidade da ressurreição, porém, não uma certeza definitiva desse fato. Pensavam de imediato que o corpo de Jesus teria sido roubado, e essa é uma das perguntas que uma das mulheres, Maria Madalena que vai ao túmulo faz: “levaram embora o meu Senhor, e não sei onde o colocaram. Se o Senhor tirou daqui, diga-me onde o colocou, e eu o levarei embora” (João 20, 13-15).

A experiência vivida por Jesus e contemplada pelos seus seguidores, tornou-se fonte de salvação para toda humanidade e inaugura um novo tempo de vida para todos os que fazem parte deste mundo. A ressurreição influi de maneira eficaz na vida concreta das pessoas, pois, mediante a angústia, medo, tristeza, abandono, aponta a esperança de transformação e de vida nova.

Mesmo mediante ao sofrimento enfrentado nesse mundo, Deus escolhe sempre ficar ao lado dos seus. Ao se referir a um Deus que se põem ao lado do sofrimento por amor aos seus, Pagola apresenta:

“O sofrimento continua sendo mau, mas, precisamente por isso, transforma-se na experiência humana mais sólida e real para viver e expressar o amor. Por isso, os primeiros cristãos viram em Jesus crucificado a expressão mais realista e extrema do amor incondicional de Deus para com a humanidade, o sinal misterioso e insondável de seu perdão, compaixão e ternura redentora. Somente o amor incrível de Deus pode explicar o que aconteceu na cruz. Somente à sombra luminosa da cruz pôde surgir a transcendental e milagrosa afirmação cristã Deus é amor” (PAGOLA, 2011, p. 520).

Diante da existência do mal, da dor, da exclusão, os homens são chamados a viver em um caminho de esperança, pois, abriu-se a plenitude do amor de um Deus que para além da compreensão de ser todo poderoso é um Deus compassivo, que caminho junto, que sofre junto e que respeitando a inteireza de cada pessoa humana, concede a plenitude da salvação.

Certamente não agrada a Deus ver as pessoas sofrendo, pois, esta não é uma realidade sua, porém, diante do caminho do calvário enfrentado por muitos que experimentam a dor da exclusão e do abandono, é possível encontrar o amor insondável de Deus que concede a salvação mediante o amor.

Através da não negação do sofrimento existente na história, se dá a salvação da humanidade, pois, não é possível negar a realidade nem suprimir o mal existente nela. A cruz não é tirada, mas antes, tornou-se um convite para ser enfrentada, pois, para além dela existe a ressurreição. À luz de Jesus, a humanidade se reconhece salva, ressuscitada e carregada de esperança em um Deus que acolhe para sempre, a final, “se Deus está a nosso favor, quem estará contra nós?” (Romanos 8, 31).

Conclusão

Ao chegar à conclusão sobre essa problemática, verificamos que desde o primeiro pecado cometido no mundo (Adão e Eva) passou a existir o mal. A esse pecado, o homem desde então passou a responder por tal inclinação e, sobretudo a sofrer as penalidades imputadas a essa causa, pois é dele que o mal surgiu e é sobre ele que o mal recairá.

Sendo assim, tudo concorria para a perfeição, desde que a alma não tivesse a liberdade de escolha, corrompendo-se para o caminho errado. Em consequência disso, o homem deve buscar a Deus e a sua justiça para que se retrate e pague por aquilo que deixou de fazer.

Portanto, no universo criado por Deus não há espaço para que o mal aconteça, pois ele não é uma substância, não é bom, pois tudo aquilo que é substância é criado por Deus e conseqüentemente é bom. Pode-se considerar então, que o mal é penetrado na vida do homem, agindo contrariamente à ideia de ser e de tudo o que é criado pelo Sumo Criador. A experiência da ressurreição permitida por Deus para Cristo, deve ser o sinal de esperança frente a uma cultura do mal.

Referências

- AGOSTINHO. **O Livre-Arbítrio**. Trad. José Manuel da Rocha. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- ASSMANN, Hugo (Org). **René Girard com Teólogos da Libertação**: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BOFF, Leonardo. **A ressurreição de Cristo**: a nossa ressurreição na morte. Petrópolis: Vozes, 1972.
- MENDONZA, Carlos Álvarez. **Deus ineffabilis**: uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2016.
- _____. **O Deus escondido da pós-modernidade**: desejo, memória e imaginação escatológica. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.
- QUEIRUGA, André Torres. **Esperança apesar do mal**: a ressurreição como horizonte. Trad.

Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulinas, 2007.

QUEIRUGA, André Torres. **Recuperar a salvação:** por uma interpretação libertadora da experiência cristã. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 1999.

SILVA, Ivan de Oliveira. **Santo Agostinho:** O Problema do Mal. Pinheiros: Pilares, 2008.

TAMEZ, Elza. **No Discriminen a los Pobres:** Lectura Latinoamericana de la Carta de Santiago. Navarra: Verbo Divino, 2008.

Jesus – Francisco - Educação - e a ética da inclusão

Maria Cristina S. Furtado¹

RESUMO

A ‘violência de gênero’ é oriunda da desigualdade relacionada à visão do feminino como inferior, e atinge a todos que façam parte deste universo. Uma violência que cresce, na atualidade, a cada conquista dos direitos civis, e pelas reações contrárias aos papéis que a sociedade e as religiões impõem. Segundo Emmanuel Lévinas tendemos a buscar no outro a nós mesmos, e quando encontramos o diferente, sua presença pode nos ameaçar, e nos leva a desejar eliminá-lo. Para o Papa Francisco: “A Igreja Católica deve ser como um hospital de campanha após a batalha, cuidando das feridas de seus fiéis e saindo para encontrar os que foram machucados, excluídos ou se afastaram” -, partindo dessa premissa, trazemos nesse artigo uma reflexão do pensamento de Emmanuel Lévinas, passando por Vito Mancuso, e Jonathan Sacks, para que com base na antropologia teológica de Karl Rahner e Alfonso Garcia Rubio venhamos a chegar ao amor incondicional de Jesus, e seguindo a sua pedagogia, apontar a ‘ética da inclusão’ como possibilidade de modificação do paradigma hoje existente, dando a todos condições de se inserirem, e participarem da sociedade.

Palavras chaves: violência – gênero – amor incondicional - ética - inclusão

Introdução

“Violência contra a mulher, violência doméstica, violência intrafamiliar, violência conjugal, violência familiar, violência de gênero” (BANDEIRA, 201, p. 248-254).

São muitas as violências existentes contra o feminino! Todas demonstram a ineficácia das ações realizadas para diminuí-las em um mundo em que tudo ligado ao feminino carrega o jugo da subalternidade, da propriedade, do silêncio, e da indiferença. Neste artigo trataremos da ‘violência de gênero’, na qual todas as outras violências estão vinculadas a ela: violência contra a mulher” (FRANCO& DIAZ, 2009, p. 248-254), e o grupo LGBTQI².

A cada conquista dos direitos civis de ambos os grupos, e de reações contrárias aos papéis que a sociedade impõe às mulheres e ao grupo LGBTQI, quanto mais se acentua a pluralidade de ações desenvolvidas pelos movimentos destes dois grupos, tais como; - múltiplos feminismos, - reivindicação de cidadania plena, - luta pela responsabilidade total

¹ Doutora em Teologia, Teóloga, (PUC-Rio), Psicóloga (CNP-BH), Especialista em Educação (PUC-RS). Diretora e professora do Centro de Estudos Interdisciplinares (CEI: Comunicação – Psicologia – Educação – Teologia). Membro fundador do Grupo de pesquisa Diversidade sexual – Cidadania – Religião, PUC-Rio/CNPQ. Contato: mcristinafurtado@hotmail.com

² Sigla que significa Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexuais.

sobre o próprio corpo, - casamento entre pessoas do mesmo sexo com o aparecimento de novos formatos familiares, crescendo a visibilidade de crianças, jovens, e adultos pertencentes a famílias não tradicionais, - reconhecimento pela ciência de outros parâmetros sexuais que fogem ao padrão binário tradicional; mais cresce a ‘violência de gênero’.

De acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS), essa violência vem aumentando de forma alarmante. Em relação às mulheres, “una tercera parte de las mujeres en todo el planeta es víctima de actos violentos por el solo hecho de pertenecer al género femenino. La OMS habla de una epidemia, con tendencia a convertirse en pandemia” (SANCHES, 2017). Sobre o grupo LGBTQI, segundo O Globo, “Os assassinatos de LGBT cresceram 30% entre 2016 e 2017” (O GLOBO, 17-01-2018).

No entanto, no Brasil, apesar desse aumento expressivo da violência de gênero, continua a ocorrer, sem trégua, um forte embate sobre as questões de sexualidade em relação ao estupro, ao assédio sexual, à pedofilia, à plena cidadania das mulheres, à diversidade sexual e aos estudos de gênero, dentro; - dos setores legislativos religiosos cristãos, como a bancada Evangélica e católica na Câmara Federal; - das próprias igrejas cristãs e católicas; - e dos setores educacionais. Os setores mais conservadores, afirmam estar em defesa da família (EL PAÍS, 11-05-2015), e de modo geral, procuram impedir que estes temas sejam debatidos nas escolas, e que o grupo LGBTQI tenha os mesmos direitos que o restante da sociedade. Em nome de Jesus costumam ainda excluir das igrejas aqueles que, reagem em seguir os papéis de gênero exigidos pela sociedade, ou pertençam ao grupo LGBTQI.

É importante salientar, que tanto nas justificativas, e no discurso excludente que têm acontecido através destes setores, de modo geral, encontra-se o nome de Jesus. Mas, será que Jesus Cristo concordaria com isso? Ou as atitudes de Jesus nos apontam para outro caminho?

1. Jesus – Lévinas - Francisco

No judaísmo, a mulher não tinha direitos, só deveres, sendo considerada social e religiosamente inferior. Era apontada como responsável pela entrada do pecado no mundo e pela morte em consequência do pecado. O ‘rito de iniciação ao judaísmo’ era a ‘circuncisão’, e como a mulher não podia ser ‘circuncidada’, não fazia parte da aliança com Deus.

Com Jesus, a mulher pode receber o batismo, colocando-se em igualdade com o homem, tendo direito, como ele, ao reino dos céus. De acordo com Maria Clara Bingemer, as mulheres desempenharam um papel importantíssimo na transformação social oriunda da

visão evangélica que surgiu da práxis e das palavras de Jesus. A atitude de Jesus para com as mulheres foi tão revolucionária que chegou a surpreender aos discípulos. “Ele as tornou ativas e participantes (Lc10,38-42), e ainda beneficiárias privilegiadas de seus milagres (Lc 8,2; Mc 1,29-31; Mc 5, 25-34; Mc 7, 24-30)” (BINGEMER, 2008, p.90).

De acordo com Ana Maria Tepedino, apesar de não constar nenhum nome feminino como pertencente aos doze apóstolos (Mt 10, 2-4; Mc 3,16-19, e Lc 6,13-16), não havia apenas doze homens, mas também mulheres (Gl.3,28) (TEPEDINO, 2011, p.2.). Fiorenza vai ainda mais além, e afirma que as mulheres não eram figuras marginais no movimento cristão, mas exerciam liderança como apóstolas em situação de igualdade com os 12 (FIORENZA, 1992, p.192). A invisibilidade feminina entre os apóstolos estaria na prática da época de não nomear mulheres, pois estas só obtinham cidadania quando vinculadas a algum personagem masculino, como por exemplo, o marido ou o filho. Jesus, entretanto, considerava todos os seres humanos iguais, e da mesma maneira que os pobres e os pecadores fizeram parte do seu discipulado, as mulheres foram seguidoras ativas.

Em relação às pessoas com características femininas, embora fossem aceitas pelos diferentes povos da região, possuindo privilégios nos ritos religiosos, em Israel a troca de papéis de gênero indicava desonra. O gênero era visto na mesma perspectiva de perceber o indivíduo como um microcosmo do universo, e assim, os garotos que se aproximavam do feminino, mostrando-se frágeis fisicamente, só podiam exercer papéis passivos, o que restringia suas atividades, e era desonroso. Além disso, Israel precisava formar uma grande nação, e para o entendimento da época, qualquer semente que não fosse lançada para procriação seria perdida, impedindo a formação de uma grande nação. Na Bíblia, Deus teria tirado a vida de Onã, porque este, seguindo o costume, casou com a cunhada, mas ao ter relações com ela, derramou o seu sêmen na terra, a fim de não dar descendência a seu irmão. Esta passagem mostra a importância dada à procriação para se atingir a posteridade, e a razão pela qual em Israel qualquer relação que não levasse à procriação era considerada inaceitável (Gn 38,9-10).

Apesar da Bíblia ser sempre citada ‘condenando’ ou ‘abominando’ os atos sexuais entre iguais, há uma passagem que alguns teólogos apontam, procurando mostrar que Jesus não fez crítica moral em relação ao relacionamento sexual entre iguais. Para eles, na passagem da ‘cura do servo do centurião’ (Mt. 8,5-13), o doente não seria um servo qualquer, mas ‘o amante do centurião’. Entre os que trazem esta interpretação, encontramos Pikaza, que explica que na Roma antiga não era permitido, nos quartéis, o militar viver com esposa e filhos, sendo comum os oficiais romanos terem servos que lhes serviam de amantes’. Se-

gundo Pikaza, este deveria ser o caso deste centurião, que também em Lucas 7,1-10 aparece pedindo que cure o seu servo, mas dizendo a Jesus que não entrasse em sua casa, pois não era digno de recebê-lo. O centurião sabia que Jesus, como Judeu, poderia ter problemas se fosse a sua casa, sendo ele, um centurião que tinha um amante, o que não era aceito pelo judaísmo. Mas acreditava que Jesus possuía o poder para curar, e para isso bastaria ordenar. Jesus o fez, e curou o servo do centurião, elogiando, ainda, tamanha fé (PIKAZA, 2009).

Segundo o filósofo Lévinas, na Bíblia, 'o outro' é o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro, enfim, todo aquele que está fora da sociedade. Se os trouxermos para a atualidade, poderemos incluir, o negro, o judeu, o refugiado, a mulher, e o grupo LGBTQI, no grupo 'do outro', do inferior', do diferente'. Para Lévinas, o ser humano tende a viver fechado em si mesmo, apenas aceitando e reconhecendo aquele que lhe é igual, que pensa da mesma forma, veste, e age como ele próprio faz. O diferente, de modo geral, assusta. Ao sentir-se ameaçado pela alteridade que não aceita no 'outro', o ser pode ultrapassar as mediações e procurar anular ou excluir o diferente através de atos 'discriminatórios' abertos e objetivos, que podem chegar à extrema violência, e até à morte. Entretanto, pelo 'ser' ter sido assignado pelo Infinito, antes de se tornar 'ser', através da 'ética da alteridade', Lévinas nos diz que, diante do rosto desnudo do diferente, do seu sofrimento, é possível o ser trocar a direção, e sair de si para o outro, tornando-o parâmetro de vida, colocando-o acima de si mesmo. Um ser humano voltado para a humanidade, na qual o outro, a alteridade será a referência, e não o contrário. Alguém que pode vir a se tornar um profeta do Infinito. "O sujeito que diz 'Eis-me aqui!', dá testemunho do Infinito". (LÉVINAS. 2007, p.88.).

Embora o Papa Francisco critique os estudos de gênero, chamando-os, como a grande parte da cúria romana, de 'ideologia de gênero', ele tem demonstrado forte preocupação com a 'violência contra a mulher', e com o grupo LGBTQI, referindo-se, constantemente, na importância da inclusão de todxs na sociedade. Mas, como isto funciona dentro da igreja?

Sobre a ordenação de mulheres, o papa disse que esta hipótese não existia, estava fechada. O que foi reforçado por Dom Ladaria ao afirmar que "a ordenação de homens é uma verdade pertencente ao depósito da fé que não pode ser alterada porque a Igreja não recebeu de Cristo a autoridade para alterá-la" (ALETEIA, 30-05-2018). O que ainda se cogita é a possibilidade das mulheres serem diaconisas, e o Papa Francisco, talvez procurando mostrar que deseja dar certo poder decisório à mulher, incluindo-a de maneira mais efetiva na igreja, tem colocado algumas mulheres em cargos de destaque.

Para o Papa: "A Igreja Católica deve ser como um hospital de campanha após a batalha, cuidando das feridas de seus fiéis e saindo para encontrar os que foram machucados, excluí-

dos ou se afastaram”. Em 2013, afirmou: “Se uma pessoa é gay, busca Deus e tem boa vontade, quem sou eu para julgá-la?” (MAISONNAVE, 2013). O teólogo Luís Correa Lima chama a atenção que alguns anos depois, o papa ampliou esta pergunta para ‘Quem somos nós para julgar?’ Ou seja, “também os outros devem se abster de julgamento...” (BALLOUSSIER, 23-07-2018). No entanto, de um lado, encontra-se uma ala da igreja que percebe como positiva a tentativa de inclusão de mulheres e LGBTs, conforme nos aponta os evangelhos e o Papa Francisco; e de outro lado, outra ala que tenta inibir qualquer inclusão, e os trabalhos que são feitos para este fim, sem nenhum diálogo ou a tentativa de analisar, mais a fundo, os estudos de gênero e sobre a diversidade sexual que têm sido feitos pelos teólogos católicos, inclusive, tentando afastar os responsáveis por estes trabalhos nas igrejas e nas universidades.

2. De Rahner à ética da Inclusão

“Deus é amor”. A Sagrada Escritura narra esta ‘história do amor’ de Deus pelo homem, revelando, já na criação, que tudo que Deus criou é bom: a natureza, os animais, e o ser humano. No topo da criação está o ser humano. O primeiro ato salvífico de Deus foi a criação, e esta foi feita pelo ‘infinito amor’ que Deus nutre por seus filhos. Deus cria e salva imediatamente. Um processo que vai se clarificando a partir da revelação do próprio Deus.

Segundo Rahner, através de sua autocomunicação Deus dá ao ser humano, quando nasce, a graça livre, indevida e gratuita. Ele não leva em conta o pecado, porque Deus é puro amor. Não se trata de uma graça dada só aos batizados ou justificadas, mas a todos. Trata-se de uma autocomunicação que diz respeito ao ser com tal, atingindo às profundezas de sua subjetividade, de sua experiência transcendental.

Um Deus que ama incondicionalmente, e embora não faça distinção entre seus filhos está preferencialmente junto àqueles que mais precisam por serem subjugados, marginalizados, excluídos pela sociedade, e ficará à espera da resposta do ser humano, de acolher ou não a graça que recebe, desejando que a resposta dada seja em prol do outro, através de ações constantes que procurem transformar o sofrimento, a miséria, possibilitando a melhoria de vida daqueles que precisa. Para Rahner, “Jesus de Nazareth é a perfeita auto expressão de Deus no espaço e no tempo” (O’DONNELL, 1999, p.57). Ele é o nosso modelo.

Segundo Garcia Rubio, é sempre um grande desafio ao ser humano responder a violência, sem violência, pois ela está presente em cada um de nós. Para que isto aconteça, além de reconhecer a violência que existe em si mesmo, é importante ao cristão perceber

as dimensões básicas do viver próprio do discípulo de Jesus. (RUBIO,2008, p.180).

No entanto, segundo Sacks, o ser humano tende a formar grupos, e fazer a divisão Nós/Eles. Para Mancuso, de acordo com Sacks, “a religião não gera diretamente a violência, mas sustenta os grupos de modo muito mais eficaz do que qualquer outra força, sendo ao mesmo tempo geradora de solidariedade e de intolerância.” (MANCUSO, 9-05-2017). Solidariedade para os que fazem parte do “Nós”, e intolerância e exclusão para os que se encontram fora, ou seja, para “Eles”. Essa percepção Nós/Eles, Sacks nos diz que se encontra na base das três religiões abrahâmicas.

Para Sacks, inclusão e exclusão tem caminhado lado a lado. Torna-se necessário fazer a mudança de paradigma que o nosso tempo impõe. A fé finalizada ao Nós, deve, agora, ser finalizada ao Todxs: Nós + Eles. “Não é a coerência do texto sagrado em si, nem a tradição interpretativa: o critério decisivo é a paz” e o primado cabe à ética. (SACKS,2017),

Conclusão

Segundo Rubio, a experiência do Deus de Jesus Cristo implica na capacidade para se decidir pela abertura diante do outro, ou pelo fechamento, pois trata-se de um Deus amor que não se impõe pela força (RUBIO, 2008, p.5). Para se acabar com a violência, e em especial com a ‘violência de gênero’, é preciso aprender e seguir a verdadeira pedagogia de Jesus (PRICE, 1980, p. 33). Se desejamos ter um mundo onde a justiça impere, e os direitos iguais não sejam restritos a alguns grupos, será necessário que se aprenda a incluir a todxs, respeitando religião, etnia, sexo, orientação sexual e o gênero de cada um. Será importante perceber que Jesus jamais excluiu alguém, nem aquele que o traiu. Jesus usava a ‘pedagogia da inclusão’, desejando que o critério usado fosse a misericórdia e não o sacrífico (Mt.9,3). Uma pedagogia que nos aponta para uma ética na qual o amor, o cuidado, a justiça, e a solidariedade estão presentes, pois todxs são ‘filhos amados de Deus’: a ética da inclusão.

Referências

ALETEIA. Vaticano News. **O “não” à ordenação de mulheres é definitivo**. Disponível em: <https://pt.aleteia.org/2018/05/30/vaticano-o-nao-a-ordenacao-de-mulheres-e-definitivo/>. Publicado em 30/05/2018. Acessado em 20/07/2018.

BANDEIRA, Lourdes Maria. Violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação. **Sociedade e Estado**, vol. 19, n.2, Brasília, maio/agosto, 2014. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000200008>. Acesso em: 25/07/2018.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. **Católicos LGBT organizam movimento para reivindicar mais espaço na Igreja**. Folha de São Paulo, disponível em: Publicado em 23-07-2018).

BENDINELLI, Talita. **Católicos e evangélicos em cruzada contra a palavra gênero na educação**. El País. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/11/politica/1434059650_940148.html. Publicado em 11/05/2015. Acessado em 13/05/2018.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006.

BINGEMER, Maria Clara. La mujer: protagonista de la evangelización. **Revista Diakonia**. El Salvador, CA, n. 125, março de 2008. Disponível em: <www.uca.edu.ni/diakonia>. Acesso em: 18/03/2011.

FIORINZA, Elisabeth S. **As Origens Cristãs a partir da Mulher**: uma nova hermenêutica. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

FRANCO, LÓPEZ-CEPERO & DIAZ Díaz, F. J. R. **Violência doméstica**: una revisión bibliográfica e bibliométrica. *Psicothema*, 21(2),2009, p. 248-254.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70 Lda, 2007.

MAISONNAVE, Fabiano. **Se uma pessoa é gay, procura a Deus e tem boa vontade, quem sou eu para julgá-la?**, diz papa. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/07/1318313-se-uma-pessoa-e-gay-e-busca-deus-quem-sou-eu-para-julga-lo-diz-papa.shtml>. Publicado em 29 de julho de 2013. Acessado em 19/05/2016.

MANCUSO, Vitor. **Nós, eles, todos**: A encruzilhada decisiva da teologia. IHU, Revista online. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/567429-nos-eles-todos-a-encruzilhada-decisiva-da-teologia-artigo-de-vito-mancuso>. Publicada em 9/05/2017. Acessada em 10/02/2017.

O'DONNELL, John. **Introdução à teologia dogmática**. Ed. Loyola: S.P., 1999.

O GLOBO. **Assassinatos de LGBT crescem 30% entre 2016 e 2017, segundo relatório**. Disponível em : <https://oglobo.globo.com/sociedade/assassinatos-de-lgbt-crescem-30-entre-2016-2017-segundo-relatorio-22295785>. Publicado em 17/01/2018.

PIKAZA, Xavier. **Jesus cura o amante do centurião**. ECOS (Rumos Novos), Set. 2009. Disponível em site: <http://www.diversidadecidarelipucio.com.br/?cat=11>. Acessado em 22/02/2018.

PRICE, J. M. **A pedagogia de Jesus**. O mestre por excelência. Rio de Janeiro: JUERP, 1980, p.33. Disponível em site: <http://pt.scribd.com/doc/2366253/A-Pedagogia-de-Jesus-J-M-Price>. Acessado em 10/14/2011.

RUBIO, Garcia Alfonso. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2008.

SACKS, Jonathan. **Non nel nome di Dio**. Confrontarzi com la violenza religiosa. Ed. Giuntina. Kindle, 2017.

SANCHES, Edith. **Por qué está aumentando la violencia de género en todo el mundo?** Lamentees Maravillosa. Disponível em: <https://lamenteesmaravillosa.com/esta-aumen>

tando-la-violencia-genero-mundo/. Publicado em 6 julio, 2017.

TEPEDINO, Ana Maria. **Jesus e seu movimento inclusivo** (Gl 3,28). Disponível em site: http://anamariatepedino.teo.br/wp-content/uploads/2011/03/jesus_movimento_inclusivo.pdf. Publicado em março 2011. Acessado em 06/11/2017.

Mulheres em trânsito: Motivações de gênero para adesão às igrejas orgânicas.

Rebecca Ferreira Lobo Andrade Maciel¹

RESUMO

Na década de 1980, publicações emergiram de uma necessidade social de entender o que estava ocorrendo no campo religioso, em que o catolicismo perdia sua hegemonia e novas experiências religiosas ganhavam força. Nesse contexto, surge o termo trânsito religioso como forma de teorizar sobre a nova forma de espiritualidade que as pessoas estavam construindo, mais individualizada e subjetiva. Porém, no desenvolvimento dos estudos de trânsito religioso no Brasil, alguns recortes importantes foram deixados às margens – como as relações de gênero, raça e classe. As trajetórias religiosas mudam de acordo os sujeitos em análise e isso pode se perceber claramente no caso das mulheres. Tal relação fica evidente em pesquisas recentes que abordam que as motivações para o trânsito religioso de mulheres são diferentes dos homens. Desse modo, precisamos entender em que medida a adesão de mulheres às igrejas orgânicas é motivada por questões de gênero. Nosso objetivo, então, é analisar a relação entre demandas de gênero e adesão de mulheres às igrejas orgânicas. Para isso, será analisado material bibliográfico sobre a secularização, de modo a compreender o contexto da mobilidade religiosa. Além disso, será necessário adentrar ao conceito de trânsito religioso e observar como este ocorre no Brasil até que, enfim, possa-se analisar qual é a movimentação das mulheres e quais são suas motivações. Perpassando pelos livros base do grupo em análise – as igrejas orgânicas – chegaremos ao levantamento de dados sobre quais são as motivações destas mulheres.

Palavras-chave: igreja orgânica, trânsito religioso, gênero, religião.

Introdução

Em que medida a adesão de mulheres às igrejas orgânicas é motivada por questões de gênero? Esta é a pergunta que permeia toda a pesquisa. A partir desse trajeto é o caminho escolhido para analisar a relação entre demandas de gênero e adesão de mulheres às igrejas orgânicas. Assim, a primeira pergunta que permeia esse artigo é: Como a categoria “trânsito religioso” ajuda a compreender a mobilidade de mulheres, em especial as que aderem às Igrejas Orgânicas? Como a secularização perpassa esse processo?

1. Secularização e Igrejas Orgânicas

¹ Bartz, Bobsin & Sinner (2012) apontam que o tema da secularização no Brasil é con-

¹ Mestra em Ciência da Religião pela UMESp, Psicóloga pela UFRJ, Teóloga pela Unibennett, Especialista em ciência da Religião pela FSB RJ

troverso porque não teria acontecido, de fato, um desencantamento do mundo. A expressão desencantamento do mundo é utilizada na obra do sociólogo alemão Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, publicada em 1920 (2004), para designar uma mudança que ocorre na civilização ocidental principalmente a partir da modernidade (Pierucci, 2003). Essa transformação seria, principalmente de uma mudança da mentalidade da religião “mágica” para uma forma de religiosidade mais ética e individual. O mundo deixaria de ser entendido pelo sobrenatural e seria compreendido pela ciência. Apesar de ser um conceito próximo ao de secularização, não significam o mesmo. Enquanto a secularização diz respeito à centralidade da religião na vida pública, o desencantamento do mundo está relacionado a visão do sujeito religioso para a sociedade. Para Weber (2004), o desencantamento se demonstraria com o enfraquecimento das justificativas religiosas na política, sendo substituída pelo racionalismo.

O fato de o cotidiano brasileiro ainda ser muito encantado pela religiosidade Bartz, Bobsin & Sinner questionam se a religião realmente perdeu sua importância na vida das pessoas. Dados do censo IBGE (1980/1991) também colaboram para esse questionamento quando se observa em 1980 o registro de nove categorias de religião e, no censo seguinte, em 1991, cinquenta e uma formas de religiosidade registradas. Isso se perpetua para os dados mais recentes também. O censo do IBGE de 2000 e 2010, apontam ainda para uma continuidade de muitas pessoas se considerando cristãs. Entre os anos 2000 e 2010, população evangélica cresceu 61%, sendo no ano 2000, cerca de 26,2 milhões de brasileiros se declaravam evangélicos, quantidade correspondente a 15,4% da população, e no ano de 2010, a quantidade de brasileiros que se identificaram como evangélicos saltou para 42,3 milhões, ou 22,2% da população do país. Em comparação, desde o ano em que foi realizado o primeiro censo, 1870, os católicos eram 99,7% da população, e em 2010, somam 73,6% dos brasileiros. Nesse processo, os sem religião não cresceram em igual escala e outras religiosidades crescem humildemente, como os espíritas e as religiões afro-brasileiras. E, para Campos (2005), existe uma grande possibilidade de estarem crescendo os desigrejados e, para a hipótese de pesquisa, a Igreja Orgânica. Por esse “leque de opções”, Souza (2006) descreve que fica cada vez mais difícil manter o monopólio simbólico-religioso, pois há grande mobilidade religiosa e as tradições se enfraquecem.

É nesse processo que as igrejas orgânicas se proliferam, na vivência não institucional, uma intensa busca por agrupamentos “mais autênticos, menos rígidos, com mais liberdade e que sejam menos hipócritas” (Chiroma, 2014, p.12). Desse modo, a secularização seria um chão fértil para essas vivências religiosas, quanto as amarras com as instituições se tornam mais fracas (Souza, 2006).

A pergunta que permeia então é: as motivações gerais para a adesão à Igrejas Orgânicas estão relacionadas a alguma característica que essa igreja possui? Então, coube a pesquisa analisar as motivações gerais de mulheres para a adesão à Igreja Orgânica e ver

se há correspondência com as características descritas na bibliografia acerca destas é importante para ver se é algo proposital desta comunidade o acolhimento as mulheres. Nesse processo é necessário observar as categorias do censo do IBGE de 'evangélicos sem vínculo institucional' (2000), 'evangélicos não determinados' (2010) e 'sem religião' (2000/2010). Assim, fazer uma análise mais detalhada das motivações gerais para mulheres aderirem a estas igrejas. Questões de raça, sexualidade, classe, território são essenciais para se ver quais são as mulheres em análise. As peculiaridades das mulheres, em sua pluralidade, nas motivações vão ser debatidas dentro da relação de gênero. Assim, poderemos responder quais são as motivações de gênero para a adesão de mulheres às igrejas orgânicas e analisar as motivações de gênero relatadas pelo *survey*.

2. Questões de gênero

Para Simone de Beauvoir (1980), o sexo feminino seria o segundo sexo, aquele que é outro, enquanto o masculino como a referência, o neutro. Esta diferenciação social causa desigualdades que atingem as mulheres na área econômica, industrial, educacional, política, entre outras. A mulher, assim, é socializada para o prazer masculino e para ser complementar a ele. A sua célebre frase "não se nasce mulher, torna-se" (1980, p.9), enfatiza o caráter social do gênero e não biológico, a qual a diferença é somente genital e não de gostos. O que se constrói como masculino e feminino são produtos históricos e políticos.

Joan Scott (1995) coloca que o termo gênero é, quase sempre, vinculado a mulheres. Também reafirmará que a diferença sexual é hierarquizada, dentro de uma forma de pensar dual e engessada, naturalizada e a-histórica. Além disso, a autora pontua que o gênero é algo imposto no corpo sexuado, sem ter escolha direta do sujeito. Isso construiria uma relação de poder a qual homens estariam sempre como prioridade para a sociedade – o que se chamaria de patriarcado. Apesar das continuidades e descontinuidades, este modelo possui milhares de anos e mantém estes lugares sociais. O importante no patriarcado seria unicamente dominar as mulheres e seus corpos.

Nesse sentido, as diferenças nas motivações entre homens e mulheres para a escolha da religião estão relacionadas a estes lugares sociais. As motivações das mulheres estão, prioritariamente, para o âmbito familiar enquanto a do homem, de seu cuidado próprio, centralizado em si (Machado, 2005, Souza, 2011). Estas diferenças estão relacionadas a expectativa construída para cada gênero, onde a mulher é do campo privado, familiar, retraído enquanto o homem para o público, para o trabalho (Beauvoir, 1980).

As pessoas podem circular e negociar com esses espaços que te colocam em sua nascente para resistir. Quanto a busca de espaços de resistências, Linda Woodhead (1980) faz

tal análise dentro da religião. Ela diz que não é possível olhar para os objetos das Ciências Sociais sem olhar para a questão de gênero. As relações de poder que se encontram no mundo secular afetam diretamente a relação de mulheres com a religião. O gênero afeta na produção de conhecimento sobre religião. Assim, a autora comenta que a falta desse tema faz que o autor não perceba os detalhes que estão interligados na religião. Por exemplo, a religião pode reforçar ou transformar as relações de gênero, pois se a ordem social é sexuada, a religião também é.

Seriam quatro tipos de formas pelas quais as mulheres podem resistir no espaço da religião. A primeira chamada de Consolidação. Estas são mulheres que querem estar nos espaços conservadores, querem uma família e um protetor e são as mais estudadas. A segunda forma é a tática que procura esferas libertadoras dentro de uma ordem. Assim buscam uma autonomia relativa. Há aquelas mulheres que buscam espaço em outras experiências religiosas, ainda dentro da ordem vigente, como o espiritualismo. E, por último, existem as mulheres de contracultura, as bruxas utopistas, movimento da deusa e as ecofeministas.

Estas tipologias de Woodhead são bastante úteis para analisar o lugar das mulheres nas igrejas orgânicas. Como qualquer categoria, estas apontam para tipos puros que não correspondem em sua maioria das vezes ao fato social. Por exemplo, no livro *The Black Swan*, da Felicity Dale, existe uma proposta de, dentro das comunidades, viver uma liberdade espiritual, como no exemplo da tática. Esta propõe em seu livro encorajar não só mulheres, mas homens também ter uma leitura crítica sobre gênero na igreja. Em todo seu livro, esta vai se basear em exegeses bíblicas a favor da libertação da mulher – porém na maioria das vezes não usando o termo feminista. Além disso, mulheres marginalizadas, que não estão somente em casa e que lideram, não estão com espíritos ruins, mas com o do Senhor (45-50). Isso inclui valorizar mulheres ao nível de entender que sem elas a igreja simplesmente não flui. Outros autores também colocam em evidência essa importância como Wolfgang (2014) aponta que valorizar o trabalho feminino é tão importante quanto ter um bom estudo bíblico. Neil Cole (2009) também vai dizer a igreja orgânica sem as mulheres é manca.

Porém, ao observar mais profundamente a fala destes autores, a proposição da igreja orgânica tem como objetivo não mudar o protestantismo vigente, mas romper com algo novo, como uma busca. Luciano Silva (2001) aponta que a evangelização da Coreia só se deu primariamente pela experiência orgânica das casas e somente porque se utilizaram prioritariamente de mulheres. Isso é, a espiritualidade proposta pelo autor não apoia evangelização pura e simples, mas orgânica e centrado nestas. Para Felicity Dale, “Quanto mais seguidores de Jesus deixarem o jeito tradicional de igrejas para encontrar comunidades de fiéis de um modo mais orgânico, novas oportunidades de liberdade surgem para todo tipo de membro do corpo de Cristo.” (2014, p.74).

Conclusão

Ainda mais profundamente ao tema vemos ainda muito pouco, porém existentes, uma contracultura dentro das igrejas orgânicas. Suas motivações perpassam o desejo por liberdade e um contexto que favorece essa possibilidade de trânsito dentro das crenças. Assim, percebemos que as mulheres nas igrejas orgânicas circulam de vários modos a resistir, criando táticas e possibilidades de se movimentar dentre as religiões e internamente.

Referências

BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; VON SINNER, Rudolf. Mobilidade religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso. **Religião e sociedade. Desafios contemporâneos**, ed. Iuri Reblin and Rudolf von Sinner, São Leopoldo, v. 238, 2012

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo, conversão e construção de laços sociais no Brasil. **Estudos de Religião**, v. 16, n. 22, p. 85-109, 2002.

CHIROMA, Livan. **Igreja Orgânica - mobilidade e reconfiguração religiosa: o caso do “Caminho da graça”**. 2014. 138 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.

COLE, Neil. **Igreja Orgânica: Plantando a fé onde a vida acontece**. São Paulo: Habacuc, 2007.

DALE, Felicity. **The Black Swan Effect: A Response to Gender Hierarchy in the Church**. Austin: Createspace Independent Publishing Platform, 2014.

IBGE. **Estatísticas do CENSO 2010**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_pdf.shtm>. Acesso em: 28 dez. 2016.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Estudos feministas**, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**, Editora 34, 2003.

SCOTT, Joan Wallach. “**Gênero: uma categoria útil de análise histórica**”. Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995

SILVA, Luciano. **A Igreja de Casa em Casa**. Balneário Piçarras: Casa Editora ePublicadora, 2009.

SOUZA, Sandra Duarte de. **Religião e secularização: o gênero dos discursos e das práticas das mulheres protestantes**. Gênero e religião no Brasil: ensaio feminista. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2011.

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

WOODHEAD, Linda. **Gender Differences in Religious Practice and Significance**. 2007.

O lugar de fala na problemática do discurso religioso cristão e as questões de gênero.

Augusto Lívio Nogueira de Moraes¹

RESUMO

O discurso religioso cristão tem sido usado, em muitas ocasiões, para justificar intolerância e violência contra pessoas e grupos por causa de questões de gênero. Este texto tem como objetivo discutir a problemática do discurso religioso cristão sobre as questões de gênero a partir do conceito de lugar de fala, questionando os elementos envolvidos na construção desse discurso. A pesquisa foi realizada a partir de investigações bibliográficas no campo da história do cristianismo, textos bíblicos, sites de notícias e textos selecionados de bibliografias específicas. O discurso religioso cristão procura fundamentar-se na Revelação divina. Entretanto, o lugar de fala dos cristãos sempre condicionou sua compreensão e interpretação da Revelação. Atualmente, diante das questões de gênero discutidas pela sociedade, um tipo de discurso religioso entre os cristãos, com tom intolerante e excludente, tem se apresentado reivindicando, a partir de suas posições, a correta interpretação da Revelação. Baseados na Sagrada Escritura e na história do cristianismo, entendemos que não se pode absolutizar um tipo de discurso religioso cristão, pois, embora a Revelação seja o fundamento da fé cristã, sua compreensão e interpretação são processuais, sendo condicionadas pelo lugar de fala dos cristãos. Desse modo, o discurso religioso cristão precisa abrir-se a novas compreensões e interpretações da Revelação que podem brotar do diálogo com esse novo contexto das questões de gênero.

Palavras-Chave: Revelação. Cristianismo. Lugar de fala. Discurso Religioso. Gênero.

Introdução

O discurso religioso cristão é escutado e assumido, muitas vezes, como se fosse um discurso eterno, ou seja, que sempre foi o mesmo em todos os tempos, imutável, perene. Por ser apresentado como exposição e explicação da Revelação divina, esse discurso goza de uma autoridade divina no seu ambiente religioso.

No que se refere às discussões atuais sobre as questões de gênero, o discurso religioso cristão tem sido causa de conflitos e alimentado preconceitos que geram e justificam violências contra pessoas e grupos que não vivem conforme o padrão pregado por esse discurso.

Por isso, é preciso analisar a forma como esse discurso é construído, pois, se ele está funda-

¹Mestrando em Teologia com concentração em Literatura Bíblica e Teológica - Interpretações, pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Bacharel em Teologia pela Faculdade Diocesana de Mossoró (FDM), com especialização em Teologia Bíblica pela mesma faculdade. Bolsista PROSUP/CAPES. E-mail: augustolivio@yahoo.com.br

mentado na Revelação divina, a compreensão e interpretação dessa Revelação são feitas por pessoas, seres humanos de carne e osso, inseridas em um contexto social, político, cultural, econômico e religioso.

1 O lugar de fala

Boff (1998, p.9) afirma que “[...] todo ponto de vista é a vista de um ponto. Para entender como alguém lê, é necessário saber como são seus olhos e qual é a sua visão do mundo”. Parafrazeando esse pensamento, para entender o que alguém está falando é preciso ver de onde esse alguém está falando. Assim sendo, não é possível afirmar que o atual discurso religioso cristão é neutro no sentido de conseguir contemplar todas as perspectivas em sua fala. Todo discurso tem seu lugar de fala. Desse modo, o lugar de fala se torna uma categoria fundamental para discutirmos o atual discurso religioso cristão.

O lugar de fala, segundo Ribeiro (2017, p. 86), trata da questão do *locus* social em que se encontram aqueles que proferem determinado discurso.² Os indivíduos que pertencem a determinado grupo social vão enxergar o mundo, analisá-lo, interpretá-lo e procurar organizá-lo a partir desse lugar. Assim sendo, se esse grupo ocupar um lugar dominante na sociedade, seu discurso se tornará o discurso normativo, exercendo poder e controle sobre o conjunto da sociedade.

Tratar do lugar de fala é tratar de relações de poder e de controle do discurso, determinando quem é e quem não é autorizado a falar. Quando pensamos o lugar de fala estamos pensando “[...] como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades” (RIBEIRO, 2017, p. 61).

Os que produzem o discurso dominante tendem a não dar espaço para discursos que não confirmem a sua posição de controle e poder. Desse modo, aos grupos subalternizados pelo discurso dominante nega-se acesso a espaços de produção de saber, não permitindo o existir de uma fala diferente, que provoque outra perspectiva, que abra a possibilidade de uma mudança nas estruturas de poder e controle vigentes, tornando os espaços mais participativos e plurais.

Ainda é importante destacar que quando “[...] falamos de direito à existência, à voz, estamos falando de *locus* social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência” (RIBEIRO, 2017, p. 64). O discurso dominante não só controla os espaços de saber, mas também impõe aos grupos subalternos um lugar e não lhes permite o direito de transcendê-lo, pois isso significaria por em risco sua própria posição.

O *locus* social faz com que tenhamos experiências distintas de outras perspectivas.

² Assumimos em todo nosso texto a compreensão de discurso usada por Ribeiro (2017, p. 56) que adota uma visão foucautiana a qual entende o discurso “[...] como um sistema que estrutura determinado imaginário social [...]”.

Por isso, torna-se complexa a questão do discurso religioso cristão em relação às questões de gênero, pois muitas vezes os grupos subalternos que têm produzido discursos sobre essa questão têm suas vozes abafadas ou desautorizadas por aqueles que controlam quem pode e quem não pode falar no meio religioso.

[...] pensar o lugar de fala é uma postura ética, pois “saber o lugar de onde falamos é fundamental para pensarmos as hierarquias, as questões de desigualdade, pobreza, racismo e sexismo” [...] O fundamental é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de *locus* social, consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente na constituição dos lugares de grupos subalternizados (RIBEIRO, 2017, p. 84 e 86).

É preciso pensar o lugar de fala dentro do discurso religioso cristão para podermos romper o silêncio que foi imposto aos que foram subalternizados pelo discurso dominante, rompendo as estruturas de controle e abrindo espaços para o diálogo plural em vista de uma autêntica promoção da dignidade das pessoas em todas as suas dimensões.

2 O lugar de fala e o discurso religioso cristão

Em sua análise sociológica do fenômeno religioso, Berger (1985, p.18) entende que a religião surge dentro de um processo no qual o ser humano faz da “construção de um mundo para si” a forma de explicar e legitimar esse mundo.

O discurso religioso cristão parte de uma perspectiva diferente da sociológica, ele parte da ideia de que a religião surge do encontro entre o ser humano e uma realidade que o transcende. Em outras palavras, a religião surge como resultado da Revelação de Deus que, atingindo sua plenitude na pessoa de Jesus Cristo, permite ao ser humano estabelecer com Deus uma relação pessoal e comunitária por meio da fé.

Dessa experiência nasce um discurso sobre a Revelação que se traduz em doutrinas, na moral cristã como normatização dos costumes e valores no âmbito pessoal e no convívio social, nos ritos para conservar e comunicar os valores, no texto Sagrado como norma para a fé vivida na comunidade religiosa, entre outras coisas. Entretanto, entre a Revelação e a fala sobre essa Revelação existe uma mediação chamada interpretação, ou seja, uma coisa é o que Deus revelou na história, outra coisa é nossa capacidade de compreender e interpretar essa Revelação. Esse processo de compreensão e interpretação da Revelação ocorre a partir de um lugar de fala específico, por isso se torna um imperativo a tomada de consciência desse fato para que se possa ter uma postura crítica em relação aos diversos discursos religiosos cristãos em busca do desenvolvimento positivo do próprio processo de compreensão e aco-

lhimento da Revelação.

O Novo Testamento oferece uma interessante perspectiva desse processo interpretativo da Revelação e de sua relação com o lugar de fala. Nos Evangelhos encontramos Jesus em várias situações de conflito com grupos religiosos de seu tempo. Jesus não era cristão, mas judeu, portanto, seus conflitos com os grupos judaicos de seu tempo não eram conflitos entre doutrinas de duas religiões diferentes, mas eram conflitos de interpretação sobre o que Deus quis dizer por meio da Revelação que estava expressa no texto sagrado sobre certos costumes e práticas que eram compreendidos como vontade divina. Jesus construiu seu discurso a partir de um lugar de fala diferente do lugar das autoridades religiosas judaicas de seu tempo.³ Em várias ocasiões ele ofereceu uma interpretação diferente da que era feita pelas lideranças religiosas judaicas, desconstruindo o discurso religioso oficial que segregava as pessoas pelos critérios de puro e impuro ou pelo legalismo religioso, ajudando-as a se sentirem acolhidas e próximas de Deus (cf. Mt 5,21-48; Mt 9,10-13; Mc 2,23-27; 3,1-6; Lc 11,37-41). Como ele não era da classe dominante, que controlava qual discurso era autorizado e qual não era autorizado, foi considerado um transgressor da Lei, um agitador e um blasfemo (cf. Mc 2,1-7; 3,22).

Outro caso interessante no Novo Testamento para ilustrar como o lugar de fala influencia a interpretação que o discurso religioso faz sobre a Revelação é o da figura de Paulo. Enquanto ele era membro do grupo dos fariseus (cf. At 22,3; 23,6; Fl 3,5-6), interpretava a Revelação vendo nela a justificativa para perseguir os seguidores de Jesus, tidos como judeus infiéis que estavam corrompendo a fé judaica ao formarem comunidades que misturavam pagãos e judeus que acreditavam que Jesus era o Messias.⁴ Entretanto, ele passa por algumas experiências que o fazem repensar criticamente seu lugar de fala, fazendo-o assumir uma nova postura, passando a fazer parte do grupo dos seguidores de Jesus. Com essa mudança, Paulo passa a interpretar a Revelação a favor desse grupo, inclusive justificando a convivência mista nas comunidades entre judeus e pagãos (cf. Rm 9,1-18; Gl 3,29-29; 4,21-31).

3 O discurso religioso cristão e as questões de gênero

O mundo cristão ocidental foi marcado pela mensagem cristã vivida e depois transmitida

³ O lugar de fala de Jesus era o de um homem, de um artesão que nasceu e cresceu na periferia da Palestina, em Nazaré da Galileia. Ele sentiu o peso da exploração política do Império Romano e de seu rei-vassalo Herodes Antipas. Ele também conheceu de perto o discurso religioso proferido pelas lideranças judaicas. Esse discurso pesava especialmente sobre os pobres que não conseguiam cumprir todas as normas exigidas pela Lei Mosaica ou que tinham que procurar sobreviver se submetendo a situações que eram consideradas negativas pelo discurso religioso dominante. Dessa forma, essas pessoas se sentiam discriminadas, excluídas do meio religioso e social, sendo definidas como impuras diante de Deus.

⁴ Segundo Scardelai (1998, p. 61), a visão genérica mais aceita era a de que a figura do Messias refere-se à esperança de Israel de que Deus enviaria um salvador para libertar seu povo do jugo dos povos que o oprimiam e restauraria a nação politicamente e religiosamente.

pelos primeiros cristãos que eram judeus e entendiam sua fé como uma forma de renovação do próprio judaísmo.⁵ Desse modo, muitos elementos da mensagem cristã inicial estavam carregados de elementos da cultura judaica. Eles enfrentaram crises intensas para descobrir um caminho que conseguisse harmonizar a fé judaica tradicional e a mensagem reformadora dos seguidores de Jesus, o Messias.

Quando a mensagem cristã alcança o mundo pagão, elementos da cultura judaica que estavam presentes na vida da comunidade cristã entram em conflito com a cultura helênica do mundo greco-romano. As questões relativas à pureza dos alimentos, aos rituais de purificação, à circuncisão, entre outras, provocaram violentos conflitos entre os cristãos de origem judaica e os de origem gentílica (cf. At 15,1-35; Gl 3; Fl 3).

Assim sendo, em toda sua história, em cada época, os cristãos precisaram repensar a forma como construam seu discurso religioso por causa dos novos contextos que foram se apresentando. Todo esse processo de desenvolvimento do discurso religioso cristão foi marcado pelo *locus* social das pessoas envolvidas através do tempo. Atualmente, novos contextos se apresentam suscitando questionamentos e provocando a necessidade de refletir sobre o atual discurso religioso cristão. Dentre esses novos contextos, temos as questões de gênero que trouxeram para a luz da discussão a realidade da diversidade sexual sintetizada na sigla LGBT.⁶

O atual discurso religioso cristão, ao interpretar a Sagrada Escritura, adota uma postura que culpabiliza as pessoas que não vivem segundo o padrão da heteronormatividade. Por causa disso, muitas tensões e atitudes agressivas têm ocorrido por parte de grupos cristãos em relação às questões de gênero, e pessoas e grupos que lutam pelo direito de existir e ser respeitados na sua realidade de gênero tem assumido, em algumas ocasiões, posturas agressivas em relação ao cristianismo justamente por causa de seu discurso religioso.

Esse tipo de discurso religioso cristão está fundamentado em uma leitura e interpretação da Revelação que tem como lugar de fala dominante uma cultura heteronormativa, patriarcal e sexista. Isso se torna evidente quando encontramos pesquisadores que tem tentado romper com esse discurso procurando interpretar a Revelação a partir de outro lugar de fala, do lugar de fala dos grupos que tem seu discurso subalternizado por causa de sua sexualidade.

Podemos destacar, por exemplo, o Portal Diversidade Católica⁷ que, ao demonstrar que

outra compreensão é possível sobre as questões de gênero, têm tornado evidente

5 O judaísmo não é simplesmente uma religião, mas a identidade de um povo, uma raça. Desse modo, os primeiros discípulos não poderiam entender-se fora do judaísmo, fundando uma nova religião, mas entendiam-se como chamados a anunciar aos membros do seu povo que o tempo messiânico chegou com a pessoa de Jesus de Nazaré.

6 Sigla que se refere às pessoas lésbicas, gays, bissexuais e transexuais.

7 É um grupo leigo que procura conciliar a fé cristã católica e a diversidade sexual a partir do seu lugar de fala, promovendo o diálogo e a reflexão, a oração e a partilha, compreendendo que a salvação de Cristo e sua mensagem são para todos, sem distinção.

como o lugar de fala é um fator determinante na construção do discurso religioso cristão. Além disso, obras como *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir,⁸ *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* da filósofa estadunidense Judith Butler,⁹ ao questionar o que faz um homem ser homem e o que faz de uma mulher ser mulher, transpõe a questão do sexo, gênero e desejo para além dos limites do lugar de fala que os legitimaram ao longo dos séculos.

Desse modo, fica evidente que as questões de gênero podem e precisam ser repensadas à luz desse processo de compreensão e interpretação da Revelação, não num relativismo que procura adequar a Revelação ao gosto de cada um, mas na perspectiva de que a verdade plena que a Revelação cristã nos comunica não pode ser alcançada em sua plenitude a partir de um único lugar de fala, pois isso seria cair num reducionismo em relação à própria Revelação.

Conclusão

As mudanças históricas pelas quais o mundo cristão vem passando estão trazendo novos contextos com novos lugares de fala que precisam ser pensados em diálogo com a Revelação cristã.

A Revelação encontra-se a mercê de um processo interpretativo que começou com os primeiros discípulos de Jesus, e que continua até hoje, sendo sua compreensão ainda limitada, parcial, processual e inesgotada. Por isso, o discurso religioso cristão não pode ser tomado de forma absoluta e imutável, desconsiderando o lugar de fala de onde ele parte.

Ao tratar especificamente sobre as questões de gênero, o discurso religioso cristão precisa assumir uma postura de abertura aos diversos lugares de fala que foram historicamente subalternizados, mas que atualmente estão se apresentando e abrindo espaços para serem ouvidos. Os diferentes lugares de fala podem oferecer uma importante oportunidade para o processo de compreensão e interpretação da Revelação no que se refere à essa realidade.

Existem pesquisas e trabalhos que têm proposto um novo olhar sobre as questões de gênero em diálogo com a mensagem cristã. Entretanto, ainda é um caminho novo e as ten-

8 *O segundo sexo* foi publicado originalmente em 1949. Simone de Beauvoir se propõe, com a sua obra, a construir uma nova identidade feminina sob a exigência da liberdade. Para tanto, questiona as construções sociais produzidas em torno do “feminino”. Desse modo, Simone inaugurou um novo modelo de pensamento sobre a mulher na sociedade e, conseqüentemente, sobre os discursos que categorizam o gênero.

9 *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* foi publicada em 1990. Nessa obra, partilhando de referenciais foucaultianos, Butler se pergunta se o “sexo” teria uma história ou se é uma estrutura dada, isenta de questionamentos em vista de sua indiscutível materialidade. Com isso, ela questiona a ordem compulsória normalmente assumida entre sexo, gênero e desejo. Para dar um fim à lógica da ordem compulsória que tende à reprodução, Butler destaca a necessidade de subverter a ordem, desmontando a obrigatoriedade entre sexo, gênero e desejo.

sões de poder e controle com o discurso dominante, que procuram manter o *status quo* de sua forma interpretativa, exigem muito trabalho por ser feito em direção de uma consciência mais crítica e dialógica.

É preciso, portanto, ter a coragem de repensar criticamente o atual lugar de fala do discurso religioso cristão, naquela experiência existencial e espiritual que chamamos de *metanoia*, pois é em diálogo entre os diversos lugares de fala que a verdade plena que a Revelação cristã comunica poderá ser, um dia, plenamente compreendida.

Referências

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo, Vol. 1.: Fatos e Mitos.** 4ª ed. Difusão Europeia do Livro: 1970.

_____. **O Segundo Sexo, Vol. 2.: A Experiência Vivida.** 2ª ed. Difusão Europeia do Livro: 1967.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém:** revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha:** uma metáfora da condição humana. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero:** Feminismo e subversão da identidade. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

DIVERSIDADE CATÓLICA. Disponível em: <<http://www.diversidadecatolica.com.br/>>. Acesso em: 23 jun. 2018.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017. SCARDELAI, Donizete. **Movimentos messiânicos no tempo de Jesus:** Jesus e outros messias. São Paulo: Paulus, 1998.

**FT 16 - RELIGIÃO, CULTURA E IN-
CLUSÃO SOCIAL - DESAFIOS E PERS-
PECTIVAS NA EDUCAÇÃO ESCOLAR**



Coordenadores:

Dr. Elivaldo Serrão Custódio (Universidade Federal do Amapá-PPGED/UNIFAP)

Doutoranda Maria Rita Paula da Silva (Faculdades EST)

Doutoranda Terezinha de Jesus Martins de Sena (Faculdades EST)

No contexto brasileiro, a busca pela eliminação das desigualdades na perspectiva do direito igualitário à educação está na LDBEN, quando no artigo 3º diz que devemos promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. Além disso, os PCN's também têm por finalidade dar norte aos currículos da educação básica, onde possuem representação ímpar em relação à inclusão na perspectiva da diversidade. O termo "inclusão" utilizado neste FT não se refere apenas às pessoas com algum tipo de deficiência, mas todas as pessoas que sofrem algum tipo de exclusão educacional, mesmo estando dentro da escola. Sendo assim, com o objetivo de compreender esta complexidade, apontamos para articulação entre as áreas de educação e religião, a questão da educação para a diversidade, e como esta tem sido desenvolvida/pensada na educação escolar. Há de se considerar que no espaço escolar não se aprende e nem se compartilha apenas conteúdos e saberes escolares, mas valores, crenças e hábitos. Portanto, estabelecemos como objetivos deste FT, discutir a educação inclusiva como aquela que busca desmistificar as desigualdades e combater a desvalorização que muitos estudantes sofrem em relação à sua forma de ser, pensar e estar no mundo.

A Política Educacional Burguesa: Qualidade e Direitos Humanos em Diálogo.

Thyeles Moratti Precilio Borcarte Strelhow¹

RESUMO

A educação enquanto política burguesa é um engodo que se manifesta nos discursos de que cabe ao Estado a realização de uma educação de qualidade. Para tanto vincula-se a qualidade da educação à capacidade de preparação da pessoa para o mundo do trabalho. Resume-se o sentido da educação à formação de mão de obra para atender às demandas de competitividade do mercado. A partir de pesquisa bibliográfica, este artigo tem como objetivo refletir em que medida o discurso da qualidade da educação se relaciona com temáticas pertinentes à educação em direitos humanos (EDH), como a convivência com a diferença, direito à pluralidade e a construção de sujeitos de direitos. De imediato percebe-se que a EDH sucumbe frente aos critérios de competitividade, à padronização de comportamentos e à superação dos/as adversários/as a todo custo. Neste sentido, o desenvolvimento de temáticas relacionadas aos direitos humanos serve para amenizar os impactos das mazelas do capitalismo, sem necessariamente, provocar uma mudança prática e proporcione alterações estruturais. Desta forma, a política educacional burguesa, como os direitos humanos precisam ser entendidos no contexto da luta de classe, no intuito de fortalecer a luta dos/as trabalhadores/as rumo a uma sociedade pautada pelo trabalho como constituidor do ser humano.

Palavras-chave: Trabalho; Educação; Direitos humanos; Qualidade.

Introdução

Ao tratar sobre a temática da educação como política social o primeiro elemento que aparece é a famigerada discussão sobre a qualidade ou falta de qualidade da educação. Procura-se explicações, montam-se pesquisas de controle de qualidade, testes e provas que identificam e diagnosticam, em geral, a má qualidade da educação. E quando aqui se fala sobre qualidade da educação é preciso que fique claro que se fala da educação pública como política educacional burguesa, aquela que é oferecida para a classe trabalhadora. Qual caminho possível para uma qualidade da educação?

O objetivo deste artigo é refletir em que medida o discurso da qualidade da educação se relaciona com temáticas pertinentes à EDH. Neste sentido em que medida temas como

¹ Doutorando em Teologia pela Faculdades EST financiada pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Email: thyelesbs@yahoo.com.br

a convivência com a diferença, direito à pluralidade e a construção de sujeitos de direitos, podem articular formas de conceituar o termo qualidade na perspectiva da educação que consiga apontar para os desafios do mundo neoliberal-burguês, como uma forma de instrumentalizar os sujeitos na construção de mudanças estruturais significativas dos processos de exclusão.

1 - As disputas em torno do conceito de qualidade e sua relação com os direitos humanos

Conceituar o termo qualidade vinculado com a educação é uma constante busca de um adjetivo para qualificar o que se quer dizer com “educação” numa tentativa de compreensão do conceito. Logo, ao se falar sobre qualidade da educação é preciso perceber que o termo tem uma natureza polissêmica (GUSMÃO, 2010, p. 28). Ele possui um caráter de valoração, entre bom e ruim, que está imbricada por relações de poder que a estabelece em sentido absoluto, por mais falso que esta afirmativa seja. Não há neutralidade no conceito de qualidade. O termo demarca entre o que se compreende como “boa” ou “má” educação (SILVA, 2008, p. 17).

De fato, ao se tratar da qualidade enquanto complementaridade ou como um adjetivo da educação, é fundamental que se pergunte sobre que tipo de educação que se está querendo falar (SILVA, 2008, p. 19). Tanto em nível de qualidade ou em nível de educação, a forma como conceituar um ou outro termo incidirá sobre o entendimento de ambos, de modo que, se torna no mínimo contraditório falar em qualidade eficiente de uma educação pautada pelos direitos humanos. Isto porque, a qualidade eficiente da educação tem como princípio fundamental o sucesso econômico sob a perspectiva burguesa de investimento vs resultado, restringindo o desenvolvimento do sujeito de direitos nos mais diversos âmbitos.

De acordo com Casassus, a preocupação com a qualidade da educação se dá a partir da década de 80, tendo como seu mentor principal os EUA. Neste viés, a principal observação era que uma educação com nível inferior de qualidade, comprometeria a competitividade e a nação. A partir disso, as discussões que se decorreram em nível nacional e internacional confluíram para um consenso de que a educação era a forma de realizar política educacional burguesa que se adequava para resolver os problemas econômicos e sociais dos países. Neste sentido, dois setores precisavam ser resolvidos: a formação de capital humano e a integração social por meio de um sistema escolar comum (CASASSUS, 2007, p. 42).

A ideia de sistema escolar comum nada mais é que a instrução das pessoas em manejar satisfatoriamente a ideologia dominante (ALTHUSSER, 1980, p. 20-22). E, concordando com Silva (2008), a valoração da qualidade da educação se dá por meio da reprodução do ca-

pital. Quer dizer, para que a educação seja de qualidade é necessário que ela forneça capital humano para fortalecer a economia (qualificação, exploração e precarização da força de trabalho) e que os indivíduos aceitem como regra esta forma de organização do trabalho como um fim em si. A partir desta ideia, a qualidade da educação é pautada pelo capital e sucumbi a uma ideia fabril de produção de resultados (AZANHA, 1995, p. 73).

A leitura de Silva (2008) sobre o Relatório de Monitoramento Global de Educação para Todos da Unesco (2005), aponta o entendimento da qualidade em dois aspectos: o “desempenho em exames” e “ganhos sociais e econômicos” (UNESCO, 2005, p. 37). Silva mostra que em todo o relatório, por mais que se mencione a questão de valores de cidadania (UNESCO, 2005, p. 17), este tema fica relegado em segundo plano e em grande parte do documento tem-se o foco nas questões de aumento de renda e desenvolvimento econômico (SILVA, 2008, p. 26). Neste sentido, o termo genérico de “qualidade”, que de certa forma tenta repassar uma ideia de neutralidade e universalismo, tende a ser compreendido como uma mercadoria.

Morosini apresenta o conceito de qualidade da equidade (MOROSINI, 2009, p. 168-170). Dentro de seu processo três termos se apresentam como pilares: diversidade, autonomia e participação. Ao que parece, a tentativa é construir uma educação que tente, por meio de seu processo, superar os contextos desiguais que possivelmente tornariam a educação precária e perpetuaria a qualidade da educação como formação de mão de obra para reprodução do capital. A educação então assumiria um papel de mudança dos indivíduos, buscando suprir os déficits históricos causados pelas desigualdades econômicas, sociais e culturais. E, para tanto, a leitura dos contextos, bem como, a emancipação dos sujeitos sociais é seu princípio básico.

Neste sentido, é importante deixar claro que se reconhece que o acesso às oportunidades é uma ferramenta importante para a diminuição das desigualdades, porém, este é um processo que não proporciona uma mudança essencial na exploração da força de trabalho, vetor do sistema capitalista. Ela melhora a vida de um grande número de pessoas, mas não torna o bem viver (GADOTTI, 2013, p. 16) uma regra que pauta as relações da sociedade como um todo. Inevitavelmente a inclusão social acaba por ser uma maquiagem das relações (de trabalho, de etnia, de gênero etc) que são pautadas pela desigualdade manifestada na luta de classe.

Nesta perspectiva, a educação assume um papel propositivo de mudança, pois tem impacto na vida das pessoas, muito além da formação de qualificação de mão de obra, mas, voltada para uma concepção de trabalho como constituinte do ser humano (MARX, 2017, p. 255). A política educacional burguesa avança de forma organizada, sistemática e intencional no acesso à educação escolar através da matrícula. Cabe à classe trabalhadora trilhar o caminho na direção de uma educação que faça parte da vida. E que, de forma efetiva, esta educação da vida supere os conteúdos ideológicos ensinados em sala de aula, compondo um processo profundo de emancipação da vida, quanto da emancipação da educação.

Desta forma, a educação que abrange a vida concreta, como parte dela mesma, proporciona a possibilidade de construção de mudanças que, mesmo que ainda não por completo, como um ainda não, mas que sistematicamente aprofunda o processo revolucionário como prática (MARX; ENGELS, 2007, p. 537-538). Assim, a qualidade alcança uma realização como conceito histórico que desmente a política educacional burguesa, pois o mesmo conceito burguês de qualidade da educação se modifica no transcorrer da história. Se no século XIX o objetivo era de que todas as crianças pudessem alcançar um mínimo de escolarização e acesso à matrícula, nos dias atuais, a precarização e aprofundamento da exploração da força de trabalho exige um posicionamento concreto e revolucionário da classe trabalhadora a respeito da qualidade da educação. Enquanto a educação estiver à disposição das regras de mercado, servirá como instrumento poderoso para perpetuar as mazelas do sistema capitalista.

Isto significa compreender o processo de construção da qualidade, sua finalidade e funcionalidade, para então propor mudanças que alcance uma realidade diferente da proposta pelo capital (MARX, 2012, p. 30-31). Desta forma, a participação da classe trabalhadora nos espaços de decisão das políticas educacionais burguesas proporcionaria um processo que fomentaria uma realidade desde a vida concreta dos/as trabalhadores/as. Neste sentido, falar de qualidade da educação constitui qualidade da participação das pessoas nas decisões das políticas públicas; da classe trabalhadora ocupando os lugares de discussão e, principalmente, de reflexão política sobre sua situação social, econômica, cultural e política;

De fato, quando se trata o conceito de qualidade pautado por viés político, sobretudo, amparado por percepções de esquerda, vinculadas com as ideias marxianas, tende-se a preocupar-se com o desenvolvimento integral da educação nos âmbitos sociais, econômicos, culturais, ambientais, de direitos, de participação etc, para justamente alcançar à classe trabalhadora a possibilidade do exercício de uma vida com dignidade. No entanto, a partir da lógica do capital, inevitavelmente, por mais que se tente de alguma forma contrariar ao que se compõe a política neoliberal burguesa, estas características da qualidade da educação são apenas reservados como privilégios da elite, que compõe a minoria que detém a maioria dos bens sociais (GADOTTI, 2013, p. 5).

Enquanto política, a educação assumirá uma relação que irá além de um conteudismo curricular para uma construção educativa que tenda à formação cidadã (GADOTTI, 2013, p. 6). Mensurar a qualidade da educação apenas por uma análise sistemática baseada em números obtidos por avaliações que representam os rendimentos de um depósito de conteúdo, pode se tornar perigoso e apresentar uma imagem refratária da realidade. Quando a educação tende a ser condicionada aos índices de aprendizagem como o cartaz de toda a qualidade, se perde a dimensão político-social, e se coloca as avaliações em nível de meros números vazio de uma realidade muito mais complexa, perpetuando assim, a exploração e alienação da força de trabalho da classe trabalhadora. Por isso, é imperativo se pensar uma qualidade da educação que proponha um conceito ampliado, que considere os contextos (MOROSINI,

2009, p. 184) e que valorize o ser-mais (FREIRE, 2008, p. 231-234).

O direito é uma construção da ideologia burguesa, é uma mercadoria trocada entre indivíduos, constituídos como sujeito de direitos, capazes de estabelecer contratos e segui-los à forma da lei para manutenção do princípio elementar, a propriedade privada. Pachukanis chama a atenção para este fato quando afirma que “É justamente aí [direito privado] que o sujeito de direito, a ‘persona’, encontra sua encarnação mais adequada na personalidade concreta do sujeito econômico egoísta, do proprietário detentor dos interesses privados” (PACHUKANIS, 2017, p. 93). Apresenta-se assim outro engodo burguês relacionado com à política educacional. Então, descarta-se os direitos humanos?

Esta encruzilhada lembra uma reflexão de Ellacuría (2012) no qual ele chama a atenção para o discurso dos direitos humanos que muitas vezes diz sobre tudo, mas não diz nada substancial. Ou como defende Douzinas o fim dos direitos humanos acontece quando a “experiência com as violações dos direitos humanos está confinada a que lhe seja servido vinho de uma péssima safra” (DOUZINAS, 2009, p. 25. Os direitos humanos sofrem desta amortização, eles, em seu princípio está a serviço da ideologia burguesa, por isso que eles, por si, não se concretizam como uma vida boa para a classe trabalhadora, pois isso implicaria no rompimento com a exploração da força de trabalho. É a partir daí que ser torna imprescindível reafirmar a construção histórica dos direitos humanos, para que se possa falar em direitos também para a classe trabalhadora (ELLACURÍA, 2012, p. 348-352).

Neste nível, a EDH será uma práxis educativa pautada por uma posição de não-neutralidade, de intencionalidade, de consciência de classe, de desconstrução da exploração da força de trabalho, de ato político (FREIRE, 2001, p. 25) que denuncia e instrumentaliza a classe trabalhadora a atuar contra o estabelecimento dos direitos pautados pela ideologia burguesa de dominação de classe. Neste sentido, é entendido neste artigo que uma educação que postula ser de qualidade precisa estar conectada com a realidade histórica e fomentar o exercício, a apoderação e o rompimento com os direitos humanos individuais burgueses.

A escola então deixa de ser um lugar de depósito e cobrança de resultados e se transforma em parte da vida, na qual a educação faz sentido não apenas para exercer alguma profissão, mas também para participar e para construir, de uma maneira ativa e comprometida, uma realidade pautada pelo desenvolvimento sustentável, pela justiça de distribuição econômica e pela transmutação dos processos de vítimas de exclusão (CARBONARI, 2011, p. 124), por meio da coletivização dos meios de vida digna.

Portanto, a qualidade da educação está na criação de ambientes em que se concretize o exercício da cidadania como um discurso prático, pautado pela realidade cotidiana como ponto de partida para se pensar a EDH (CARRILO, 2013, p. 27-30), isso porque, é por meio da problematização de suas localidades que se pode atizar a curiosidade epistemológica na perspectiva de encontrar saídas e novas práticas que sejam pautadas por regras diferentes

das proclamadas pelo modelo burguês capitalista. Esta concretização de uma realidade nova (REARDON, 2007, p. 72) e até paralela precisa estimular a desconstrução e desestabilização daqueles conceitos dados como unânimes e “monossêmicos”, pautados por uma neutralidade ideológica, demandando atitudes concretas de justiça (CARBONARI, 2011, p. 124-126).

Desta forma, a EDH é capacitada para exercer este papel, não apenas como enfeite de currículo, mas como prática interdisciplinar. Os direitos humanos como epistemologia construída dentro da história e da vida, não pode ser discutido e refletido fora destes ambientes cotidianos, nem muito menos sem a participação da classe trabalhadora no processo de educação. Assim, como destaca Meintjes “[...] a educação para o pleno exercício da cidadania deve ir além, e deve reconhecer que os seres humanos não só são capazes de conhecer a realidade, mas também têm a capacidade de reflexão crítica e de ação” (MEINTJES, 2007, p. 132). Assim, a EDH tem um papel fundamental a desempenhar para que se empodere e se reconheça a construção histórica dos direitos humanos como processo de construção de práticas revolucionárias, sendo assim, a constituição da qualidade da educação.

Considerações Finais

Por fim, para algumas reflexões finais, em primeiro lugar, tentou-se deixar claro que a temática da qualidade da educação abrange uma discussão que extrapola um consenso único, como pretende a ideologia burguesa, como também, está constituído de relações de poder manifestada na luta de classes.

Não há como construir a EDH fora do cotidiano da vida, nem muito menos, da consciência de classe. A concreticidade dos direitos humanos só fará sentido se a classe trabalhadora puder romper com a construção burguesa dos direitos humanos que os qualifica como mercadoria dos sujeitos de direitos, fora disso, será apenas um engodo, a demagogia e o assistencialismo de currais que beneficia e perpetua a elite que lucra com a exploração da força de trabalho, com a desigualdade e com a pobreza cultural, política, social e econômica.

Por conseguinte, o terceiro ponto a EDH precisa ser entendida como uma temática interdisciplinar. O alcance dos direitos humanos só será de fato concretizada para a classe trabalhadora quando eles deixarem de ser um marco que media as relações, para ser uma prática de superação da exploração da força de trabalho. Desta forma, a EDH como prática cotidiana e parte da vida integral das pessoas tende a ser um instrumento eficaz para construir realidades concretas de práticas revolucionárias.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos do estado. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1980.
- AZANHA, José Mario Pires. Educação: temas polêmicos. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- CARRILO, Alfonso Torres. A educação popular como prática política e pedagógica emancipadora. In: STRECK, Danilo; ESTEBAN, Maria Teresa. Educação popular: lugar de construção social e coletiva. Petrópolis: Vozes, 2013.
- CARBONARI, Paulo César. Educação em direitos humanos: por uma nova pedagogia. In: VIOLA, Solon Eduardo Annes; ALBUQUERQUE, Marina de. Fundamentos para educação em direitos humanos. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2011.
- CASASSUS, Juan. A escola e a desigualdade. Trad. Lia Zatz. 2.ed. Brasília: Líber Livro Editora/Unesco, 2007.
- DOUZINAS, C. O fim dos direitos humanos. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.
- ELLACURÍA, Ignacio. Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. In: BARTOLOMÉ RUIZ, Castor (org.). Justiça e memória: direito à justiça, memória e reparação: A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, 2012.
- FREIRE, Ana Maria. Inédito viável. In: STRECK, Danilo (et al.). Dicionário Paulo Freire. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 231-234.
- FREIRE, Paulo. Política e educação: ensaios. 5.ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- GADOTTI, Moacir. Qualidade na educação: uma nova abordagem. In: Anais do Congresso de Educação Básica: Qualidade na Aprendizagem, Florianópolis, p. 1-18, 2013.
- GUSMÃO, J. B. B. Qualidade da educação no Brasil: consenso e diversidade de significados. São Paulo, 2010. 180f. Dissertação (mestrado em educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.
- MARX, Karl. Crítica do programa de Gotha. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. O capital: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MEINTJES, Garth. Educação em direitos humanos para o pleno exercício da cidadania: repercussões na pedagogia. In: ANDREOPOULOS, Georg; CLAUDE, Richard Pierre. Educação em direitos humanos para o século XXI. Trad. Ana Luiza Pinheiro. São Paulo: USP, 2007.
- MOROSINI, Marilia Costa. Qualidade na educação superior: tendências do século. Revista Estudos em avaliação educacional. São Paulo, v.20, n.43, p. 165-186, maio/agosto. 2009.
- PACHUKANIS, Evguiéni B. Teoria geral do direito e marxismo. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.
- REARDON, Betty. Direitos humanos como educação para a paz. In: ANDREOPOULOS, Georg;

CLAUDE, Richard Pierre. Educação em direitos humanos para o século XXI. Trad. Ana Luiza Pinheiro. São Paulo: USP, 2007.

SILVA, Vandrê Gomes. Por um sentido público da qualidade da educação. São Paulo, 2008. 120f. Tese (doutorado em educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

UNESCO. Relatório de monitoramento global de EPT 2005: educação para todos: o imperativo da qualidade. Trad. B&C Revisão de Textos. São Paulo: Moderna, 2005.

Análise Espacial como instrumento para a seleção de escolas, campo de trabalho de pesquisa sobre Liberdade Religiosa, Educação e Tolerância.

Izabella Faria de Carvalho¹

Adilson do Nascimento Ferreira²

Resumo

Verifica-se, nos últimos tempos, aumento da intolerância e da violência. O município de Belo Horizonte faz parte desses dados estatísticos. Há grande preocupação com o aumento da violência contra crianças e adolescentes. A pesquisa “Liberdade Religiosa, Educação e Tolerância” procura auxiliar o cumprimento do artigo 33 da Lei nº 9.475/1997, que estabelece que a disciplina Ensino Religioso faz parte da formação básica do cidadão, e busca conscientizar e capacitar o quadro de educadores sobre a importância de fomentar a educação para a liberdade religiosa, para a tolerância e para a responsabilidade social em vistas da construção da cultura de paz, do respeito e do cuidado com o diferente. Esta comunicação faz parte deste processo da pesquisa e tem por objetivo explicitar os critérios para a escolha das escolas públicas de Ensino Fundamental, tendo em vista uma educação para a inclusão social. As escolas selecionadas estão inseridas neste contexto. Explicitaremos os passos metodológicos percorridos e a identificação do perfil das mesmas. A partir dos microdados da filiação religiosa do censo demográfico 2010 do IBGE e das bases cartográficas das áreas de ponderação, foram elaborados mapas da distribuição espacial do rendimento, das faixas etárias e do nível de instrução da população residente do município de Belo Horizonte. Em sobreposição, foi utilizado o mapa das áreas de maior incidência de violência no município, de acordo com o SEDS, para definição da área alvo. Posteriormente, traçamos o perfil das escolas selecionadas a partir dos dados extraídos dos sistemas SAEB, SIMADE e SISAP.

Palavras-chave: Metodologia. Análise Espacial. Escolas. Inclusão Social.

A pesquisa “Liberdade Religiosa, Educação e Tolerância”, desenvolvida pelo grupo de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, busca conscientizar os professores sobre a importância de promover a educação para a liberdade religiosa, para a tolerância e para a responsabilidade social aspirando a construção da cultura da paz, do respeito e do cuidado com o diferente. Esse projeto multidisciplinar trabalha a subjetividade do aluno em sua realidade, com foco em analisar os projetos políticos-pedagógicos e materiais didáticos de escolas estaduais do município de Belo Horizonte situadas em áreas violentas, buscando compreender como planejam a formação humana na educação básica.

À luz dos objetivos anunciados, fez-se necessário selecionar, dentre as escolas estaduais localizadas no município de Belo Horizonte, aquelas que atenderiam certos critérios

¹ Doutorado em Tratamento da Informação Espacial – Geografia, PUC Minas, Fapemig, izabellaafc@gmail.com

² Especialista em Administração Pública, PUC Minas, Fapemig, diaconopermanentebhadilson@gmail.com

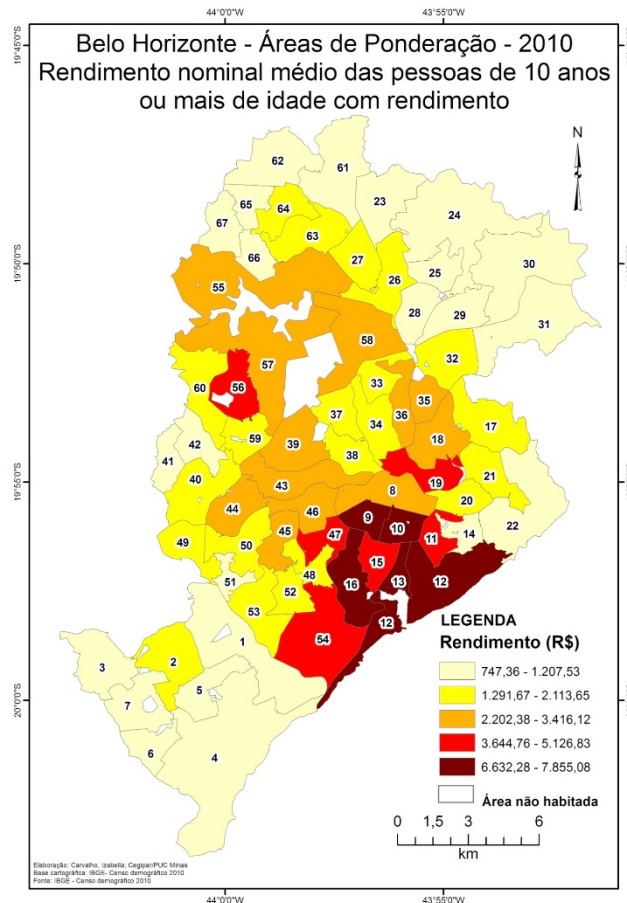
e seriam alvo da pesquisa. Esta comunicação objetiva explicitar os critérios adotados para a escolha das escolas públicas de Ensino Fundamental que se tornaram o campo de pesquisa no projeto.

Não é possível empreender a pesquisa de campo sem o respaldo de técnicas e de instrumentos metodológicos adequados que viabilizem a aproximação ao objeto de estudo, entendemos que a análise espacial pode contribuir na organização das informações, permitindo uma visão atualizada e eficaz do objeto de estudo. Segundo Gonçalves:

A pesquisa de campo é o tipo de pesquisa que pretende buscar a informação diretamente com a população pesquisada. Ela exige do pesquisador um encontro mais direto. Nesse caso, o pesquisador precisa ir ao espaço onde o fenômeno ocorre, ou ocorreu e reunir um conjunto de informações a serem documentadas. (GONÇALVES, 2001, p.67).

Em vista disso, segue a descrição dos passos trilhados para a seleção das escolas.

A partir dos microdados do censo demográfico 2010 do IBGE e das bases cartográficas das áreas de ponderação, foram elaborados, para o município de Belo Horizonte, mapas do rendimento nominal médio das pessoas de 10 anos ou mais com rendimento, mapas da distribuição etária da população e mapas do nível de instrução da população. Em seguida, fez-se a sobreposição entre os mapas citados e o mapa das áreas de maior incidência de violência no município, de acordo com o SEDS, Secretaria de Estado de Defesa Social e foi definida a área alvo. Posteriormente, fez-se o levantamento das escolas ali localizadas, bem como a extração de registros referentes aos servidores das escolas contidos no Sistema Integrado de Administração de Pessoal – SISAP, além dos resultados das avaliações externas condensadas pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira – INEP, no Sistema de Avaliação da Educação Básica-Saeb- e dos dados dos alunos registrados no Sistema Mineiro de Administração Escolar –SIMADE.

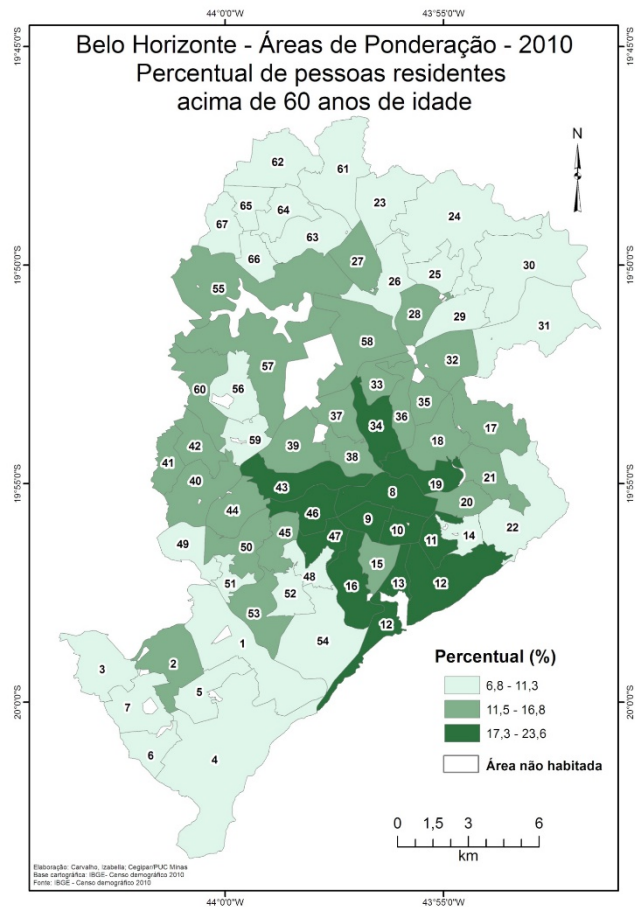


Mapa 1: Belo Horizonte – Áreas de Ponderação 2010 – Rendimento nominal médio das pessoas de 10 anos ou mais de idade com rendimento

Fonte: IBGE – Censo demográfico 2010

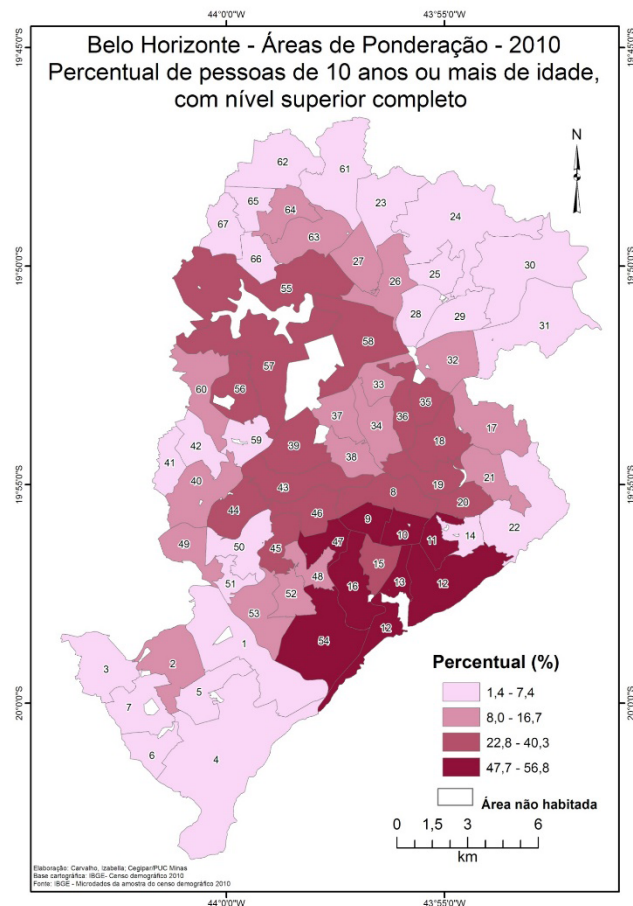
O mapa 1 do rendimento nominal médio por área de ponderação no município de Belo Horizonte indica uma tendência na distribuição da renda: maior concentração na região centro-sul do município e, de maneira geral, diminuição da renda à medida que nos afastamos do centro-sul em direção às áreas periféricas. Todavia, nota-se em áreas próximas ao centro-sul menores faixas de rendimento. Trata-se de áreas de aglomerados, tais como o Aglomerado da Serra (área 14) e a Cabana do Pai Tomás (área 51).

O mapa 2 do percentual de pessoas residentes acima de 60 anos de idade e o mapa 3 do percentual de pessoas de 10 anos ou mais de idade, com nível superior completo, apontam que, na porção centro-sul, ocorre uma maior concentração percentual de pessoas idosas, bem como de pessoas com nível superior completo. Os 3 mapas, apesar de apresentarem diferentes variáveis, revelam, em geral, que os melhores indicadores ocorrem na porção centro-sul e estes diminuem à medida que afastamos da mesma. Além disso, indicam que algumas áreas próximas ao centro-sul e que apresentam piores indicadores são áreas de aglomerado.



Mapa 2: Belo Horizonte – Áreas de Ponderação 2010 – Percentual de pessoas residentes acima de 60 anos de idade

Fonte: IBGE – Censo demográfico 2010



Mapa 3: Belo Horizonte – Áreas de Ponderação 2010 – Percentual de pessoas de 10 anos ou mais de idade com nível superior completo

Fonte: IBGE – Censo demográfico 2010

Paralelamente, a observação da localização de áreas de maior incidência de violência, segundo a Seds, e os 3 mapas descritos, indica que as áreas de aglomerados deveriam ser as escolhidas como alvo da pesquisa. Dentre os aglomerados de Belo Horizonte, aquele localizado na área 51 do mapa, a Cabana do Pai Tomás, foi a área selecionada. Ali estão presentes 4 escolas estaduais de ensino fundamental, que ministram aulas do 6º ao 9º ano. As escolas foram identificadas pelos números 1, 2, 3 e 4.

Após a escolha das escolas, para caracterizar os sujeitos da pesquisa, foram utilizados os respectivos dados extraídos do SISAP, SIMADE e SAEB para comparação com os dados publicados na edição 2017 do *Education at a Glance*, estudo comparativo da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), entidade formada por 35 países, e os dados disponibilizados pelo Tesouro Nacional, através do FINBRA (Finanças do Brasil), referentes ao ano de 2015.

A partir deste processo comparativo, identificou-se que as escolas, sujeitos da pesquisa, possuem a média de alunos por professor abaixo da média nacional (24) e próxima à de países como Alemanha e Itália, todavia sem obter os mesmos resultados acadêmicos.

	Escola 1	Escola 2	Escola 3	Escola 4
Média de alunos por professor	12,95	8,06	15,86	14,5

Além dos dados sobre a média de alunos por professor, os dados sobre a remuneração dos professores ajudam a estabelecer uma visão do cenário. Os dados disponibilizados na edição 2017 do *Education at a Glance* permite comparar os dados do Brasil com economias desenvolvidas, maioria na OCDE, e alguns países, como México, Colômbia e Costa Rica, que possuem PIB per capita e Índice de Desenvolvimento Humano próximos ao do Brasil.

Os salários dos professores brasileiros são menores que os colegas desses três países. No Brasil, um professor da educação básica inicia a carreira recebendo o equivalente a 9 mil dólares por ano, valor já ajustado para o poder de compra de cada país – podendo-se assim comparar moedas e custo de vida distintos. Na Colômbia, o docente iniciante ganha 17,9 mil dólares por ano, no México, 17,2 mil e na Costa Rica, 24,2 mil.

No Brasil, o piso nacional previsto para o ano de 2018 é de R\$2.465,35, o que equivale a R\$32.871,36 ao ano ou 8,7 mil dólares, aproximadamente.

Quando a comparação é feita com as nações desenvolvidas, a distância aumenta. Na média das nações da OCDE, o salário inicial é de 30 mil dólares anuais.

Nas escolas delimitadas nesta pesquisa, a média salarial dos docentes em 2017 foi de:

	Escola 1	Escola 2	Escola 3	Escola 4	Média
Real	32.900,57	31.491,91	34.991,94	32.337,80	32.930,56
Dólar	8.658,04	8.287,34	9.208,41	8.509,95	8.665,94

Em síntese, esses foram os passos percorridos para a seleção das 4 escolas do ensino fundamental localizadas na Cabana do Pai Tomás dentre o universo de todas as escolas públicas estaduais do município de Belo Horizonte. As 4 escolas estão localizadas em área de ocorrência de baixo rendimento, de baixo percentual de pessoas com nível superior e de baixo percentual de idosos, além de ser considerada área de violência em comparação às demais áreas do município, conforme critérios estabelecidos para a pesquisa.

Referências

GONÇALVES, Elisa Pereira. **Iniciação à pesquisa científica**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2001.

Ensino religioso: sobre valores humanos e a qualificação profissional dos educadores.

Terezinha de Jesus Sena¹

Resumo

O Brasil é um país laico consequência de uma exaustiva luta de vários seguimentos da sociedade civil, porém que respeite a religiosidade cultuado pelo povo e que garanta a diversidade religiosa, cultural e que de fato ajude os/as educandos/as a serem pessoas com ética e respeito. A disciplina Ensino Religioso deve ser baseada nos princípios fundamentais para a formação do educando e nas diferenças que se manifestam não só pela diversidade religiosa como também pela convivência social. Este trabalho focaliza o ensino Religioso como disciplina escolar, que contribua para a formação moral do/a aluno/a, no momento em que os valores e as virtudes estão cada vez mais desgastados, o ensino religioso pode reacender a fé, o amor, a caridade entre as pessoas, é também um componente para o desenvolvimento social, cognitivo, emocional e moral dos/as estudantes. Não há intenção de descrever nenhuma religião em particular. Os/as educadores/as têm uma importante missão neste componente curricular, sua formação é pré-requisito, bem como, trabalhar pedagogicamente os conteúdos básicos e a metodologia diferenciada para despertar no/a estudante interesse e acima de tudo apreender o que de melhor a disciplina pode oferecer.

Palavras-chave: Ensino religioso. Formação profissional. Formação humana.

Introdução

Este artigo tem como finalidade refletir um pouco mais sobre os desafios da disciplina Ensino Religioso no contexto escolar, o assunto vislumbra interesse devido à complexidade quanto a autonomia dos conteúdos, as estratégias e metodologias adequadas à realidade do público alvo, levando em consideração muitas indagações sobre o tema, como por exemplo: que poder possui a disciplina Ensino Religioso para sensibilizar as consciências? Que motivações de fato existe nele que o/a torna capaz de prender a atenção das pessoas? Os/as alunos/as estão aprendendo a respeitar a diversidade religiosa? Os/As professores/as estão aptos/as a ensinar esta disciplina? Estas, dentre muitas outras questões me chamou atenção sobre este fenômeno, no entanto, nosso foco se coloca no Ensino Religioso voltado para a inclusão de alunos/as com deficiência. Este tema é apresentado a partir de um estudo bibliográfico, buscando sempre apresentar a interface entre os saberes, tendo a diversidade como eixo norteador.

Esta pesquisa tem como princípio analisar como o ensino religioso, enquanto discipli-

¹ Doutoranda em Teologia pela Faculdades EST. Bolsista da CAPES. Mestre em Teologia pela Faculdades EST. E-mail: terezhhasena@bol.com.br

na, está contribuindo para o/a aluno/a com deficiência na escola pública, que conteúdos são trabalhados em sala de aula e se o/a professor/a está de fato preparado para conduzir sua aula de forma imparcial. A razão pelo qual optei por essa temática consiste no fato de ser um assunto polêmico e fascinante, pois o povo brasileiro é profundamente religioso, tem suas crenças, seus dogmas e suas convicções muito particulares.

1 O ensino religioso como fator preponderante para a transformação humana

Oportunizar ao aluno com deficiência a possibilidade de adquirir conhecimentos sobre diversidade religiosa, refletir e adquirir atitudes que busquem o desenvolvimento da solidariedade, a fim de serem mais fraternos com formação plena no contexto de uma sociedade com diversidade cultural e religiosa, que devem ser respeitadas, neste sentido o ER exerce influência na manutenção do equilíbrio social e espiritual do ser humano, pois deve-se compreender que o ER é parte integrante da formação básica do/a aluno/a com deficiência. Soa como um “desafio de contribuir para uma formação integral da pessoa em relação consigo mesma, com os outros, com a natureza e com a Transcendência, proporcionando uma aprendizagem intercultural e inter-religiosa, formando a identidade e educando para a alteridade” (WITT; PONICK, 2008, p. 19)

O ER é capaz de promover transformação substancial na vida do/a jovem, oportunizando a descoberta de si e do/a outro/a, a convivência e a relação com as pessoas que o/a cercam e sua experiência com o Transcendente. A práxis do ER, no sentido de “propiciar condições em que educandas e educandos em suas relações com as outras pessoas ensaiem a experiência profunda de se assumir. Assumir-se como ser social e histórico, como ser pensante, comunicante, transformador, criador, realizador de sonhos” (WITT; PONICK, 2008, p. 19).

Estimular o olhar para a diversidade como forma democrática, atendendo os/as alunos/as de forma diferenciada para que todos/as se tornem iguais. As pessoas parecem estar mais voltadas para o aqui/agora, passando por um processo de desumanização. Como lembra Sampaio (2004 p. 30): “(...) Estamos vivendo uma crise global profunda, onde o vazio existencial e afetivo favorece a miséria, a violência, a corrupção, o medo, resultado de fragilidade das relações e dos valores humanos”.

O ER está amparado pela Constituição Federal de 1988, artigo 210, parágrafo 1, como disciplina escolar, é reconhecida pela Lei de diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) nº 9475 e pela Resolução nº 02/98 de Conselho Nacional de Educação.

Com a publicação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional 9394/96 de 20 de dezembro de 1996, pelo seu artigo 33 enfatizando a importância do ensino religioso para a educação como disciplina escolar, não como ensino de uma ou mais religiões, mas como

critérios estabelecidos e fundamentais sobre valores morais, éticos e cidadania, ou seja, aspectos essenciais com princípios religiosos.

As estatísticas indicam que a maioria das pessoas crê em Deus, ao contrário do que previa a ciência e a tecnologia e mesmo diante do mundo moderno Deus está presente na vida das pessoas, que continuam a se questionar sobre a existência da humanidade, criação do mundo, morte e esperança. Neste sentido emerge a necessidade do ER como área do conhecimento leigo e pluralista.

A Igreja católica sempre apoiou o ER nas escolas públicas. Em texto da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB, 1996) declara que “o princípio de que a educação era prolongamento do direito familiar, o ensino religioso deveria ser dado, pois, de conformidade com a família do aluno”. Dessa maneira, o ER começa a fazer parte com mais intensidade na vida dos alunos da escola pública.

Em contrapartida ao posicionamento da igreja Católica havia também uma corrente de estudiosos que apresentou proposta contrária, pois defendia a tese de que a educação religiosa deve ser ato específico da família e não do estado. E assim, diante dessa polêmica houve o consenso de pôr fim a essa discussão que o assunto requer. Então foi promulgada a Lei de Diretrizes e Bases – LDB em 1991, que tem como princípio regulamentar a questão, pois a Lei nº 4024, art. 90 (BRASIL, 1961) declara:

O Ensino Religioso constitui disciplina dos horários normais das Escolas Oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado sem ônus para os poderes públicos, de acordo com a confissão religiosa do aluno manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável.

O ER na escola pública tem como base os Parâmetros Curriculares Nacionais – PCNs e enquanto disciplina escolar pode corroborar e auxiliar a construção da cidadania, determinar os princípios básicos a liberdade de expressão, bem como a formação de uma cultura de paz, igualdade entre as pessoas, respeito à diversidade cultural e religiosa e assim perceber as possibilidades e os limites encontrados pelo/a professor/a e alunos/as, a aceitação quanto à diversidade de religiões existentes em uma comunidade, elementos essenciais para a formação do ser humano, além da ética que fundamenta no relacionamento com o/a outro/a para não gerar violência.

Ensinar para a compreensão e a tolerância devem ser um das finalidades da proposta pedagógica da escola contemporânea, principalmente, quando se trata da questão espiritual e religiosa, isto é, a escola precisa estar atenta e atuar de maneira eficaz quanto a cultura materialista baseada exclusivamente sobre o corpo, compreendido como algo sem alcance (alma) (BOFF, 2000, p. 18).

O desenvolvimento humano acontece de forma integrada em seus aspectos físico, cognitivo, social, moral. O sistema educativo atual fragmenta, hierarquiza e divide aquilo que deveria permanecer unido. Além disso, prioriza a dimensão intelectual, como aprendizagem de conteúdo, em detrimento da dimensão sócio afetivo desenvolvimento espiritual. A educação assume papel fundamental nesse processo, cabendo-lhe possibilitar o desenvolvimento humano na sua integralidade (MORAES; ASSIS, 2012, p. 7744).

Neste contexto, quando aplicado de modo a satisfazer a clientela, dentro da escola interagindo com as demais disciplinas, o ensino religioso se solidifica e se difere da catequese, pois seu conteúdo pode ser bastante interessante e diversificado no processo ensino aprendizagem, tratando os assuntos como elementos primordiais para a vida do/a educando/a.

No que se refere ao Ensino Religioso na escola, sua importância é indiscutível. No entanto, é ao ser ministrado, em sua prática cotidiana, que os desafios são apresentados. É na interação com outras áreas do conhecimento, buscando despertar sentido da vida e do transcendente, que o ensino religioso vai se solidificando e se diferencia da catequese que se especifica na comunidade de fé. (FERREIRA, 2001, p. 50).

Como a educação é essencial para o futuro da sociedade, dela depende a humanidade, para o seu desenvolvimento intelectual e criativo, o progresso e a pesquisa principalmente para despertar nos/nas jovens a vontade de criar novos conceitos. Então, ao investigar a importância do ensino religioso na vida dos/as educandos/as, levou-se em conta que a disciplina busca a formação integral do/a aluno/a, motivá-lo/a a valorizar a diversidade cultural e religiosa, realizar questões e obter respostas que eventualmente poderão importar a melhoria do seu desempenho como cidadão/ã ético/a e participante de uma sociedade hodierna e que trate as deficiências com cuidado e respeito.

2 O papel do/a professor/a diante do desafio de trabalhar ensino religioso

A escola dentro do seu contexto é um ambiente provocador por apresentar elementos que integram favoravelmente no desenvolvimento dos/as alunos/as. Dentre estes fatores destaca-se a figura do/a professor/a, no processo ensino e aprendizagem e do corpo de alunos/as, enquanto participantes ativos nos processos da construção do conhecimento, nesse processo o ensino religioso deve ser uma disciplina a disposição de todos/as que

desejam aprender, adquirir conhecimento para a construção de sua identidade.

A escola pode ser um espaço social de (in) formação considerado universal, sendo presente nas escolas públicas, o desafio de aplicar o ensino religioso sem uso do proselitismo e/ou intolerância religiosa (SENA, 2007, p.28-31).

Considera-se como fator preponderante na melhoria da qualidade do processo ensino aprendizagem a capacitação de professores/as para atuar mais precisamente no âmbito do ensino religioso. É um desafio para professores/as transformarem as aulas de ensino religioso em algo prazeroso para os/as alunos/as, superar as aulas tradicionais com conteúdo sem sentido em assuntos relacionados à cultura, social e política apresentadas em forma de religiosidade.

Promover a compreensão da Religiosidade e a identificação do Fenômeno Religioso em suas diferentes manifestações, linguagens e paisagens religiosas presentes nas culturas e nas sociedades reflete o aspecto fundamental proposto pelo ensino religioso.

O choque com a realidade é inevitável e a sala-de-aula se transforma num laboratório onde se aprende a ensinar por ensaio e erro. “Ninguém nasce educador ou marcado para ser educador. A gente se faz educador, a gente se forma como educador, permanentemente, na prática e na reflexão da prática” (FREIRE, 1991, p. 58).

É primordial confiar numa formação forte que brote no/a professor/a de ER uma referência única, levando-se em consideração que o/a mesmo/a execute de forma coerente e firmeza coligando teoria e prática, intenção e ação, o que resulte basicamente a uma “transformação de seu articulador, de seu interlocutor, de seu mediador que é o profissional da educação –o professor de Ensino Religioso atuando como catalisador, devido a sua sensibilidade, perspicácia e criatividade” (RODRIGUES; JUNQUEIRA, 2009, p. 24).

A proposta do FONAPER, de fornecer conteúdos para um ER, em conformidade com os preceitos legais vigentes no Brasil, observando-se o pluralismo religioso e a diversidade religiosa como parte integrante de nossa realidade atual, soa como um “desafio de contribuir para uma formação integral da pessoa em relação consigo mesma, com os outros, com a natureza e com a Transcendência, proporcionando uma aprendizagem intercultural e inter-religiosa, formando a identidade e educando para a alteridade”(WITT; PONICK, 2008, p. 19).

Nesse sentido, a formação do professor de ER pode ser considerada como uma das tarefas mais importantes para a práxis do ER, no sentido de “propiciar condições em que educandas e educandos em suas relações com as outras pessoas ensaiem a experiência profunda de se assumir. Assumir-se como ser social e histórico, como ser pensante, comunicante, transformador, criador, realizador de sonhos” (WITT; PONICK, 2008, p. 19).

O desafio enfrentado pelos/as professores/as do ensino religioso deve ser superados com uma boa qualificação, preparando-se e buscando cada vez mais conhecimentos específicos, conteúdos que atendam as expectativas dos/as educandos/as com metodologias eficientes para que o/a aluno/a sintam-se motivado/a a refletir com responsabilidade seu papel na sociedade.

Consideração final

A política da educação escolar baseada nos paradigmas das manifestações populares enquanto construção do sujeito cultural, histórico, social e religioso deve-se organizar em função dos seus valores éticos, estéticos e políticos, estabelecidos pela Declaração dos Direitos Humanos, tal projetos de escola de todos para todos está fundamentado no princípio da diversidade.

Sabendo-se que a educação é o principal alicerce da vida social, entende-se que se faz necessário a valorização da pessoa como um todo, visando uma metodologia dinâmica e que respeite o estar deste ser em desenvolvimento, atendendo suas diferenças individuais para que se torne um sujeito pensante, desejante e capaz de intervir e transformar seu contexto social.

O estudo do Ensino Religioso as diferentes manifestações culturais e religiosas devem ser entendidas e respeitadas. A vivência religiosa de cada pessoa é fruto do espaço social e cultural construído ao longo do tempo através das experiências dos diversos grupos humanos, e consiste em uma imagem socialmente construída.

Não é possível deixar de atentar para a importância de uma formação com qualidade para o ensino religioso entre os educandos, tendo em vista que a disciplina ensino religioso, assim como as demais áreas necessitam de um conhecimento mais específico.

Observa-se com urgência e a primordial necessidade do envolvimento de todos/as os/as educadores/as e especialistas em educação de juntar esforços para discutir e avaliar a formação pedagógica, a ética, o compromisso técnico e principalmente o fazer pedagógico no que concerne a tal problemática.

Portanto, o momento exige respeitar as diversidades, enfrentando os desafios dentro da escola, incentivando os/as professores/as a se qualificar cada vez mais, entendendo a forma como os/as alunos/as se comportam diante das diversidades, compreender que há interesses divergentes porque as ideias são diferentes, os homens são diferentes e tudo passa pelo respeito e aceitação pelo outro.

Referências

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, Senado, 1988.

BRASIL. Lei Federal nº 9394/96 de 20 de dezembro de 1996. **Diretrizes e Bases da Educação Nacional**.

BRASIL. **Diretrizes Nacionais para educação Especial na Educação Básica**. MEC/SEESP, 2001.

BRASIL. **Lei no 9.475 de 22 de julho de 1997**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9475.htm. Acesso em: 04 ago. 2017.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha** – uma metáfora da condição humana. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 18 – 24.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **Regional Sul III**. Texto referencial para o Ensino Religioso Escolar. Petrópolis: Vozes, 1996.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948.

FERREIRA, Amauri Carlos. **Ensino Religioso nas fronteiras da ética**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 50.

FREIRE, Madalena. A Formação permanente. *In*: Freire, Paulo: **Trabalho, Comentário, Reflexão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO (FONAPER).

MORAES, Antônio Douglas; ASSIS, Orly Montovani. **A Espiritualidade nas Ações Pedagógicas dos Professores**. 2012, p. 7743-7744.

Parâmetros Curriculares Nacionais: **Ensino Religioso**. 2.ed. São Paulo: Ave-Maria, 1997.

PARÂMETROS CURRICULARES NACIONAIS. **Adaptações Curriculares**/Secretaria de Educação Fundamental. Secretaria de Educação Especial. Brasília: MEC/SEF/SEESP, 2001.

RODRIGUES, Edile Maria Fracaro; JUNQUEIRA, Sérgio. **Fundamentando pedagogicamente o ensino religioso**. Curitiba: Editora Ibpx, 2009, p.24.

SAMPAIO, Dulce Moreira. **A pedagogia-Educação dos sentimentos e dos valores humanos**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 30.

SENA, Luzia (Org.). **Ensino Religioso e Formação Docente**: Ciências da religião e ensino religioso em dialogo. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 28-31.

WITT, Maria Dirlane; PONICK, Edson. **Dinâmicas para o Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal, 2008, p.19.

Inclusão e diversidade: a contribuição da espiritualidade na dimensão do cuidado.

Maria Rita Paula da Silva¹

RESUMO

A inclusão tem ganhado destaque nas discussões na área acadêmica, social, religiosa e instituições escolares, além das Leis que garantem seus direitos através das políticas públicas. Neste sentido, no contexto da diversidade são inegáveis as diferenças culturais, éticas, religiosas, de gênero, e das pessoas que possuem deficiências que muitas vezes interferem na vida humana. Partindo desse princípio, abordaremos a espiritualidade na dimensão do cuidado, na busca de um sentido para a vida, compreendendo quem muitas dessas pessoas que possuem deficiência, são tratadas como abandono de suas capacidades, abandonadas pelas suas famílias, são discriminadas no meio social, e quando adentram na escola também passam por preconceitos e indiferenças. Neste propósito, nossa pesquisa direciona um olhar para algo que possa explicar e fortalecer a alma dessas pessoas, que é a espiritualidade como um meio de cuidar para superar tamanho sofrimento e abandono. Dentro desta perspectiva, a espiritualidade será o objetivo proposto desse estudo por revelar a essência do ser em todas as suas potencialidades, para transformar o encontro desse cuidado em um caminho de crescimento para os envolvidos. Vivenciar a espiritualidade é poder ter algo pessoal e humanizado, que ajudará a interpretar a vida e os problemas que vivemos. Neste enfoque, a proposta da espiritualidade na dimensão do cuidado na inclusão, acredita-se que de certa forma trará uma harmonia, e um pensar e um agir, visando favorecer ao ser humano forças e respostas para enfrentar o estresse emocional, assim como um apoio para justificar a sua existência.

Palavras-chave: Inclusão. Espiritualidade. Discriminação. Diversidade. Dimensão do cuidado.

Introdução

Durante séculos as lutas étnico-racial, pela igualdade de gênero e o respeito a diversidade tem sido debatidos com mais ênfase. O preconceito e a discriminação por grupos sociais em determinadas sociedades são práticas que vem sendo encarado como algo natural e que, portanto, faz parte das relações sociais.

Em se tratando do Brasil, percebe-se que os processos discriminatórios, a repulsa por pessoas com deficiência, ainda é bem presente. Neste sentido, faz-se necessário, incutir na mente das pessoas o respeito e a aceitação pelo outro haja vista que a sociedade é formada

¹ Doutoranda em Teologia pela Faculdades EST. Bolsista da CAPES. Mestre em Ciência da Educação (UAA) com revalidação pela (UFPE). Mestre em Teologia pela Faculdades EST. Docente na Secretaria de Estado da Educação do Amapá (SEED). E-mail: mrmariapaula@hotmail.com

por seres humanos com suas múltiplas diversidades, sejam elas culturais, sociais, religiosas, de gênero ou sexualidade.

Entretanto, para vários pesquisadores e estudiosos da área, o Brasil tem alcançado importantes resultados na defesa, ampliação do processo e o exercício dos direitos humanos por todas as pessoas. Porém, ainda há muito no que avançar, principalmente, na educação básica, visto que, as discriminações, a violência e a homofobia, são reproduzidos no âmbito escolar.

Nestas considerações e através de um levantamento bibliográfico, esta pesquisa propõe abordar uma visão geral da inclusão e diversidade, propondo como caminho de superação a toda forma de preconceito. Dentro dessa perspectiva a espiritualidade encarnada e vivida na dimensão do cuidado, servirá como motivação principalmente daqueles mais abandonados e desprovidos de direitos na sociedade.

1. Discriminação e inclusão no contexto da diversidade

Seja no passado como no presente, em qualquer parte do globo, a humanidade sempre se organizou em sociedade ou grupos sociais e a tecer questionamentos sobre o mundo e as pessoas que as cercam. Lançando um olhar para o mundo, percebe-se que existem costumes, tradições e regras diferentes, mas que, todos podem conviver em perfeita harmonia, isto é, “diferentes, mas nunca desiguais”. Este slogan, tem sido por muito tempo abraçado por pessoas comprometidas na luta pela igualdade, no combate a práticas que geram exclusão e processos discriminatórios frequentes, onde reduzem os indivíduos em “coisas” ou algo descartável, desprezível e repugnante.

Na sociedade hodierna, percebe-se uma prática bastante comum, mas que, é a responsável por grande parte da exclusão social, trata-se do etnocentrismo. Entre outras considerações, para Carrara (2009, p. 24), etnocentrismo é a prática de julgar certos padrões culturais, práticas sociais, comportamentos ou formas de ver o mundo de outros povos, como errado, negando ou desqualificando a sua humanidade.

Dentro da sociedade atual, vislumbram-se várias atitudes etnocêntricas, que geram a exclusão, tais como: “tal pai, tal filho”, “tudo farinha do mesmo saco”, “serviço de negro”, etc. também no meio religioso, encontra-se discriminação, exclusão social ou intolerância religiosa. A mais comum de todas é a ideia de que o candomblé e outras religiões de matrizes africanas, são expressões diabólicas ligadas ao mal ou a feitiçaria. Entretanto, existem leis e dispositivos constitucionais que coíbem tal prática discriminatória e podem ser vistos como forma de inclusão frente a diversidade.

A constituição brasileira, afirma que todos são iguais, quando assim promulga: Art.

5º: todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se a todos, a inviolabilidade do direito à vida, a liberdade, igualdade, a segurança e a propriedade (BRASIL, 1988). Entretanto, observa-se que a sociedade está muito distante da inclusão. A discriminação é uma prática enraizada no meio social.

O dispositivo constitucional ainda vai muito além destas considerações, e destaca que, a todos, é assegurado a inclusão e a liberdade, seja ela de crença religiosa, política, cultural, de gênero, do pensar e outros aspectos ligados a vida em sociedade.

Na educação, percebe-se que a discriminação é algo frequente, vislumbrando-se, muitas vezes, em certos livros didáticos, quando, por exemplo, colocam a figura do negro como um ser bárbaro, as pessoas com deficiências como seres “anormais” ou colocando a mulher inferior ao homem. Particularmente, no campo educacional, desde a década de 1990, vem-se discutindo a inclusão de alunos com necessidades educacionais especializadas.

As próprias terminologias utilizadas para definir as pessoas com deficiência passam por um processo de mudança, ainda hoje, observam-se cenas em que são usadas palavras como: “inválido”, “retardado”, “deficiente”, “mongoloide”. Cabe aqui, ressaltar as várias interpretações para designar estes alunos, a primeira delas é que ninguém carrega ou ‘porta’ consigo tal deficiência; a necessidade educacional especializada não é um objeto, que a pessoa leva de um lado para o outro, porque ela quer.

De modo geral, as deficiências fazem parte da subjetividade de cada pessoa, portanto, não faz parte de sua essência, e sim, caracteriza a forma de ser e de estar no mundo, que pode ou não, inferir diretamente em certos impedimentos (PARANÁ, 2013, p. 2-11). Portanto, para que exista de fato a inclusão frente a diversidade, faz-se necessário, a transformação da sociedade em detrimento a valores intrínsecos a vida.

No campo social, cabe ao Estado democrático de direito, intensificar, criar e implementar políticas públicas capazes de promover o respeito e a valorização das diferentes formas de manifestação social. Em se tratando da individualidade, é urgente uma mudança pessoal, que resulte na aceitação de si e do outro, no respeito e tolerância para o que é desconhecido, novo ou diferente (MELO, 2017 p. 100-105).

2. A importância da espiritualidade na vida das pessoas

Desde o princípio, a espiritualidade esteve ligada com a vida do indivíduo, sendo a mesma, parte integrante da existência e o agir humano. Segundo Beazley (1997, p. 21), a “espiritualidade tem consideração das coisas pelo seu lado puro, elevado e estético”. Nestas considerações, o indivíduo espiritualizado, apresenta valores fundamentais que regem a sociedade, tais como: honestidade, humildade e serviço ao outro. Ademais, pela espiritualida-

de, o indivíduo adquirir sentido para sua vida, que vai muito além do satisfazer-se, transborda para a vida em sociedade e alcança o outro, como forma plena do amor. Sobre este aspecto, Silva e Silva (2014, p. 204), afirma que: “na verdade, a espiritualidade, se expressa no amor incondicional e sem limites por aqueles que amam e também pelos que não nos amam. O amor é a força motora que nem sempre, aparece, mas são visíveis seus resultados”.

Em sentido de redescoberta científica, verifica-se que a humanidade vem buscando dar um direcionamento para sua existência, e neste processo, a espiritualidade é fator primordial, pois o homem transcende a si mesmo e vai buscar no plano superior à sua essência. Neste sentido, percebe-se que a espiritualidade não está diretamente ligada a religião ou a religiosidade, mas, é entendida como parte integrante da humanidade a medida que, caracteriza a forma do homem relacionar-se consigo mesmo, portanto, participa da realidade ontológica humana.

Do ponto de vista religioso, a espiritualidade consiste no modo de viver de expressar a fé cristã, auxiliado por uma força motora e motivacional da graça divina. Ademais, a espiritualidade evangélica, considera a indissociabilidade entre a vontade humana (o querer) e o saber (a ciência). Para os místicos e teólogos, a espiritualidade eleva o pensamento para tudo aquilo que é bom, belo e justo (ZILLES, 2004, p. 11-22).

A espiritualidade, passa então, a estar vinculada ao bem-estar pessoal e social, ao equilíbrio das relações e ações entre indivíduos pertencentes a uma determinada sociedade. Neste sentido, pode-se inferir que a mesma contribui para que os direitos humanos coletivos e individuais sejam assegurados, quer seja por dispositivos legais e constitucionais ou por vontade de auxiliar e dar apoio ao outro que necessita de ajuda.

3. A espiritualidade na dimensão do cuidado

É inquestionável o fato de que a espiritualidade é parte constituinte de todo ser humano, por isso, a mesma correlaciona-se com o cuidado humano. Neste contexto, o indivíduo torna-se espiritualizado, na medida em que se volta para si mesmo e experimenta a realidade como um todo, que considera o outro como parte da realidade existencial e humana.

A espiritualidade torna-se uma filosofia de vida, a medida em que é encarnada e vivida a tal ponto que alcança o outro, em sua totalidade, principalmente os mais pobres, fracos e marginalizados. Reconhecer o próximo como parte da sociedade e do convívio com todos, faz com que os cuidados, a acolhida e a solidariedade sejam realidades presentes para os “pequenos” e oprimidos. Por isso, desenvolver tais atitudes, além de demonstrar empatia e compromisso social, evidencia o florescer de uma sociedade igualitária, humana e fraterna.

A prática da espiritualidade faz com que as pessoas compreendam a importância da

valorização da pessoa humana, ou seja, a percepção de que todos são seres humanos com desejos, necessidades, problemas, frustrações, perdas. Desta forma, a espiritualidade pode seguir um caminho existencial, no qual busca encontrar um sentido de propósito e satisfação de vida, sendo que na maioria das vezes ao seguir esta concepção ela passa a ter menos relação com a religiosidade.

Nestas considerações, “o cuidado revela-se como um envolvimento da expressividade do ser humano, por meio da presença, da preocupação, da solidariedade e afetividade de quem cuida para quem é cuidado” (LUCENA, A; CROSSETTI, M.G. O, 2004, p. 243-256).

Em face destes pressupostos, percebe-se que através da espiritualidade, considera-se o “Outro” em sua plenitude, com todas as suas imperfeições, diferenças sociais, culturais, religiosas ou filosóficas. Os cuidados humanos estão impregnados em valores que reforçam a paz, a individualidade, o respeito e o amor mútuo. Sendo assim, a espiritualidade, associada aos cuidados humanos, favorece a todos um ambiente sadio, harmônico, uma relação de proximidade entre todos.

Em uma perspectiva religiosa, a Bíblia Sagrada evidenciava várias cenas em que os cuidados com o outro é essencial. A mais comum delas é a parábola do bom samaritano, onde um homem estrangeiro e desconhecido acolhe o outro que foi assaltado, mutilado e desprovido de sua dignidade humana. O estrangeiro (bom samaritano), o acolhe, cuida dele, ameniza sua dor, cura-lhe as feridas, proporciona um lar... restitui-lhe sua dignidade de pessoa humana, insere-o dentro de um contexto social e de pertença a uma família (Lc 10, 25-37).

O samaritano, do evento bíblico, demonstra como que, muitas vezes, o sofrimento do outro, é coletivo, que precisa de um olhar mais dócil, de cuidados específicos para que ninguém se sinta excluído. Ademais, a citação bíblica, infere-nos que a espiritualidade não é algo, tão somente, próprio da religiosidade, mas, é algo que transcende o ser humano, e faz parte da ontologia de todo indivíduo, de sua relação consigo mesmo e com o outro.

Portanto, a dimensão espiritual pode ser entendida como um recurso pessoal e interno, que se relaciona com aspectos humanos, possibilita a todos o exercício da busca pelo significado da vida, das relações consigo e com o outro, favorecendo ambientes de diálogos e acolhida. Sendo assim, considera-se que a espiritualidade torna-se como que um fio condutor da fraternidade e da unidade entre todos os seres humanos.

Conclusão

Diante de tudo aquilo que foi exposto, pode-se concluir que, para haver a inclusão, frente a todas as diversidades, é necessário romper os paradigmas modernos interpostos pelo etnocentrismo; incuti na sociedade atual a ideia de que, apesar de todas as diferenças,

não existe raças, mas pessoas, seres humanos dotados de multiplicidades e particularidades que os distinguem dos demais.

Quando fala-se em inclusão, em primeiro lugar, é urgente vislumbrar que todos devem seguir um mesmo caminho, desenvolver, implementar, cultivar e praticar valores que favoreçam a unicidade, e, por conseguinte, no campo da legislação, fazer cumprir em sua íntegra, todos os dispositivos constitucionais que asseguram a integridade física, humana e pessoal de cada indivíduo, buscando implementar políticas públicas que atendam as especificidades de cada indivíduo.

No que tange a espiritualidade, verificou-se que a mesma é o caminho seguro para o desenvolvimento do cuidado humano. Através da espiritualidade, encontra-se uma força fundante capaz de promover uma cultura de paz e favorecer ambientes harmônicos – essenciais a sã qualidade de vida.

Em síntese, um ser espiritualizado, não pensa em si mesmo, mas no coletivo, pois da unidade de todos, depende toda a vida no planeta. Pela espiritualidade, cada pessoa é considerada em sua totalidade e individualidade, buscando desenvolver e praticar hábitos, que vão além da contramão da pobreza, intolerância e preconceito, encontrando assim, pontos de encadeamento entre todos.

Desta forma, a espiritualidade favorece o cuidado humano na medida em que é pensada como via para uma sociedade justa, fraterna e igualitária.

Referências

BEAZLEY, H. **Measuring and Measurement of Spirituality in Organizational Settings: development of a spirituality assessment scale**. PhD dissertation. George Washington University. Washington, DC, 1977.

BRASIL. **Constituição de 1988**. Texto Constitucional de Outubro de 1988. Ed. Atual. Brasília: Senado Federal, 2001.

BÍBLIA SAGRADA DE JERUZALÉM; Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010. p. 25-37.

CARRARA, S. Educação, Diferença, diversidade e Desigualdade. In: Barreto, A. et al (orgs). **Gênero e Diversidade na Escola: formação de professores em gênero, orientação sexual e relação étnico-raciais**. Livro de Conteúdo. Versão 2009. Rio de Janeiro: CEPESC, Brasília: SPM, 2009.

LUCENA, A; CROSSETTI, M.G.O. Significado de Cuidar na Unidade de Terapia Intensiva. **Revista Gaúcha de Enfermagem**. Vol. 2, Porto Alegre, 2004. p.243-256.

MELO, M.PR.A. Inclusão na Diversidade: a contribuição da espiritualidade e interdisciplinaridade. **Revista INTERESPE**. n.8, junho. 2017. p. 01-117.

PARANÁ, Governo do Estado. **Inclusão e Diversidade**: reflexões para a construção do projeto político-pedagógico. Secretária da Educação: Superintendência de Educação: Paraná, 2013.

SILVA, J.B; SILVA, L.B. Relação entre Religião, Espiritualidade e Sentido da Vida. Logos e Existência. **Revista da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial**. n.3, julho, 2014. p. 203-215.

ZILLES, U. Espiritualidade Cristã. In: Erilazio Francisco Borges Teixeira; Marisa Campo Muller; Juliana Dors Tigre da Silva (orgs). **Espiritualidade e Qualidade de Vida**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

Religião, cultura e educação quilombola: desafios e possibilidades no reconhecimento das diferenças.

Elivaldo Serrão Custódio¹

RESUMO

O presente texto objetiva refletir sobre religião, cultura e educação quilombola: desafios e possibilidades no reconhecimento das diferenças. A questão do reconhecimento das diferenças faz parte da pauta de discussões e políticas públicas na atualidade. São ações que tem permitido combater as formas de homogeneização e fundamentalismo apresentados na sociedade. Na educação, por exemplo, nos últimos anos, a discussão sobre as diferenças culturais e religiosas nas práticas pedagógicas vem se afirmando cada vez mais. No entanto, a grande questão fundamental é como combinar diferença e igualdade de forma harmoniosa em um país onde a discriminação, o preconceito e o racismo religioso estão muito presentes? O presente trabalho é resultado de um estudo etnográfico de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica, a análise documental, a entrevista semiestruturada e a pesquisa colaborativa como forma de investigação. A pesquisa revela que a discussão sobre a questão racial no Brasil não é algo reservado e de interesse somente de pessoas ligadas ao grupo e/ou ao Movimento Negro, mas uma questão nacional, pois envolve toda a sociedade negra e branca ao mesmo tempo. A pesquisa revela ainda que a educação escolar quilombola é uma temática nova e contemporânea no que se refere às políticas públicas educacionais no país. Embora já exista todo um marco legal em prol de políticas públicas mais concretas e específicas, os dados demonstram que estas têm se resumido somente em ações pontuais e muitas vezes desconectadas da realidade regional e/ou local.

Palavras-chave: Quilombo. Religião. Cultura. Educação escolar. Diferenças

Introdução

As Comunidades Remanescentes de Quilombo, Comunidades Negras Tradicionais e Comunidades Negras Rurais se enquadram no artigo 215 da Constituição Federal (CF) de 1988, que estabelece como dever do Estado proteger as manifestações culturais afro-brasileiras e no artigo 216, que define como patrimônio cultural brasileiro “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente e/ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]”

¹ Pós-doutorando em Educação pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutor em Teologia pela Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Docente da Secretaria de Estado da Educação do Amapá (SEED). Membro do Grupo de Pesquisa *Educação e Religião* (Serviços Educacionais – GPER), do Grupo de Pesquisa *Identidade* (Faculdades EST), do Grupo de Pesquisa Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP) e do Grupo de Pesquisa Educação, Interculturalidade e Relações Étnico-Raciais (UNIFAP/CNPq). Contato: elivaldo.pa@hotmail.com

(BRASIL, 1988).

A pesquisa traz um olhar do ponto de vista histórico, cultural e religioso partindo da perspectiva de que existe todo um marco legal que garante o direito e a permanência do estudo da história e da cultura africana e afro-brasileira no currículo das escolas brasileiras e que estas reflexões devem estar presentes no currículo escolar, principalmente em escolas localizadas nas comunidades quilombolas.

A partir da promulgação da Lei nº 10.639/2003 e das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, foi estabelecido um marco legal, político e pedagógico de reconhecimento e valorização das influências africanas na formação da sociedade brasileira e do protagonismo da população afro-brasileira na formação social, política e econômica do país. Foram criadas ainda, formas efetivas para o enfrentamento e a eliminação do racismo cultural, institucional e da discriminação nos contextos educacional e social.

Neste sentido, o presente texto discutir sobre a relação entre religião, cultura e educação quilombola: desafios e possibilidades no reconhecimento das diferenças. O trabalho trata-se do resultado de um dos capítulos de um estudo etnográfico de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica, a análise documental e a entrevista semiestruturada no âmbito da Tese de Doutorado defendida em 2017 pela Faculdades EST, São Leopoldo-RS.

1 Educação e o reconhecimento das diferenças

Para Taylor (2000), o reconhecimento é o tema central da política moderna, isto é, nossa identidade está moldada pelo reconhecimento ou ausência desse reconhecimento. A questão do reconhecimento das diferenças faz parte da pauta de discussões e políticas na atualidade. São ações que tem permitido combater as formas de homogeneização e fundamentalismo apresentados na sociedade. Na educação, por exemplo, nos últimos anos, a discussão sobre as diferenças culturais e religiosas nas práticas pedagógicas vem se afirmando cada vez mais. No entanto, a grande questão fundamental é como combinar diferença e igualdade de forma harmoniosa em um país onde a discriminação, o racismo e a intolerância religiosa estão muito presentes?

Um trecho bastante conhecido sobre a questão da diferença/igualdade é de Santos (2003) quando expressa que:

Temos o direito a sermos iguais quando a diferença nos inferioriza. Temos o direito a sermos diferentes quando a igualdade nos descaracteriza. As pessoas querem ser iguais, mas querem respeitadas suas diferenças. Ou seja, querem participar, mas querem também que suas diferenças sejam reconhecidas e respeitadas (SANTOS, 2003, p. 458).

Sobre ainda à questão das diferenças, nos reportamos ao pensamento de Silva (2000) que propõe uma distinção entre diversidade e diferença, pois segundo o autor,

Em geral, utiliza-se o termo [diversidade] para advogar uma política de tolerância e respeito entre as diferentes culturas. Ele tem, entretanto, pouca relevância teórica, sobretudo por seu evidente essencialismo cultural, trazendo implícita a ideia de que a diversidade está dada, que ela preexiste aos processos sociais pelos quais - numa outra perspectiva - ela foi, antes de qualquer outra coisa, criada. Prefere-se, neste sentido, o conceito de “diferença”, por enfatizar o processo social de produção da diferença e da identidade, em suas conexões, sobretudo com relações de poder e autoridade (SILVA, 2000, p. 44-45).

No que concerne à análise das diferenças na perspectiva da educação é oportuno lembrar que de acordo com as Diretrizes dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's), a sociedade brasileira é constituída por diferentes etnias, devendo-se, por isso mesmo, respeitar os diferentes grupos, culturas e religiões que a constituem, combatendo o preconceito, a discriminação e a intolerância religiosa.

Neste sentido, o grande desafio da escola segundo os PCN's (2000, p. 32) é “[...] investir na superação da discriminação e dar a conhecer a riqueza representada pela diversidade etnocultural [...] valorizando a trajetória particular dos grupos que compõem a sociedade”. Portanto, para os PCN's a escola deve ser local de diálogo, aprendizado, convivência e respeito às diferentes formas de expressão cultural.

E falar de respeito às diferenças e qualquer outra forma de discriminação, nos lembramos das palavras de Terrin (2004) em Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões, que diz que ser tolerante não significa somente reconhecer o outro, anular sua própria identidade e/ou aceitar as regras ditadas pelo outro, mas aceitar e reconhecer o outro em suas diferenças, isto é, entender que reconhecer o outro, suas diferenças tem a ver com uma postura de acolhimento e aceitação.

2. A Lei 10.639/2003 como fruto de luta para a efetivação dos direitos da população negra no Brasil

A discussão sobre a questão racial no Brasil não é algo reservado e de interesse somente de pessoas ligadas ao grupo e/ou ao Movimento Negro. Trata-se de uma questão nacional, pois envolve toda a sociedade negra e branca ao mesmo tempo. Neste sentido, este assunto é de suma importância para a sociedade brasileira, pois é necessário criar ou buscar

mecanismos baseados em ações, práticas e estratégias para a superação do racismo, da discriminação e da desigualdade racial.

A LDBEN nº 9.394/1996, ratificando o artigo 26, parágrafo 4º da CF de 1988, que define a educação como um direito social, determina que “o ensino da história do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia”.

Por sua vez, o Ministério da Educação (MEC) laborou para a educação básica, os PCN's que trouxeram uma importante conquista: a inclusão da Pluralidade Cultural como um dos Temas Transversais. Cabe ressaltar que os Temas Transversais dos PCN's são: Ética, Meio Ambiente, Saúde, Pluralidade Cultural e Orientação sexual.

Entretanto, o Movimento Negro Brasileiro em parceria com outras lideranças governamentais e não governamentais, compreenderem que os PCN's traziam em seu conjunto, muitas lacunas. Neste sentido, se mobilizaram em prol de políticas públicas mais concretas e específicas de combate à discriminação, ao racismo e a intolerância.

Assim, anos depois, foi sancionada a Lei nº. 10.639/2003 que altera a Lei nº 9.394/1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino, obrigatoriedade da temática história e cultura afro-brasileira.²

A Lei nº 10.639/2003 aponta para a necessidade de práticas educativas que orientem a formulação de ações e/ou projetos que visem à valorização da história e da cultura africana e afro-brasileira, em especial uma educação voltada para as relações étnico-raciais. Portanto, tanto a Lei nº 10.639/2003, bem como suas regulamentações (resoluções, pareceres, diretrizes curriculares, etc.) forma uma política educacional de Estado, que possibilita, pelo menos em tese, uma educação de direitos.

3. Educação escolar quilombola: a política educacional para quilombos

A educação escolar quilombola é uma temática nova e contemporânea no que se refere às políticas públicas educacionais no país. De acordo com os dados oficiais do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), referente aos dois últimos Censos Escolares da Educação Básica, em 2013, as escolas públicas em comunidades quilombolas eram 2.235 unidades em atividade (BRASIL, 2013). Já no último Censo de 2014 - publicado no Diário Oficial da União no dia 09 de janeiro de 2015, o Brasil passou para dois mil, quatrocentos e vinte e nove unidades escolares em atividade (BRASIL, 2014).

Embora os dados estatísticos oficiais demonstrem um aumento de cento e noventa e quatro escolas localizadas em comunidades de remanescente de quilombo, esse número ain-

2 Esta Lei também foi alterada através da Lei nº 11.645/2008 que incorpora a história e as culturas dos povos indígenas.

da é desproporcional ao quantitativo de comunidades existentes em todo território nacional. Em relação a questões como infraestrutura, formação de professores e currículo próprio, essa efetivação concreta, ainda é um desafio para a educação brasileira.

Lembramos que a Educação Quilombola realizada na escola precisa ser discutida e construída no diálogo com a comunidade como um todo, pois de acordo com a LDBEN de 1996, o conceito de Educação não se restringe apenas ao ensino escolar. Assim, para uma educação quilombola de qualidade e que faça sentido para os quilombolas, a educação escolar deve reconhecer a existência desses quilombos, de sua realidade histórica e dos sujeitos que nele vivem. Para tanto, a educação escolar precisa ainda, compreender os processos históricos, culturais, religiosos, a relação social e de trabalho que são vivenciadas por esses sujeitos em seu cotidiano.

Para Freire (2005) “não há saber maior ou saber menor”, mas sim, saberes diferentes. Nesse sentido, os que fazem a educação acontecer, precisam valorizar esses saberes que as comunidades quilombolas têm e pelos quais expressam seus conhecimentos, sua cultura, sua religiosidade, ou seja, os saberes que expressam seu modo de ser, criar e fazer.

É oportuno lembrarmos que a Resolução nº 8 de 20 de novembro de 2012, que define as DCN para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, representa um marco histórico em relação às lutas do Movimento Negro Brasileiro e da Educação Escolar Quilombola.

3.1. Projeto político pedagógico em escola quilombola: uma discussão necessária

O Projeto Político Pedagógico (PPP) como parte integrante do processo de formação educacional discente, não pode deixar de ser discutido e elaborado conforme a vivência local da escola, ou seja, o PPP da educação escolar quilombola não ser pensado forma isolada e descontextualizada do cotidiano e vivência dessas comunidades. É necessário, se observar e levar em consideração todo um conjunto como a escola, a família, a comunidade e a sociedade em geral.

É imprescindível que o currículo e o PPP da escola estejam em harmonia, principalmente quando se trata de questões tais como a diversidade cultural e religiosa, pois esse ensino deve ser fixado a partir da realidade do/a aluno/a, observando a identidade particular de cada um. Assim, o PPP quilombola deve acolher de maneira democrática os conhecimentos sobre a cultura, história, memória, ancestralidade e religiosidade africana e afro-brasileira dos educandos num diálogo constante na intenção de formar cidadãos capacitados e que possam interagir na vida socioeconômica, política e cultural do país.

É pertinente, portanto, compreender que o PPP orienta a prática pedagógica de produção e divulgação de conhecimentos, saberes e vivências em sala de aula. E, ao

inserir temática como, por exemplo, ensino religioso escolar, é preciso conhecer e levar em consideração, qual o entendimento que os educandos têm sobre o assunto.

Considerações finais

A pesquisa constatou que o estado do Amapá, encontra-se inserido no processo de reconhecimento e titulação de terras quilombolas. No entanto, o número de territórios de comunidades tituladas e reconhecidas não é significativo comparado ao quantitativo de comunidades quilombolas existente na região.

Sobre as políticas de educação para as relações étnico-raciais, em especial para a educação escolar quilombola no Amapá, estas estão caminhando em passos muito lentos, pois são normalmente ações pontuais e fragmentadas, sem articulação com a realidade local de cada comunidade quilombola e que muitas vezes quando se apresentam são de maneira genérica e superficial.

Com base nos dados coletados, verificamos que embora o currículo escolar quilombola estadual, esteja reforçado por marcos legais federais e estaduais, percebemos que a implementação de políticas educacionais para a efetivação da educação para as relações étnico-raciais e educação escolar quilombola, tem ficado somente no papel.

No que diz respeito ainda ao currículo escolar, observamos nas escolas quilombolas, ausência de um currículo escolar construído a partir de valores e interesses da comunidade, da mesma forma, ausência de projetos pedagógicos articulados sobre os conteúdos previstos pela Lei nº 10.639/2003, bem como uma educação escolar quilombola de qualidade.

Diane desse contexto, muita coisa ainda precisa ser feita, pois, a estruturação da educação quilombola no estado do Amapá e a aplicabilidade da Lei nº 10.639/2003 se depararam ainda com um sistema educacional complexo e deficitário já que a maioria das escolas quilombolas não tem um suporte e acompanhamento adequado. Ademais, há escassez de profissionais qualificados e com experiência com educação escolar quilombola.

Acreditamos que pensar em educação quilombola no Amapá implica, portanto, entender as relações existentes no dia-a-dia das pessoas e a relação deles com a terra, com o sagrado, com a cultura e com as diversas formas de organização.

Referências

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei nº 9.394/1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União**, Poder Legislativo, Brasília, DF, 23 dez. 1996.

BRASIL. Lei nº 10.639/2003. 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. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de educação fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). **Censo Escolar da Educação Básica**: resumo técnico, 2013. Disponível em: http://download.inep.gov.br/educacao_basica/censo_escolar/resumos_tecnicos/resumo_tecnico_censo_educacao_basica_2013.pdf. Acesso em: 08 jun. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). **Censo Escolar da Educação Básica**, 2014. Disponível em: <http://www.dataescolabrasil.inep.gov.br/dataEscolaBrasil/home.seam>. Acesso em: 08 jun. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). Conselho Nacional de Educação. **Resolução nº 08/2012**. Parecer CNE/CEB nº 16 de 2012. Define diretrizes curriculares nacionais para educação escolar quilombola na educação básica. Brasília: CNE, 2012. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/diretrizes-curriculares>>. Acesso em: 19 jan. 2016.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 42. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____. SANTOS, Boaventura de Souza. **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 429-461. Disponível em: <http://faa.edu.br/portal/PDF/livros_eletronicos/multidisciplinar/cidadania/reconhecer_para_libertar.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2015.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Teoria cultural e educação**: um vocabulário crítico. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado**: culturas e religiões. São Paulo: Paulus, 2004.

**FT 17 - A herança de Ricoeur:
filosofia, teologia e religião.**



Coordenadores:

Prof. Dr. René Dentz - (Instituto Santo Tomás de Aquino - ISTA / FAJE)

Prof. Dr. Paulo Couto Faria - (PUC-MINAS/FAJE)

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.

Palavras-Chave: Crítica; Fé; Esperança; Horizonte.

Contribuições de Paul Ricoeur à reflexão contemporânea: em que a teologia pode contribuir à filosofia?

René Dentz¹

RESUMO

a proposta de Ricoeur em pensar a partir ou em diálogo com temas teológicos, se dá de formas diversas. Adotamos o critério de análise a partir de influências ou inspirações (ou simplesmente impactos) em temas centrais de sua filosofia. É possível verificar momentos na obra de Ricoeur que se relacionam a uma influência ou a um projeto teológico, mesmo que de forma indireta. Dentre estas influências estão presentes: exegetas, teólogos e filósofos da religião. Além disso, procuramos demonstrar o caminho hermenêutico traçado por Ricoeur em direção a uma “hermenêutica bíblica” e sua preocupação em delimitar as singularidades da linguagem religiosa. Por tudo o que vimos nesse capítulo, é possível concluir que alguns aspectos tornam o projeto filosófico ricoeuriano singular: há um cuidadoso diálogo com diversos pensadores de diferentes épocas e campos do conhecimento. Ricoeur parece absorver as grandes contribuições teológicas e de áreas afins do século XX. O diálogo entre o filosófico e o teológico, nesse aspecto, alarga o campo de pensamento da filosofia, enriquecendo-o, protegendo-o de pré-compreensões.

Palavras-Chave: Hermenêutica; Narrativa; Diálogo; Interface; Horizonte.

Introdução

É possível uma abordagem teológica de um filósofo? Mais ainda, de um tema abordado por ele, no caso, o perdão? Trata-se, como veremos a seguir, de uma relação problemática no próprio pensamento de nosso filósofo. Por isso, apresentaremos o desenvolvimento da relação entre a filosofia e a teologia em suas obras, utilizando, para tanto, seus principais comentadores da temática em questão.

Dessa forma, buscamos “pensar Ricoeur” em um diálogo com “temas teológicos”, embora cientes da advertência feita por ele a respeito do cuidado em se estabelecer os limites e aproximações entre a teologia e a filosofia. De fato, Ricoeur sempre recusou a etiqueta de “filósofo cristão”, procurando manter equidistantes a sua confissão de fé e o procedimento

¹ Psicanalista; Professor de Filosofia do Instituto Santo Tomás-Belo Horizonte/Brasil; Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte/Brasil; Membro do *International Institute for Hermeneutics*/Alemanha; Membro da *Ricoeur Society*/EUA e do *Fonds Ricoeur*/França; Membro da Alalite (Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia); PhD pela Warsaw University/Polônia.

filosófico. Assim, o grande fundamento da reflexão ricoeuriana é a filosofia, embora a teologia, sobretudo através de seus estudos de exegese bíblica, também ocupe um respeitável lugar em suas pesquisas. Alguns temas são “limítrofes” entre os dois saberes, notadamente o mal, a esperança e o perdão. Este é visto por ele como uma síntese entre a história, a memória e o esquecimento. No entanto, além disso, também não pode ser pensado sem o mal e a esperança. Ou seja, apesar de nosso autor não ter elaborado uma “vertente teológica” de seus estudos sobre o perdão, como o fez em relação ao mal e à esperança, não é possível estudar a temática sem levar em consideração sua inspiração e sua abordagem teológica. Ora, Ricoeur sempre esboçou, no âmbito de suas argumentações, a percepção do sagrado e os desdobramentos no campo da fé, inclusive como pregador ocasional na capela Rockefeller, da Universidade de Chicago.

O presente capítulo será dividido em três partes fundamentais: na primeira, apresentaremos um breve itinerário de Ricoeur em relação à teologia. Procuraremos elucidar onde a teologia ou temas teológicos aparecem em sua trajetória intelectual. Em um segundo momento, buscaremos identificar as influências de teólogos que contribuíram para a consolidação do pensamento filosófico de Ricoeur. Nesse momento, tentaremos encontrar correspondências entre temáticas e influências de teólogos em seu caminho acadêmico. Por fim, será feito um levantamento dos principais temas teológicos abordados pelo filósofo francês.

1 Itinerário de Ricoeur em direção à teologia

A teologia abordada por Ricoeur é compreendida pela nomeação de Deus e a palavra dita pelo homem em resposta. Ela considera a filosofia e não ousa traspassar limites, como, por exemplo, indagando “o que é Deus?”. Filosofia e teologia dividem, segundo ele, um mesmo destino diante da retirada do nome de Deus, elas não podem surgir senão por um excesso de discurso, um “discurso de segundo grau”. O tema da esperança, por exemplo, passa a ser, dessa forma, uma via aberta onde o saber parou em sua desmedida, tanto filosófica quanto teológica. E não importa se a teologia é mais afirmativa, dogmática e, finalmente, mais do que toda filosofia, sendo considerada como parceira do diálogo. A contestação ricoeuriana do conceito de religião já indica um caminho: não existem mais do que as religiões, não uma religião. Eis um ponto de abertura do diálogo entre a filosofia e a religião.

Na obra *La Critique et la Conviction* (1995), Ricoeur afirma que uma filosofia não pode ser pensada sem ser concebida. O mito da transparência do Iluminismo é denunciado e a leitura dos mestres da suspeita é decisiva tanto para os filósofos iluministas quanto para a religião. Crítica e convicção perpassam um caminho único na formação de um pensamento, muitas vezes por meio de um limiar muito tênue. No entanto, no prefácio de *Soi-même*

comme un autre, Ricoeur demonstra que a crítica deve ser autônoma, não entrando no campo religioso, o que podemos dizer ser uma tendência mais próxima a um agnosticismo.

Em outro trabalho central, a obra *Histoire et Vérité*, é a magna questão da verdade – verdade da história como conhecimento, mas, sobretudo, verdade como horizonte do trabalho humano, teórico ou prático, que aqui aparece ligada a dois traços essenciais: por um lado, a ideia de verdade como meio, definindo a inclusão ou pertença de quem procura a verdade e da verdade procurada, e, por outro, a vinculação da verdade ao sistema dinâmico teoria-prática, o que a coloca na encruzilhada de duas direções – o campo cognoscitivo da objetividade e o campo ético da ação.

Em se tratando do pensamento teológico propriamente dito, uma das obras mais significativas de nosso autor é *Penser la Bible*, bem como as abordagens sobre parábolas, a nomeação de Deus, a relação entre *Amor e Justiça*. Mesmo se Ricoeur pratica diferentes tipos de leitura das Escrituras, ele demarca claramente um número de evidências da leitura histórica. Desse modo, a teologia cristã não seria uma fonte, mas já o resultado do encontro da filosofia e do pensamento bíblico.

Sendo assim, o trabalho reflexivo sobre o cristianismo é constituído por duas “tarefas” segundo Ricoeur: a hermenêutica dos textos bíblicos e a teologia fundamental. As duas fundamentam a atitude de suspeita da filosofia. Boyd Blundell afirma:

[...] O teólogo da Universidade de Chicago, David Tracy sugere que uma filosofia hermenêutica é a aliada contemporânea natural do cristianismo porque “proporciona certo tipo de contemporaneidade para uma teologia da revelação”. A hermenêutica reorganiza o conceito metafísico da verdade, afastando-se de noções de correspondência ou coerência na direção da sua revelação e manifestação. Ela também concebe a história com uma seriedade sem precedentes na filosofia, e é caracterizada por sua concentração nos textos. A hermenêutica de Tracy vem principalmente de Ricoeur, seu amigo e colega na Universidade de Chicago. E embora a apropriação teológica da hermenêutica de Tracy é cheia de dificuldade, é um projeto importante. (BLUNDELL, 2014, p. 128).²

Neste quadro, é importante a ideia de que a esperança assenta naquilo que vai ser designado, em outro momento, como “afirmação originária”, ou seja, 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 porque, para Ricoeur, Filosofia e Religião são discursos irreduzíveis um ao outro e, por isso mesmo, devem manter as suas diferenças epistemológicas claras.

2(...) University of Chicago theologian David Tracy suggests that a hermeneutical philosophy is the natural contemporary ally for Christianity because it “provides the kind of contemporary needed by a revelational theology”. Hermeneutical reorganizes the metaphysical concept of truth, moving away from notions of correspondence or coherence toward of disclosure and manifestation. It also takes history with serious unprecedented in philosophy, and is characterized by its concentration on texts. Tracy’s exposure to hermeneutics comes chiefly from Ricoeur, his friend and colleague at the University of Chicago. And while Tracy’s own theological appropriation of hermeneutics is fraught with difficulty, it is an important project (BLUNDELL, 2014, p. 128).

Como intérprete da Bíblia, Ricoeur também procura conciliar Filosofia e Teologia. Por esse feito, ganhou o título de doutor honoris causa em teologia pela Universidade Católica de Nimega, na Holanda.

Depois de sua obra *Le Conflit des Interprétations*, de 1969 (não desconsiderando outras, mas nela, sobretudo, por causa de suas abordagens hermenêuticas), Ricoeur torna-se um nome de referência para a teologia, sobretudo sobre os temas da Graça e do ser humano. A Comissão Bíblica Pontifícia refere-se a ele como autor de grande método, ao lado de Bultmann e Gadamer.

A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem simbólica que “dá a pensar” (o trabalho do texto), uma linguagem em que não se cessa de descobrir riquezas de sentido (em sua polifonia inesgotável), uma linguagem que visa uma realidade transcendente (seu referente específico, a nomeação de Deus) e que ao mesmo tempo desperta a pessoa humana à dimensão profunda de seu ser, a suas potencialidades mais próprias e ao testemunho da esperança (AMHERDT, 2006 a, p. 57).

Não obstante, a mesma Comissão aponta uma falha na interpretação bíblica de Ricoeur, por não trazer referências pneumatológicas. Para a Comissão, o filósofo francês traça um caminho racional, mesmo que aberto à transcendência. Podemos afirmar que a fé bíblica é uma fonte motivadora da reflexão de nosso filósofo, mesmo não se colocando como fundamento. A religião se mostra como uma inspiração, como uma “fonte não filosófica da filosofia”.

Assim, a relação problematizada entre filosofia e religião não pretende nem reduzir a fé à aceitabilidade racionalista, nem autorizar a razão às dimensões transcendentes. Sua hermenêutica se prolonga em uma hermenêutica bíblica e beneficiando-a de seu olhar crítico, de seu sentido das distinções bem como de sua vontade de pluralização. A hermenêutica aparece como “terra de fronteira”, que deve levar em consideração o estado crítico e promete uma ingenuidade segunda, “a alegria do sim na tristeza do finito”. A circulação dos dois domínios se situa em Ricoeur no interior de uma fenomenologia da religião que ele julga possível na condição de se medir com “o estatuto de imediatidade que poderiam reivindicar as atitudes e os sentimentos solidários da estrutura do chamado e da resposta de ordem religiosa”. (...) o filósofo pode contribuir para discernir a pluralidade dos registros que atravessam o *corpus* bíblico. É a isso que se dedicou toda a hermenêutica bíblica de Ricoeur: restituir a polifonia que o conduz a refletir até as fronteiras mais distantes do continente filosófico com o gênero profético, que é objeto de sua última *Gifford Lecture* (DOSSE, 2008, p. 568).³

³ *Ainsi, la relation problématisée entre philosophie et religion ne saurait ni réduire la foi à l'acceptabilité rationaliste, ni autoriser la raison à des dimensions transcendentes. Son herméneutique se prolonge en une herméneutique biblique et il fait bénéficier celle-ci de son regard critique, de son sens des distinctions ainsi que de sa volonté de pluralisation. L'herméneutique “apparaît ainsi terre-frontière”, qui doit prendre en considération le stade critique et promet une naïveté seconde, “la joie du oui dans la tristesse du fini”. La circulation des deux domaines se situe chez Ricoeur à l'intérieur d'une phénoménologie de la religion qu'il juge possible à condition de se mesurer avec “le statut d'imédiateté que pourraient revendiquer les attitudes et les sentiments solidaires de la structure d'appel et de réponse d'ordre religieux”. (...) le philosophe peut contribuer à discerner la pluralité des registres qui traversent le corpus biblique. C'est ce à quoi s'est employée toute l'herméneutique biblique de Ricoeur: restituer la polyphonie qui le conduit à réfléchir jusqu'aux frontières les plus lointaines du continent philosophique avec le genre prophétique, qui est l'objet de sa dernière Gifford Lecture.*

O caminho filosófico e teológico de Ricoeur é um esforço para inserir na reflexão todos os aspectos que possam contribuir para a compreensão mais ampla do complexo ser humano, em conflito consigo mesmo, com a existência, bem como com a transcendência. Assim afirma Ricoeur em uma entrevista a Charles Reagan, seu principal estudioso nos Estados Unidos:

Não posso negar que existem motivações religiosas em todo fato que me interessei. Mas não há motivação de interpretação própria, embora devam existir muitas conexões; mas para os argumentos, não há nenhum recurso a algum argumento bíblico em todo trabalho, mesmo na seção ética. Eu afirmo que a ética não é baseada na religião, mas que a religião é algo além do problema do dever. É um problema de doação do dom, e assim por diante. Amor, para mim, por exemplo, não pertence à ética; ele pertence à poética da vontade. E eu concordo com o argumento de Jean Greisch, precisamente porque ele mesmo é um teólogo e um filósofo da razão. Ele faz o mesmo, e Lévinas, também, em seus livros filosóficos não tem argumentos do Talmud. Ele escreve seus estudos talmúdicos separadamente (RICOEUR *in* REAGAN, 1996, p. 120).⁴

Peter Kenny (2004, p. 98) delimitou três estágios na carreira de Ricoeur que demonstram a fronteira entre as duas disciplinas. Ele sugere que nos primeiros trabalhos de Ricoeur a delimitação se mostra mais clara, pois há uma tentativa de aceitação pela academia. O estágio intermediário é marcado, por outro lado, por uma delimitação mais clara entre as áreas do saber. O último Ricoeur é aquele que demonstra claramente conceitos de fundo, tais como “Homem Capaz” (1994) e “Superabundância” (1998) como fundantes da condição humana.

Referências

RICOEUR, Paul. *Finitude et culpabilité*. V.1 (l’homme faillible). V.2 (la symbolique du mal). Paris: Aubier, 1960.

RICOEUR, Paul. Préface. In Nabert, Jean. *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962.

RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil, 1964.

RICOEUR, Paul. *De l’interprétation, essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.

RICOEUR, Paul. Contribution d’une réflexion sur le langage à une théologie de la parole. *Revue de théologie et de philosophie*, n. 18, 333-348, 1968a.

RICOEUR, Paul. L’événement de la parole chez Ebeling. *Cahier du centre protestant de l’ouest*, n. 9, 23-31, 1968b.

⁴ I cannot deny that there may be religious motivations in the very fact that I am interested in the self. But there is no self-interpretating motivation, although there may be some connection; but for the arguments, there is no recourse to any biblical argument in the whole work, even in the ethics section. I claim that ethics is not based on religion, but that religion is something other than a problem of duty. It is a problem of giving the gift, and so on like that. Love, for me, for example, does not belong to ethics; it belongs to a poetics of the will. And I have the agreement of Jean Greisch, precisely because he is himself a theologian and philosopher of reason. He does the same, and Lévinas, too, in his philosophical books has no arguments from the Talmud. He writes his Talmudic studies separately.

- 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; 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. *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 1986b.
- 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. *Refléxion Faite*. Esprit, 1995b.
- 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.
- RICOEUR, Paul. *Le Soi mandaté, in: Amour et Justice*, Paris, Seuil, 2008b.
- BLUNDELL, Boyd. *Paul Ricoeur between theology and philosophy: detour and return*. Indiana: Indiana University Press, 2010.
- DOSSE, François. *Paul Ricoeur: les sens d'une vie*. 3. ed. Paris: La Découverte, 1997.
- KENNY, Peter. *Memory, Narrativity, Self and the challenge to think God: the reception within theology of the recent work of Paul Ricoeur*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- MIES, Françoise (org.). *Bíblia e Filosofia: as luzes da razão*. São Paulo: Loyola, 2012.
- REAGAN, Charles. *Paul Ricoeur: his life and his work*. Chicago: Chicago University Press, 1996.

Convergências e divergências entre a hermenêutica de Paul Ricoeur e Hans Küng sobre o projeto de ética mundial.

Maria Liliane Oliveira do Nascimento¹

RESUMO

Na presente comunicação, apresentaremos um breve resgate dos referenciais teóricos da hermenêutica, resgatando os processos de reconfiguração e reformulação até os dias atuais. Analisaremos as reflexões hermenêuticas de dois grandes intelectuais: o filósofo protestante Paul Ricoeur com a hermenêutica textual, simbólica e da ação, que suscitou inúmeras reações na filosofia, na teologia e outras áreas do conhecimento e do teólogo católico ecumênico Hans Küng, com o horizonte hermenêutico das grandes religiões. Em seguida, descreveremos as convergências e divergências entre estes autores em relação ao Projeto de Ética Mundial esboçado por Hans Küng no livro *Uma ética mundial e responsabilidades globais: duas declarações* (2001). Esta análise tem como referência a entrevista publicada na revista francesa *Sens* (1998), intitulada “Diálogo entre Hans Küng e Paul Ricoeur em torno do manifesto para uma ética planetária”. Após breve descrição destes pontos de convergências e divergências, concluiremos abordando a importância do diálogo respeitoso e crítico desses autores, como processo de aprendizagem dialógica, comunicativa e intelectual.

Palavras-chave: Hermenêutica. Ética Mundial. Responsabilidade Global. Diálogo.

Introdução

A hermenêutica como ciência da interpretação de textos sofreu grandes mudanças na contemporaneidade, desde Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey, onde deixou de ser mera interpretação técnica de textos para ser epistemologia, colocando em evidência a “historicidade dos textos e a vivacidade de seu autor” (GONÇALVES, 2011, p. 23). Com Martin Heidegger, ela adquire consistência ontológica mediada pelo método fenomenológico, assumindo um caráter existencial e, por conseguinte, histórico. A partir de então, a hermenêutica se aprofunda no âmbito da linguagem, referente à verdade com Hans-Georg Gadamer e uma hermenêutica textual, simbólica e da ação com Paul Ricoeur. Onde provocou inúmeras reações tanto na filosofia, mas também na teologia, no direito e na sociologia.

Este resgate dos referenciais teóricos da hermenêutica na contemporaneidade nos leva a compreender seus processos de reconfiguração e reformulação até os dias atuais. Nesta comunicação, analisaremos as reflexões hermenêuticas de dois grandes intelectuais, o fi-

¹Mestranda em Ciências da Religião, PUC-Campinas. Coordenadora do Período Integral do Colégio Sagrado Coração de Jesus – Campinas. Email: mlonasc@yahoo.com.br.

lósofo protestante Paul Ricoeur² e do teólogo católico Hans Küng³. Em seguida, analisaremos as convergências e divergências entre estes autores sobre o Projeto de Ética Mundial, esboçado por Küng. Esta análise tem como referência o diálogo entre Küng e Ricoeur publicado na revista *Sens* (1998)⁴. Após breve descrição destes pontos de convergências e divergências, concluiremos relatando a importância do diálogo desses autores, como aprendizado hermenêutico.

1. Entre duas visões hermenêuticas

Hans Küng descreve sua visão hermenêutica na obra *Teologia a caminho* (1987), onde formula no prefácio seu método de pensamento teológico sobre os princípios hermenêuticos da teologia cristã, afirmando que:

Minha hermenêutica, preocupada, em última instância, com o consenso ecumênico e intracatólico, apesar de todas as controvérsias, se entrelaça diretamente com o processo de trabalho teológico. Sempre devia comprovar sua aplicabilidade no desenvolvimento dos assuntos teológicos concretos, teórica e praticamente (KÜNG, 1999, p. 11).

Esta afirmação de Küng demonstra sua visão hermenêutica entrelaçada pela teologia e a experiência concreta de seu trabalho ecumênico. Sua hermenêutica se apresenta como um todo sistemático coerente, sob perspectiva sinótica de um “conjunto estruturado por partes que se integram na fundamentação de uma teologia ecumênica” (KÜNG, 1999, p. 12).

²Paul Ricoeur nasceu numa família protestante. Órfão de mãe, que morre pouco depois de seu nascimento, perdeu o pai na batalha de Marne, em 1915, e foi criado por sua tia. Em 1936, licenciado em filosofia, criou a revista *Être*, inspirada nos preceitos de Karl Barth, teólogo cristão suíço. Em 1939, servindo como oficial de reserva, Ricoeur foi preso pelos nazistas e enviado ao campo de Gross Born e depois a Arnswalde, na Pomerânia, atualmente Polônia. No pós-guerra foi acadêmico na Universidade da Sorbonne. Passou também pelas universidades de Louvain (Bélgica) e Yale (EUA), onde elaborou uma importante obra de filosofia política. Ricoeur participou em debates sobre lingüística, psicanálise, o estruturalismo e a hermenêutica, com um interesse particular pelos textos sagrados do cristianismo. Ricoeur descreve assim, em 1991, suas raízes filosóficas: “Se reflito, dando um passo para trás de meio século [...], sobre as influências que reconheço ter sofrido, sou grato por ter sido desde o início solicitado por forças contrárias e fidelidades opostas: de uma parte, Gabriel Marcel, ao qual acrescento Emmanuel Mounier; de outra, Edmund Husserl”. Portanto, Ricoeur forma-se em contato com as ideias do existencialismo, do personalismo e da fenomenologia (WIKIPÉDIA. Paul Ricoeur. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Paul_Ric%C5%93ur>. Acesso em: 04 dez. 2017).

³Nascido na Suíça, em 1928, padre católico romano, ordenado em 1954. Estudou filosofia e teologia na Gregoriana em Roma, foi professor na universidade de Tübingen (1960-1996) onde dirigiu o instituto de pesquisa ecumênica. Exerceu papel central na redação do documento final do Vaticano II, do qual a convite do Papa João XXIII foi consultor teológico. Marcou presença na Igreja questionando as doutrinas tradicionais e a infalibilidade papal. Proibido em 1979 pelo Vaticano de atuar como teólogo católico, foi alvo de debate internacional. Nesta época foi nomeado pela universidade para a cadeira de teologia ecumênica, tarefa na qual foi imbuído de grande liberdade se dedicando prioritariamente a união dos povos, das raças, das religiões, enfatizando o que há de comum entre elas e relativizando o que as separa. Atualmente, mantém boas relações com a Igreja e é presidente da fundação Ética Global em Tübingen (KÜNG, Hans. *As religiões do mundo: Em busca de pontos comuns*. Campinas:Verus, 2004).

⁴Revista da Amité Judéo-chrétienne de France. *SENS*. N. 5, P. 211-230, 1998. In CHARMET, Bruno. Diálogo entre Hans Küng e Paul Ricoeur em torno do manifesto para uma ética planetária. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/Conversa_Hans_Kung_Paul_Ricoeur_1996.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2017.

Esta, segundo o autor, “só poderia ser desenvolvida adequadamente no horizonte hermenêutico das grandes religiões” (KÜNG, 1999, p. 12). Ao descrever os novos paradigmas da teologia, traz presente a dimensão política, onde enfatiza que toda a teologia deveria aprender a pensar de um modo político-prático, uma “hermenêutica político-prático”⁵ que tome uma posição crítica em face da politização da religião (como meio de legitimização ou estabilização de determinadas relações de dominação e de poder).

Na concepção de Hans Küng, uma teologia hermenêutica e política, uma “teologia do processo” (KÜNG, 1999, p. 211) e as diversas formas de teologia da libertação (teologia feminista, negra ou do terceiro mundo), podem coexistir e concorrer dentro do conjunto de um paradigma pós-iluminista e pós-moderno de uma teologia cristã.

Com outra reflexão e dentro do processo da virada hermenêutica na vertente existencial, encontra-se o filósofo francês Paul Ricoeur, autor que possui uma vasta obra sintetizada em *O conflito das interpretações* (1969), que se inspira na ontologia heideggeriana, marcada pelo diálogo com a história. Sua hermenêutica “não se reduz à análise do texto, mas também se estende à análise dos símbolos e da ação, desembocando no âmbito da ética e da filosofia do direito” (GONÇALVES, 2011, p. 23).

Em relação à forma interpretativa – do texto, do símbolo e da ação – Gonçalves (2011, p. 23). descreve como consiste a hermenêutica de Paul Ricoeur:

É o trabalho mental que consiste em decifrar o senso escondido aparentemente, em explicar níveis de significados implícitos no significado literal, com isso Ricoeur, explicita a amplitude da hermenêutica filosófica que analisa as formas simbólicas e suas estruturas, confronta estilos hermenêuticos com a crítica dos sistemas de interpretação, colocando em relação à diversidade de métodos hermenêuticos com a estrutura das teorias correspondentes. Além disso, efetua a crítica hermenêutica sobre as pretensões de cada interpretação e as respectivas teorias da justificação metódica (GONÇALVES, 2011, p. 24).

Verifica-se, então, que a hermenêutica de Ricoeur procura ir além dos significados literais dos textos e dos símbolos, bem como pontua as pretensões dos autores em suas interpretações. Na visão de Paul Ricoeur, a interpretação requer a superação da distância de uma época cultural e outra, da apropriação do senso por parte do intérprete. Esta perspectiva de Paul Ricoeur também foi apropriada pela ciência teológica em função da necessidade epocal da inevitabilidade pessoal e da imprescindibilidade à renovação do pensamento teológico contemporâneo.

5 KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: Fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 210-211.

2. Convergência e divergências sobre o projeto de ética mundial

O Projeto de Ética Mundial, esboçado por Hans Küng (1989-1993) para o II Parlamento Mundial das Religiões, acontecido na cidade de Chicago (EUA), entre os dias 28 de agosto a 4 de setembro de 1993, assinado por mais de 200 representantes de diversas religiões, com 6.500 participantes, teve muitas repercussões a nível mundial, favorecendo um diálogo mais eficaz entre muitas tradições religiosas e sendo alvo de inúmeros questionamentos e críticas.

O núcleo da Ética Global é formado pelos quatro “grandes mandamentos do gênero humano, um código de conduta prático que possui validade em todas as religiões universais: não matarás, não furtarás, não mentiras, não fornicarás” (HASSELMANN, 2003, p. 26). Além destes, destacamos os pontos principais que nortearam a organização do documento segundo Küng (2005, p.8):

a) Em primeiro lugar, o princípio da humanidade: Todo o ser humano, seja homem ou mulher, branco ou negro, jovem ou velho, deve receber tratamento humano;

b) Em segundo lugar, o princípio da reciprocidade na expressão da “regra de ouro”: O que você não quer que faça a Ti, também não deve fazê-los aos outros;

c) Estes princípios se desdobram em quatro âmbitos conclamando todos os homens, todas as instituições e todas as nações a assumirem a sua responsabilidade: Por uma cultura da não violência e do respeito a toda vida; Por uma cultura da solidariedade e uma ordem econômica justa; Por uma cultura da tolerância e uma vida de veracidade; e, Por uma cultura de igualdade de direitos e de companheirismo entre homem e mulher.

Estes dois princípios que regem o Projeto de Ética Global ou Ética Mundial, com os quatro desdobramentos que implicam a construção de processos baseados em uma cultura de paz, respeito à vida, solidariedade, justiça, tolerância, verdade e igualdade foram assumidos como princípios e preceitos que fossem comuns a todas as grandes religiões.

Paul Ricoeur interroga Hans Küng, exprimindo o receio de que esse projeto de “Ética Planetária” (termo utilizado por Ricoeur) não minimize as convicções pessoais íntimas e específicas de cada religião:

Não será o problema, mais do que reunir as convicções morais comuns, indicar o caminho de cada religião para esse fundo? Não seria este trabalho de um grande ecumenismo como uma espécie de hospitalidade de convicção onde seriam reconhecidas, não apenas a expressão comum da ética, mas também a diversidade dos caminhos para chegar a essa ética a partir de um fundo de convicções que é mais do que ético? (*SENS*, 1998).

Estas interrogações de Paul Ricoeur produziram um grande debate com Hans Küng. Este diálogo inicia com um agradecimento de Ricoeur, “é para mim um grande prazer, uma grande honra, poder discutir consigo este projeto de um *ethos* planetário”. Seguindo de uma explanação das suas divergências: “é com base numa cumplicidade profunda que sou mais sensível aos obstáculos, direi até que tenho certa resistência interior a este projeto”. E continua esta primeira apreciação enfatizando que “no planeta se continua a matar em nome de Deus”. Ao fazer sua primeira pergunta “há ainda na Europa lugares onde se mata em nome de Deus, crê que este obstáculo possa ser transposto, por cristãos, mas também por outras religiões?”, Küng responde:

Sim, caro Paul Ricoeur, estou muito contente que estejamos aqui, em Paris, para discutir de forma muito aberta estas questões. Não creio que haja verdadeiras divergências de opiniões entre mim e você, sobretudo se vemos as dificuldades, que são consideráveis, os obstáculos que se opõem a este gênero de projeto que consiste em construir uma ética planetária. Mas acredito que é preciso começar por dizer que hoje ainda as religiões podem inspirar guerras, que elas podem legitimá-las, por vezes até provocá-las. É um fato triste, certamente, mas é preciso dizê-lo. Isso acontece na Irlanda do Norte, no Médio Oriente, na Jugoslávia. Podemos adotar aqui duas posições. Podemos conformar-nos, ou então, é o meu ponto de vista pessoal, podemos defender que não haverá paz duradoura entre as nações, nem na Irlanda do Norte, nem na Jugoslávia, nem no Médio Oriente, enquanto não houver paz entre as religiões. A paz entre as religiões é uma das componentes determinantes para que se possa atingir a paz completa nessas regiões (SENS, 1998).

A partir desta primeira resposta de Hans Küng, percebemos o desejo de um diálogo aberto entre ambos, com uma liberdade de pontuar críticas e pontuar as convicções pessoais de cada um.

A questão da violência é o primeiro embate a ser dialogado. Ricoeur continua falando da necessidade de uma *autocrítica* das religiões, que é preciso “saber por que esta tendência para a violência existe na própria religião e como fazer para purgá-la”. Küng, ao responder, cita o Islã como exemplo, evidenciando que a utilização da violência está presente não apenas no islamismo, mas também entre os cristãos fundamentalistas e conservadores que “desejam lançar guerras contra aqueles que não acreditam [...]”; é preciso empreender uma reflexão sobre as religiões, pois creio que todas as religiões têm páginas e páginas negras em suas histórias (SENS, 1998).

Ao continuar o debate, Ricoeur questiona: “Como é que no funda da minha própria convicção, posso eu reconhecer que existe qualquer coisa que não é dito na minha religião e que talvez seja dito em outra?” Küng afirma que “se estou de fato enraizado na minha própria fé, então estarei igualmente pronto para estar aberto às outras e estimá-las”.

Ricoeur continua suas colocações no diálogo divergindo sobre a questão de colocar os conteúdos dogmáticos entre parênteses e apenas falar do que as religiões possuem em comum, ao que Küng concorda em tese, mas acrescenta sua convicção dando exemplo do mandamento “não matarás” que pode ser um mandamento comum a todas as grandes religiões. Ricoeur enfatiza que o manifesto do Projeto de Ética Planetária “é muito abstrato” e conclui:

Abstrato não no sentido de ser racional, mas de estar separado de um fundo de convicções, que não cairá numa espécie de declaração fácil que consistiria em dizer que decidimos não levar e conta aquilo que nos separa, enquanto o verdadeiro problema é talvez compreender o que nos separa (SENS, 1998).

Küng refuta afirmando que “se tem oito mil pessoas que vão a Chicago, provenientes de todas as religiões, elas já conhecem as suas diferenças [...] a diferença é um fato, sabemos-lo que somos diferentes”.

Os dois começam a convergir quando relatam sobre a importância de que estas discussões não fiquem apenas no mundo intelectual, mas chegue a todas as realidades. Contudo, Ricoeur continua divergindo ao dizer que mais que uma declaração comum, se necessita de um “silêncio comum” (fundo místico do fundamental), ao que Küng contrapõe dizendo que há um “limite último” onde tanto um cristão como um budista sabe que “nunca compreenderá Deus”, esta realidade última que não é possível compreender.

Conclusão

Ambos concluem o diálogo enfatizando que a paz “não tem unicamente uma dimensão jurídica, política, mas uma dimensão ética e religiosa”. Paul Ricoeur diz: “haverá sempre, aqui, ali, em cada confissão, uma palavra forte que dirá, não mates, diz a verdade, sê justo, respeita os fracos”. Diante desta última afirmação de Paul Ricoeur, Hans Küng responde: “Exatamente”.

Compreende-se que a partir das visões hermenêuticas destes dois grandes intelectuais da filosofia e teologia, onde Küng defende uma hermenêutica ecumênica e Ricoeur uma hermenêutica existencial. As posições e reflexões dos autores neste diálogo, que debatem sobre o Projeto de Ética Mundial, constataram que ambos compartilham dos mesmos ideais, porém, com visões diferenciadas.

Referências

- GONÇALVES, Paulo S. L. Questões contemporâneas de teologia. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- KÜNG, Hans. Teologia a caminho: Fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.
- RICOEUR, Paul. O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- HASSELMANN, Christel. A Declaração sobre Ética Global de Chicago 1993. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n. 302, p. 25-39, 2003.
- SENS. N. 5, P. 211-230, 1998. In CHARMET, Bruno. Diálogo entre Hans Küng e Paul Ricoeur em torno do manifesto para uma ética planetária. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/Conversa_Hans_Kung_Paul_Ricoeur_1996.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2017.

Linhas transversais no pensamento de Paul Ricoeur.

Paulo Antônio Couto Faria¹

RESUMO

Há que se pensar as grandes políticas que determinam os rumos de uma nação. No entanto há micropolíticas que se misturam no nosso cotidiano sem que sejam reconhecidas como tal. A SOTER e ANPTECRE junto com as pós-graduações em ciências da religião e teologia aufferam seu reconhecimento como área autônoma dentro do sistema CAPES. Essa conquista de reconhecimento civil resultou de uma micropolítica cotidiana, formada pela articulação das partes interessadas. No entanto, nenhuma conquista política se sustem sem razões que a faça ter o mínimo de durabilidade. Nesse sentido, a conquista micropolítica da área ciências da religião e teologia também deve ser arregimentada por uma argumentação consistente. Trata-se da dimensão epistemológica que justifica a permanência numa mesma área de saberes que têm uma especificidade própria. É neste ponto que entra o pensador que motiva este fórum, Paul Ricoeur. A riqueza de seu pensamento é formada por algumas linhas transversais que sustentaram a infinidade de diálogos que Ricoeur empreendeu com vários pensadores e ciências em particular. Resgatar estas linhas de força pode incrementar a sustentação epistemológica que dará perenidade à conquista recente das ciências da religião e teologia.

Palavras-chave: Epistemologia, hermenêutica, fé-razão, interdisciplinaridade.

Introdução

Política e religião travaram intensos debates ao longo da história. Todo movimento moderno de secularização, da autonomia do Estado, implicou reflexões tanto sobre o papel do Estado quanto da Religião e ainda hoje os debates e tensões vêm à baila na esteira da recente discussão sobre o ensino religioso, sobre o reconhecimento civil da teologia e ciências da religião. A própria SOTER teve seu início com um ato jurídico-político relevante. Sua inscrição como entidade civil registrada em cartório, e não em alguma cúria, remete a um contexto de tensões internas dentro da Igreja relacionadas à teologia da libertação. A teologia aspirava por um pouco mais de liberdade, e como instituição civil poderia realizar o projeto de aglutinar todas as forças, independente de credo ou ciência, em torno as causas relacionadas, principalmente, à teologia da libertação. Esta condição a colocou, não poucas vezes, entre a orientação da hierarquia eclesial e a os rumos indicados pela assembléia dos sócios. Com muita maestria política, os gestores da SOTER souberam articular consensos, promover o desarme de posições entrincheiradas, ganhar a confiança de setores influentes, etc.

O registro civil foi um investimento exitoso na medida em que a instituição foi ga-

¹ Doutor em teologia Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais pauloantoniocoutofaria@yahoo.com.br

nhando corpo e consistência, associando, como indica o próprio nome, teologia e ciências da religião. No princípio cientistas sociais simpatizantes da teologia da libertação foram se inscrevendo na instituição e se emparelhando em voz e número ao grupo de teólogos(as) fundadores. Deste modo, as temáticas dos congressos foram se avizinando de temáticas vinculadas às ciências da religião, atraindo cristãos reformados e outras confissões religiosas, Representando melhor a ampla presença da religião em interação com as forças sociais e políticas.²

A presença crescente das ciências da religião, além de trazer aspectos diversos do fenômeno religioso, provocou a SOTER e a teologia no sentido de uma maior inserção acadêmica. Aspecto que tem ocupado com mais afinco a ANPTECRE (Associação Nacional do programa de pós-graduação em teologia e ciências da religião), instituição que também possui um registro civil. O ponto que se quer discutir é que, sem descurar de louváveis iniciativas, não se verifica uma discussão mais aprofundada que ratifique o vínculo ciências da religião e teologia do ponto de vista epistemológico. Há, sem dúvida, uma comunhão de agendas em favor das causas sociais, pautadas pela fé e/ou pela ética, além de uma cordial convivência construída ao longo de uma longa história. Estas iniciativas, porém, situadas no âmbito político, não são suficientes para justificar a mútua fecundação entre teologia e ciências da religião.

De igual modo a conquista do reconhecimento civil e a criação de uma área autônoma dentro do sistema CAPES, denominada ciências da religião e teologia, tem um caráter político importante. Os debates com o próprio órgão avaliador das pós-graduações que, em suma, receava algum tipo de proselitismo religioso amparado pelo Estado, viu-se obrigado a ceder diante do notório rigor acadêmico das pós-graduações em teologia e em ciências da religião e da qualidade da produção intelectual, igualando-as às pós-graduações mais bem conceituadas do país. Nessa peleja política, o rigor epistemológico não foi o principal protagonista, e se insistimos nesse ponto é porque nele reside a consistência para evitar uma desagregação daquilo que a história conquistou a duras penas. Por mais que nossas produções sejam de qualidade, que nosso congressos aglutinem um leque de intelectuais conceituados, que nossa presença na sociedade seja pronunciada, estamos diante de razões consistentes, mas contingentes, não garantem que teologia e ciências da religião devem se abrigar necessariamente sob uma mesma área. Por que não em áreas distintas e agindo de forma interdisciplinar? Por que a teologia deve se vincular interdisciplinarmente com as ciências da religião para formar uma só área? Por que não com outra ciência? Por que as ciências da religião não se vinculam a área interdisciplinar? Aparentemente bem mais em acordo com as suas propostas e objetivos? Há que se argumentar, para além das conquistas políticas comuns, com razões que sustentem epistemologicamente esta união. Não se pode responder as esta questões com um “sempre foi assim!” ou há muito tempo é assim! As causas sociais ou a conquista de um lugar

2 Ver: FREIRE, Gerson B. **Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER): constituição, percurso e abordagens**. Belo Horizonte, 2014, 153 f. Dissertação (Mestrado em ciências da religião) – Programa de pós Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais Belo Horizonte 2014.

sob à “árvore do conhecimento”³ são razões que passam, apesar da consistência atual, é um vínculo ameaçado pela própria autonomia das ciências da religião e da teologia, as quais podem se dedicar a estas causas isoladamente. Pode se dizer que é a orientação interdisciplinar, algo bastante razoável, mas que pode e deve acontecer entre qualquer outro tipo de saber, não necessariamente a teologia tem de se articular com as ciências da religião e vice-versa. O que remete uma à outra não pode ser as importantes conquistas externas, mas algo que as uma univitelinamente. E este vínculo implica um tipo de teoria do conhecimento que sancione a união entre os dois saberes. Quem pode garantir que o compromisso entre os dois campos de pesquisa do fenômeno religioso não pode ruir se uma das partes insistir na sua autonomia epistemológica? Afinal, a teologia tem balizas epistemológicas próprias, as quais não coincidem com as balizas epistemológicas das ciências da religião. Há uma preocupação com estas questões, e não é sem razão que uma das frentes de pesquisa da área ciências da religião e teologia denomina-se “epistemologia das ciências da religião”.⁴ Abre-se um campo que, mesmo não sendo novo, ainda não foi suficientemente arado e semeado. Esperamos fertilizar esse terreno com algumas indicações retiradas do pensamento de Paul Ricoeur, indicações estas que, com a devida atenção e aprofundamento poderão regar epistemologicamente o terreno comum entre teologia e ciências da religião. Essas mesmas indicações podem ser de grande proveito para sustentar a interdisciplinaridade que se pretende entre as epistemologias diversas que compõem o conjunto denominado ciências da religião. Serão propostas duas linhas, mas que certamente não são as únicas: a *inteligência poética* e a *compreensão-de-si*. Esta duas orientações e seus fatores implicantes merecerão um estudo mais detido para, se assim julgas pertinente, serem registrado nos próximos documentos da área.

1. Inteligência poética

A composição das narrativas exige um tipo de *sabedoria prática* que muito se aproxima da *phronesis* Aristotélica (RICOEUR, 1994, p. 66). Uma trama envolvente é capaz de congrega elementos muitas vezes díspares, tais como: a leitura do senso comum junto com uma leitura instruída, a presença da razão e da emoção, do fato e da imaginação; sensibilidade para a construção coletiva e histórica; para a interação de pessoas, personagens, narrativas e vidas. Esta habilidade se exige tanto para composição de uma história, quanto para segui-la no ato de leitura. Nisto consiste a *inteligência poética*. Ricoeur viu na tragédia grega, o exercício exemplar desse tipo de inteligência, identificando-a também, com extremo primor, na composição e leitura de textos bíblicos. Compositor e leitor devem estar capacitados para se situarem nesta rede de relações de modo criativo para construir e interpretar, na esteira

³ A assim chamada “árvore do conhecimento” é como a CNPq e a CAPES dividem as áreas de conhecimento que estão sob sua jurisdição.

⁴ A constituição da área ciências da religião é composta pelas seguintes subáreas: ciência da religião aplicada, ciências da linguagem religiosa, ciências empíricas da religião, epistemologia das ciências da religião, história das teologias e religiões, teologia fundamental-sistemática, teologia prática, tradições e escrituras sagradas (MEC/CAPES, 2016, p. 2).

da tradição, os símbolos, os textos e a ação.⁵ É uma inteligência que se apresenta na própria obra, e não é necessariamente inserida nela por força da composição ou leitura. Ao contrário de muitas racionalidades técnicas, a *inteligência poética* se nutre da *imaginação produtora*, (RICOEUR, 1994, p.145, 1986, p. 118) e culmina com o *prazer do texto*. A primeira permite a criação de esquemas em consonância com a *tradição* da comunidade interpretada e interpretante. Já o prazer do texto refere-se ao prazer de aprender com o texto, a partir de um drama particular a universalidade do conhecimento e dos valores. Estas características são suficientes para contemplar quão fecunda, necessária e constitutiva é a inteligência poética nas narrativas da fé, da experiência de Deus e do sagrado, dos símbolos e mitos, matérias-primas da teologia e ciências da religião. Isto significa que se está tratando do exercício de uma qualidade comum à comunidade de cientistas da religião e teólogos.

A clássica definição de sagrado feita por Rudolf Otto compõe-se de dois sentimentos basilares de toda experiência religiosa, inclusive a cristã: mistério *tremendo* e *fascinante*. Esta definição serviu de base para psicólogos, historiadores, antropólogos, fenomenólogos, sendo um capítulo obrigatório no estudo do fenômeno religioso. No nível da pura conceitualização a definição é imprecisa, mas no nível narrativo ela é coerente. O sentimento de um poder que está além de suas próprias forças e que ao mesmo tempo seduz de forma inebriante, somente se dobra aos puros conceitos se estes fizerem parte de uma narrativa, onde as forças conflitantes estão em constante interação e autocorreção. Se a pesquisa em teologia e em ciências da religião desconhecesse essas características consagradas da experiência religiosa, mesmo para criticá-las,⁶ se afastariam do objeto que pretendem estudar. E essas características somente se revelam à luz da *inteligência poética*.

Esta exposta assim, uma das linhas transversais do pensamento do filósofo francês, capaz de compor uma epistemologia que presida a inteligência da fé, juntamente com as demais racionalidades que compõem as ciências da religião. Ela cria uma interdisciplinaridade necessária e não ocasional, ou oportunista. É a forma mais adequada para a leitura de textos religiosos e suas aparentes contradições internas, que nada mais são que elementos que se autoregulam.

2. Compreensão-de-si

Compreender significa compreender-se (RICOEUR, 1978, p. 17). Este é o mote e a intenção de toda interpretação. Isto vale para o leitor isolado, mas também para as comunidades que lêem, interpretam e são interpretadas pelos textos de sua tradição (RICOEUR,

⁵ Esta é a divisão mais comum que se faz da obra do filósofo: Hermenêutica dos símbolos, hermenêutica dos textos, e hermenêutica da ação.

⁶ Ver USARSK, Frank. O enganos do sagrado. Uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. In: *REVER*. n. 4, 2004, p. 73-95.

1996, p. 181). Na perspectiva dessa segunda linha transversal, a *compreensão-de-si*, faz-se necessário mostrar como as ciências da religião e a teologia se autocompreendem uma diante da outra e não de outra forma, sem com isto ferir a autonomia que lhes são próprias. Desta forma se poderá justificar epistemologicamente a área comum.

A teologia sempre teve ao seu lado uma ciência auxiliar, normalmente a filosofia. Qualquer evento que suscite a fé, e em ato contínuo a inteligência da fé (teologia), pode provocar também uma abordagem sociológica, psicológica, filosófica, histórica, etc. É no conjunto dessas abordagens que surge as ciências da religião, as quais, com seu instrumental teórico, permitem um exercício mais esclarecido da teologia. Essas ciências, porém, podem “errar o alvo” sem a indicação teológica. Por que tal evento é significativo diante da fé e da religião? Esta resposta quem dá é a teologia. Este duplo papel diante do fenômeno religioso sempre existiu e muitas vezes era assumido pelo próprio teólogo(a). Não é incomum encontrar teólogos fazendo análise de conjuntura social, muitas vezes para melhor delinear, teologicamente, o papel da igreja.

Dentro da SOTER os papéis puderam se diferenciar em benefício de ambas as ciências. Este é o resultado de uma opção política, mas que é expressão de duas condições epistemológicas: a primeira é que teologia e ciências da religião pertencem a uma mesma tradição de leitura e interpretação de textos, os quais também as interpretam; a segunda condição diz respeito a um “outro” que lhes é comum e que alimenta cada *compreensão-de-si*: trata-se do *mundo-do-texto*⁷. Este é o termo médio entre a “existência perdida” (do autor) e a “existência significada” do leitor. Esta última refere-se à *compreensão-de-si* (GREISCH, 2001, p. 19). Ademais a leitura do(a) cientista da religião e do(a) teólogo(a), tomadas em separado, se torna texto com seu respectivo mundo uma para a outra, acrescentando aí mais significações à *compreensão-de-si*.

Com efeito, a existência significada ou resignificada da teologia se dá diante da fé naquilo que *mundo-do-texto* (bíblico por exemplo) apresenta. Mas, também diante da significação dada a este mundo pelas ciências da religião. O contrário, é da mesma forma verdadeiro, diferindo que a atitude das ciências da religião diante do *mundo-do-texto* não é de fé. Isto resulta para cada ciência uma *compreensão-de-si* diferente, mas enxertadas uma na outra, fato que ratifica epistemologicamente aquilo que foi construído por decisões estratégicas.

A existência significada ou resignificada diante do *mundo-do-texto* é uma existência transformada e, em razão disto, empreende novas ações efetivas no entorno do si. A teologia da libertação implicou, não sem conflitos, uma nova compreensão da teologia e em função desta, promoveu renovadas iniciativas de ação dentro e fora do ambiente eclesial. Sabemos que a nova compreensão da teologia se deu apoiada, não apenas num apelo da fé, mas da leitura da realidade proveniente das ciências sociais. Nos tempos fundadores da SOTER, a

⁷ Mundo-do-texto é uma noção típica de Ricoeur Ver: RICOEUR, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris : Seuil, 1986 p. 189

teologia e as ciências da religião estiveram juntas em ações em torno à “opção pelos pobres”, “imperativo categórico” da teologia da libertação. Isto só foi possível em razão de uma nova *compreensão-de-si*, tanto da teologia latino-americana, quanto das ciências sociais que dela se aproximavam. Este feito ensejou ações de grande repercussão dentro da Igreja e da sociedade. Em suma, não se pretende compreender melhor o texto na interpretação, mas compreender-se melhor e mudar o agir no ato de compreender um texto. Este é o “para quê” de toda interpretação, não importa qual seja a ciência interpretante. Isto desloca o debate a respeito da “melhor interpretação” do texto para a capacidade de cada ciência de se deixar interpelar pelo texto, se transformar e transformar o mundo à sua volta, a convite do texto.

É nesse momento também que a inteligência poética, acima referida, se junta à inteligência da ação. Na intersecção do mundo do leitor e do *mundo-do-texto*. Exigindo do primeiro que se posicione, se afirme, confirme ou revise seus valores, enriquecendo o texto com novas significações a partir de uma renovada *compreensão-de-si*. Então, vale insiteir, aquela união que marcou os primeiros passos da SOTER, entre teologia e ciências da religião, comprometidas que estavam com as transformações sociais, não se tratava e não se trata, hoje, de um ato de conveniência política, mas é dimensão inerente aos dois saberes que, atendendo às suas próprias naturezas, empreendem uma tarefa visceralmente comum. Na ocasião esta união foi oportuna, agora ela é, de fato, necessária. É esta consciência (de si) que deve crescer entre teólogos(as) e cientistas da religião com fins de fortalecer a área ciências da religião e teologia.

Não se pode escamotear que *compreensão-de-si*, de um leitor, de uma ciência, de uma instituição, etc. sejam resignificadas sem algum tipo de conflito. Em relação às ciências da religião e teologia já assinalamos os conflitos intra-eccleais na fase de consolidação da SOTER e aqueles referentes ao reconhecimento civil junto a CAPES. Há ainda o histórico conflito entre fé e razão que tem seus desdobramentos nas duas ciências em questão. Segundo a hermenêutica de Ricoeur, a dissolução do conflito não segue um movimento dialético, onde um terceiro termo suprassume os dois anteriores. A orientação é manter o conflito tornando-o produtivo, tal como uma usina eólica que se beneficia da impetuosidade dos ventos para produzir energia. A imagem da elipse hermenêutica, em lugar do círculo hermenêutico, sugerida por Greish (GREISCH, 2004, p. 741) é bastante sugestiva para representar o pensamento do filósofo. Os pólos conflitantes permanecem em tensão e o compositor-leitor permanece no meio, vigilante, permitindo o ir e vir das questões, sem eliminar qualquer uma das partes. Esta posição pressupõe que a verdade está no movimento contínuo que impele cada parte a pensar mais e outramente. Isto resulta uma *compreensão-de-si* tensa, mas dinâmica, segundo o avanço das significações que aparecem no interior do conflito. Trata-se de uma sã maturidade na convivência com as diferenças. Assim, teologia e ciências da religião podem marcar as suas características, sem que isto signifique uma desagregação ou rompimento dentro da área de conhecimento que compartilham. Seguindo esta orientação, haveríamos de cogitar para os cursos de pós-graduação em teologia e ciências da religião uma presença mais efeti-

va de co-orientações, segundo o espírito que o ideal do conflito produtivo sugere.

Conclusão

Identificamos duas linhas transversais no pensamento de Ricoeur e dentro delas posturas metodológicas de grande préstimo. Isto não quer dizer que outras dimensões do seu pensamento não possam ser profícuos para consolidar a histórica relação entre ciências da religião e teologia. Afinal temos ainda muito que aprender do autor do *Conflito de interpretações*. Situação que vem ao encontro de nossa realidade, onde assistimos ao lado de tanta liberdade e quantidade de expressões religiosas, crispações identitárias de extremo dano para o convívio humanitário, além de fechar portas para possibilidades inusitadas de crescimento com as diferenças. A história traçada pela SOTER e seguida pela ANPTECRE é um testemunho vivo de que a interdisciplinaridade é muito mais do que uma forma de articular disciplinas díspares, mas um modo de conhecimento necessário aos tempos que hoje vivemos. A construção que foi feita pode se tornar um edifício sólido ou um acampamento passageiro, tudo depende da consistência das razões que amparam a aproximação e interação dos dois saberes em questão. Convicções políticas, por mais que sejam duradouras, podem mudar segundo a mesma conjuntura política. Já as convicções de ordem epistemológica selam de forma definitiva as relações, mesmo que admitam certas variações no tempo. A teologia, no princípio, tinha para com as ciências da religião uma relação de adoção. A pretensão dos argumentos ora expostos foi de mostrar que há uma autêntica consangüinidade entre as duas.

Referências

FREIRE, Gerson B. **Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER): constituição, percurso e abordagens**. Belo Horizonte, 2014, 153 f. Dissertação (Mestrado em ciências da religião) – Programa de pós Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Disponível em http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_FreireGB.1pdf.pdf Acesso em 30 de mai. 2018.

GREISCH, Jean. Paul Ricoeur. **L'itinérance du sens**. Place Vaucanson – 38000 Grenoble : Edition Jérôme Millon, 2001.

_____. Les arrhes de l'esperance. l'herméneutique de la religion entre la critique el la conviction. Paulo Ricoeur. In : GREISCH, Jean. **Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion**. Tome III, vers um pardigme hermenéutique. CERF, Paris, 2004, p. 735-909.

MEC/CAPES. **Documento de área 44 - teologia 2016**. Disponível em http://www.capes.gov.br/images/documentos/Documentos_de_area_2017/44_TEOL_docarea_2016.pdf Acesso em 12 de mar. 2017.

RICOEUR, P. **Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II.** Paris : Seuil, 1986.

_____ Leituras 3: nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Loyola, 1996.

_____ **O discurso da ação.** Lisboa – Portugal: Ed. 70 Ltda, 1978.

_____ **Tempo o Narrativa.** Tomo I. Campinas – SP, Papirus, 1994.

USARSK, Frank. **Os enganos do sagrado. Uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave.** *In: REVER.* n. 4, 2004, p. 73-95. Disponível em www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf Acesso em 09 de ago. 2016.

FT 18 - Iniciação Científica



Coordenadores:

Prof. Dr. Célio de Pádua Garcia, PUC Minas, MG;
Professora Dra. Solange do Carmo – PUC Minas, MG

O presente FT tem por objetivo propiciar aos estudantes de graduação e pós-graduação (atualização e especialização), assim como a bolsistas de Iniciação Científica, um espaço para apresentar e discutir os resultados de suas pesquisas dentro da temática geral do Congresso. Com isto, favorecer-se-á a divulgação de suas pesquisas, bem como propiciar-se-ão o aprimoramento e amadurecimento da capacidade de investigação e da participação em ambiente acadêmico. As apresentações serão em forma de Banners.

A importância do estado laico e da inspiração religiosa na construção da justiça: considerações de Paul Ricoeur.

Robison Moreli Amadeu¹

RESUMO

Em sua obra, *O si mesmo como outro*, Ricoeur afirma que o conceito de justiça é desenvolvido mediante o desígnio de uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas. Desta máxima, derivam os predicados bom (teleologia) e legal (deontologia) que não são trabalhados paradoxalmente pelo autor, mas dialeticamente, conforme sua conferência *O justo entre o legal e o bom* de 1991. No caráter teleológico, a justiça é tida como uma virtude que orienta a ação humana para a vida boa. Visto que não há um consenso quanto ao sentido do predicado bom, é necessário um dado deontológico que normatize as ações, evitando-se o mal pelo interdito ou pela obrigatoriedade. Deste modo, o percurso em busca da justiça se faz sobre os traços do querer viver bem com e para os outros, da aplicação das normas a partir de instituições justas e da íntima convicção oriunda da sabedoria prática que leva à boa deliberação em situações de conflito. Portanto, apesar de a sociedade contemporânea se organizar como um Estado de direito, não se pode negar que as aspirações a uma vida boa, que definem a justiça como virtude, influenciam as relações cotidianas entre as pessoas, e o dado religioso é uma das fontes desta inspiração. Através de metodologia bibliográfica exploratória, essa pesquisa tem o objetivo de empreender uma reflexão sobre o papel da religião nas esferas da justiça a partir do diálogo entre a tradição cristã e a sociedade contemporânea secular.

Palavras-chave: *Justiça. Teleologia. Deontologia. Religião. Estado de Direito.*

Introdução

Paul Ricoeur apresenta uma preocupação de longa data com o tema da justiça. Em 1991, ele tratou desta questão numa conferência intitulada *O justo entre o legal e o bom* na qual ele estabeleceu que tal conceito é formado por uma dialética entre teleologia (vida boa) e deontologia (lei). À vista disso, o percurso da justiça se faria sobre os traços do querer viver bem com e para os outros, da aplicação de normas a partir das instituições justas e da íntima convicção oriunda da sabedoria prática que viabiliza a boa deliberação em situações contingentes no trágico da ação. Caberá a este artigo, diante disso, expor, primeiramente, a visada ética ricoeuriana, atestando uma dialética entre teleologia e deontologia comprovando que

¹ Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas/SP. Instituição Financiadora: PIBIC/CNPq. E-mail: robson_amadeu@hotmail.com

toda teoria procedimental da justiça se fundamenta num substrato ético. Posteriormente, serão evidenciadas a importância do Estado de direito laico e da religião na construção da justiça.

1. Vida boa com e para os outros em instituições justas

A visada ética de Ricoeur abrange “*a visada da ‘vida boa’ com e para outrem em instituições justas*” (RICOEUR, 2014, p. 186, grifo do autor). Desta máxima, o filósofo buscará a complementariedade entre a teleologia aristotélica e a deontologia kantiana desembocando na concepção de contrato de John Rawls com vistas a uma conceituação de justiça.

Os predicados bom e obrigatório são aplicados às ações e aos agentes e neste horizonte, o da conduta, é comum a utilização dos termos ética e moral com seus variados sentidos. Ricoeur tomou a iniciativa de reformulá-los diferenciando-os. Denominou, pois, ética a visada de uma vida realizada e moral a articulação desta em normas universais. Com base nesta precisão, o autor criou algumas hipóteses que norteiam sua teoria: a ética funda a moral; a moral é essencialmente a ética sob o regime da norma; nas situações de conflito em que as leis não oferecem respostas à ação humana, estas devem ser buscadas nos seus fundamentos éticos.

Para facilitar o desenvolvimento deste trabalho, a visada ética ricoeuriana será aprofundada em dois momentos. Num primeiro momento ela se estabelecerá numa perspectiva teleológica tendo Aristóteles como fundamento e, posteriormente, numa concepção deontológica recorrendo ao formalismo kantiano e ao contratualismo rawlsiano.

1.1. Âmbito teleológico da justiça

Em consonância com Aristóteles, Ricoeur indica que as pessoas agem de acordo com a perspectiva de vida boa que possuem: “o horizonte da ‘vida boa’ motiva um trabalho ininterrupto de interpretação da ação do si-mesmo, em vista da melhor adequação entre aquilo que é considerado o melhor para a vida como um todo e as escolhas preferenciais que orientam e constituem a prática cotidiana” (PADILHA, 2012, p. 10). Interpretar a ação é interpretar a si mesmo e a isso o autor denomina no plano ético de estima de si. Nesta, a alteridade exerce um papel vital, visto que o outro provoca o sujeito a se questionar, ajudando-o a perceber que é diferente daquilo que pensava ser e que precisa se reformular para atingir a vida realizada.

Para aprofundar tal questão, Ricoeur recorre ao tratado aristotélico sobre a amizade e isso por três razões: primeiro, a ela garante a passagem da busca pela vida boa, aparentemente centrada na solidão devido à autorreflexão, à estima de si e à justiça. Segundo, a

amizade presume mutualidade e reciprocidade: “[pela] ideia de mutualidade, cada um ama o outro *pele que ele é*” (RICOEUR, 2014, p. 201). Porém, isso exige a terceira via que é a da *philautia*, isto é, o amor a si mesmo. A reciprocidade traz um caráter de igualdade para a amizade concedendo-lhe um equilíbrio entre dar e receber. A justiça, no nível institucional, também busca tal medida, mas, por englobar, todos os cidadãos, em uma configuração de contribuições desiguais na sociedade, não atinge este objetivo, porém o conserva como meta.

Duas premissas são significativas nesta discussão: “[...] o bem viver não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das *instituições*. De acordo com a segunda, a justiça apresenta características éticas que não estão contidas na solicitude², a saber, essencialmente a exigência de *igualdade*” (RICOEUR, 2014, p. 214, grifo do autor). A vida na instituição, como se sabe, ultrapassa a simples relação face-a-face, abrangendo o terceiro, o anônimo, que, apesar de não notado, é um membro da sociedade e merece uma vida justa.

Instituição, segundo Ricoeur (2014, p. 215) é “[...] a estrutura do *viver junto* de uma comunidade histórica”. Trata-se, portanto, do poder-em-comum da sociedade que oportuniza a pluralidade, o acordo e a justiça. Esta última é concebida por Ricoeur de duas maneiras. Primeiro ela é definida pela operação distributiva das funções políticas, riquezas, honras, vantagens etc. Segundo, a justiça se dá pelo estabelecimento da igualdade na sociedade através da reparação, dando a cada um de acordo com a sua necessidade (distribuição proporcional).

Esta é, resumidamente, a perspectiva ética da visada. Prosseguir-se-á, agora, para a sujeição desta à norma. Isso será feito mediante a mesma estrutura triádica utilizada anteriormente, ou seja, a busca por uma vida boa com e para os outros em instituições justas.

1.2. Pressuposição da ética numa teoria deontológica da justiça

Na busca pela vida boa, a obrigação moral acompanha a reivindicação de universalidade. Isso é evidenciado no formalismo kantiano que não estabelece conteúdos para a ação, mas critérios universais aos quais a conduta deve ser submetida para ser considerada moralmente boa. Nesta perspectiva, o desejo pela vida plena é substituído pela vontade boa de modo que o seguimento da norma é o que garante a realização humana. A liberdade deve, enquanto autonomia, portanto, designar a vontade e as ações conforme o imperativo categórico: “Age unicamente de acordo com a máxima que te faça querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei universal” (KANT apud RICOEUR, 2014, p. 233).

Entretanto, este imperativo está isento de conteúdo moral. Por isso, Kant introduziu

² A solicitude, segundo Ricoeur, designa a insubstituibilidade de cada pessoa na estima de si.

um segundo imperativo equivalente à solicitude buscando conferir matéria à forma antes vazia: “A progressão, diz Kant, é feita a partir da ‘forma, que consiste na universalidade’, para a ‘matéria’, em que as pessoas são apreendidas como fins em si mesmas, e daí à *determinação completa* [...] com a noção de reino dos fins” (RICOEUR, 2014, p. 237, grifo do autor).

Segundo Ricoeur, Kant, ao questionar a exploração vigente em sua época com o segundo Imperativo, racionalizou a chamada Regra de Ouro, um princípio ético, exprimindo uma norma de reciprocidade: não se faça para o outro aquilo que não quer que seja feito a si. A intenção foi de fazer isso sem o caráter teleológico da norma. Contudo, o substrato ético continua ali encoberto. À vista disso, cabe agora, no nível da instituição, estabelecer os princípios capazes de instaurar a justiça percebendo se estes são puramente procedimentais ou se recorrem à ética disfarçadamente. Para isso, Ricoeur dialoga com o contratualismo rawlsiano.

Rawls propõe que os princípios da justiça sejam estabelecidos mediante um hipotético acordo unânime entre pessoas iguais, racionais e livres que, em uma situação especial e sob o véu da ignorância, não se deixariam levar por interesses particulares, pois supostamente desconhecariam seu lugar social. Essa situação imaginária é chamada pelo filósofo de posição original. Nesta, os indivíduos possuiriam convicções básicas compartilhadas sobre as condições ideais à vida para estabelecer alguns princípios morais fundamentais que conduziram a convivência e a cooperação mútua em uma sociedade.

Diante deste cenário e reforçando que ninguém conheceria sua situação social e econômica na comunidade, todos concordariam com a ideia de *maximin* própria deste contrato: “o arranjo que maximizasse a parte mínima” (RICOEUR, 2008, p. 78). Os bens primários assim sendo, seriam garantidos de modo que todos poderiam levar a termo, ainda que minimamente, qualquer projeto de vida que queiram para si mesmos.

Isto posto, Ricoeur volta a questionar: é possível uma concepção puramente procedimental da justiça? Rawls elaborou a noção de *maximin* para combater o utilitarismo e sua ideia de bode expiatório. Houve, pois, a necessidade de reforçar que o homem é um fim em si mesmo e não um descarte retornando ao segundo imperativo kantiano e, conseqüentemente à Regra de Ouro, o que torna “a regra do *maximin* como argumento tacitamente ético” (RICOEUR, 2008, p. 84). Além disso, as convicções básicas da posição original estão fundamentadas num arcabouço de valores vigentes na sociedade, inclusive religiosos e éticos.

Logo, tanto o *maximin* que se refere à Regra de Ouro, quanto as convicções ponderadas que abrangem valores advindos, entre outros campos, da religião apontam para uma ética disfarçada numa suposta teoria procedimental da justiça. Deste modo, para Ricoeur, a deontologia não pode se desobrigar do recurso à ética, antes o supõe. Agora, prosseguir-se-á evidenciando a importância do estado de direito e da religião na construção da justiça.

2. A importância do estado laico e da religião na construção da justiça

Ricoeur (2014, p. 294) alerta para a importância das instituições: “Admitimos ali que só num meio institucional específico podem desenvolver-se as capacidades e disposições que distinguem o agir humano”. Em específico, o Estado de direito cuja função é determinante na construção da justiça, pois tem a missão de legislar a sociedade promovendo uma correta distribuição de bens, direitos e deveres. Como já foi visto, a melhor maneira de fazê-la é proporcionalmente, olhando as necessidades de cada um. Isso legitimará a busca pela igualdade ou pelo menos ajudará na diminuição da desigualdade. Essa prática, por sua vez, deve abranger todos os cidadãos concretizando a intenção ética de viver bem juntos em instituições justas.

O contexto contemporâneo, porém, está distante desta realidade sendo marcado pela corrupção, egoísmo, utilitarismo e usurpação do poder. Ricoeur, diante disso, retoma a distinção arendtiana entre poder e dominação. Hoje reina a dominação que em sua raiz presume a desigualdade nas relações e o tratamento do outro como meio para se alcançar interesses próprios. Disso surge a violência. O convite do filósofo é retomar a vivência do poder-em-comum que visa o viver e o agir junto, fundamentados no respeito e no comunitarismo.

O autor reconhece que na democracia vige o pluralismo e o multiculturalismo de modo que, nunca haverá um consenso total. Todavia, o Estado de direito deve prover normas que viabilizem a negociação e a discussão diante das desavenças, buscando extirpar a vingança e o ódio e promovendo o perdão e a reabilitação dos imputados. A *phronesis* aristotélica será a guia nesta e nas demais situações conflituosas que surgirem pessoal e institucionalmente.

À vista disso, “Ricoeur possui uma visão diferente dos pensadores que defendem que a política não possui uma racionalidade própria, sendo uma simples variável do econômico” (TURA, 2002, p. 90). Uma sociedade definida pela economia é marcada por disputa, desigualdades, uma concepção de homem como mercadoria e busca de sentido no trabalho e no dinheiro. Contrariamente a isso, o filósofo propõe a separação entre política e economia de maneira que a primeira deve caminhar numa perspectiva ética se configurando como “um Estado democrático que garanta espaços para a liberdade, igualdade e não violência, onde os conflitos possam ser expressos e negociados, e os cidadãos sejam educados através da discussão e que todos tenham os seus direitos assegurados” (TURA, 2002, p. 94).

Ademais, cabe ao Estado de direito, “um serviço composto por uma burocracia íntegra, por juízes independentes, por parlamentares” (TURA, 2002, p. 94), fiscalizar a ação dos governantes, limitando o poder e garantindo uma reta administração. Para isso é necessário que haja uma intersecção entre ética e política e que a economia esteja a serviço deste projeto.

De fato, a transformação de um Estado violento e injusto para um governo de não

violência e justiça é uma realidade distante. No entanto, não se pode perder o espírito de denúncia e a esperança de um Estado educador que forme bons cidadão e, conseqüentemente, bons governantes capazes de mudar o cenário atual em vista de um mundo justo e digno para todos.

Por que, porém, é importante que o Estado seja laico? Segundo Ricoeur, na política a ética é dividida em moral de convicção e de responsabilidade. A primeira é associada aos valores que permeiam a sociedade advindos, por exemplo, da religião. Essas convicções ajudam na construção da justiça, mas podem causar conflitos, uma vez que grupos diferentes possuem valores distintos. Deste modo, eles devem passar pelo crivo da responsabilidade sendo normatizado aquilo que pode ser universalizado. Isso deve ser feito com imparcialidade, ou seja, sem favorecer qualquer religião. Por essa razão, é importante que o Estado seja laico.

No entanto, é notório que Ricoeur reconhece a importância da ética da convicção na construção da justiça. Então, questiona-se: qual é a importância da religião na edificação da justiça? O filósofo propõe, nesta perspectiva, um diálogo entre filosofia e teologia a partir da Regra de Ouro e sua referência à economia do dom própria do cristianismo.

“Para ir diretamente ao essencial, diria que a religião pretende emanar toda experiência, entendida como experiência moral, na *perspectiva da economia do dom*” (RICOEUR, 1993, p. 61, grifo do autor, tradução nossa). Quando se diz perspectiva, não se busca um fundamento, mas uma direção. Dizer dom é considerar uma doação originária que visa beneficiar todas as criaturas. Por fim, a economia aponta que o dom se expressa numa realidade simbólica mais ampla que aquela da confissão e perdão dos pecados, alcançando o plano salvífico.

Isto posto, este princípio advém da bondade de todo ser humano enquanto criatura criada por Deus: “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (Gn 1, 31). Reconhecer esse elemento suscita no homem humildade e compaixão de modo que o erro não se torna mais motivo de escândalo, mas de clemência que, por sua vez, leva o indivíduo a oferecer ajuda ao que se equivocou, pois, mesmo tendo falhado, ele continua sendo bom e pode se reabilitar.

Com essa perspectiva, a Regra de Ouro pode ser aperfeiçoada. Inicialmente ela era apenas uma máxima do Sermão da Montanha: “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas” (Mt 7,12) ou do Sermão do Reino em Lucas 6,31. No entanto, perscrutando o contexto em que tais passagens estão inseridas, encontra-se em Lucas 6, 27: “Eu, porém, vos digo, a vós que me escutais: Amai os vossos inimigos, fazei o bem aos que vos odeiam”. Trata-se de um mandamento. Este parece aproximar a economia do dom ao plano ético ou, como diz Ricoeur (1993, p. 62, grifo do autor, tradução nossa) supra-ético: “Encontra-se o ponto de articulação da economia do dom e da atividade legisladora da liberdade, no momento em que *o dom engendra a obrigação*”.

Este mandamento novo evidencia a lógica da superabundância evangélica que se opõe à equidade que governa a moral cotidiana advinda da Regra de Ouro. Enquanto a igualdade da segunda dá margem para o aditamento da lei de Talião, do olho por olho e dente por dente, o amor, com o caráter de reciprocidade, ordena a partilha até com os inimigos, sem esperar nada em troca. Todavia, não se pode eliminar a Regra de Ouro. Segundo Ricoeur, isso tornaria a sociedade imoral, pois ela careceria do fundamento deontológico. Cabe, pois, uma dialética entre mandamento novo e tal regra a fim de que ambas se reinterpretem continuamente, não deixando o pensamento em repouso e incorporando pouco a pouco um grau de compaixão e generosidade nos códigos penal e de justiça (RICOEUR, 1993, p. 65, tradução nossa).

O amor cristão e a justiça, portanto, falam a mesma língua. Ambos apontam para comportamentos responsáveis. Cabe à religião ajudar os cidadãos a hierarquizar seus valores de modo que possam fazer escolhas corretas que, por sua vez, proporcionarão uma vida realizada com e para os outros. Ademais, ela deve assumir uma função crítica quanto ao Estado de direito a fim de desorientá-lo para, posteriormente, ajudá-la a se reorientar de acordo com a lógica do mandamento do amor e da economia do dom, na qual sujeitos são vistos como fins em si mesmos e são valorizados independentemente de suas ações. A reorientação tem a obrigação de superar uma visão utilitarista e violenta, abrindo o horizonte para uma perspectiva personalista, comunitarista, de estima e respeito a si mesmo e ao outro.

Conclusão

A violência imposta à outra pessoa suscita o desejo de vingança. Quebrar o ciclo de ódio é uma grande oportunidade para a participação da religião, especificamente nesse projeto de tradição cristã, no resgate da interação entre amor e justiça. Pensando o amor para além de uma visão sentimentalista é viável apreendê-lo sob a ótica do dom de si mesmo ao outro.

Cabe às instituições, ainda, e em especial ao Estado de direito e sua dimensão jurídica, ampliar esta conjuntura às suas estruturas, dando uma feição amorosa às normas legais e aos procedimentos jurídicos, que vêm sendo tratados como assuntos da razão e da técnica. Assim sendo, violência e vingança cederão lugar para a paz, justiça, perdão e reabilitação e o clima será de cooperação, comunitarismo e personalismo de modo que a visada por uma vida boa com e para os outros em instituições justas será estabelecida.

Referências

PADILHA, Rafael Alves. **Entre o bom e o legal: Ricoeur e a noção de justiça**. Santa Maria, RS: UFSM (Universidade Federal de Santa Maria), 2012. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).

RICOEUR, Paul. **Amor y Justicia**. Madri: Cararrós Editores, 1993.

RICOEUR, Paul. **O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

TURA, Marcelo Felix. **Ética, política e utopia**. Jaboticabal: Funep, 2002.

A vida de Moisés: uma interpretação alegórica e simbólica da bíblia segundo Gregório de Nissa.

Lucas Cordeiro Santos¹

RESUMO

Nascido por volta de 335 d.C. e tendo falecido em 394 d.C., Gregório de Nissa viveu o período da organização institucional e doutrinal da Igreja dos primeiros séculos. Possuidor de um caráter marcadamente pessoal e intuitivo, com uma particular predisposição para a reflexão filosófica (desenvolvida sob um horizonte platônico), alçou-se no conhecimento de diversas áreas do saber, especialmente da mística. Por isso, neste trabalho objetivou-se interpretar a hermenêutica bíblica do capadócio Gregório de Nissa, que, a partir de inúmeras reflexões filosóficas e teológicas, contemplou os livros bíblicos do Êxodo e Números, enfocando especialmente a figura de Moisés. Para tanto, usou-se a própria obra do autor *A vida de Moisés* (concebida por volta de 392 d.C.) e a análise dos livros bíblicos referidos acima. A partir do método hermenêutico-fenomenológico de Hans-Georg Gadamer, a presente pesquisa avaliou a imbricação do horizonte gregoriano (influências do século IV d.C.) no horizonte mosaico. Assim, é concebível que Gregório de Nissa buscou afirmar, sustentado pelo relato exodal, a forma pela qual cada cristão é chamado à perfeição e a buscar Deus. Dessa pesquisa, emergem as seguintes conclusões: o método alegórico de Gregório de Nissa foi herdado dos pensadores Orígenes e Fílon de Alexandria; a interpretação gregoriana se funde ao horizonte mosaico no anseio por conceber uma obra que ressalte a busca pela perfeição e a vivência da virtude e, por fim; Gregório de Nissa aponta Moisés como homem virtuoso e como protótipo (símbolo) para aqueles que almejam conhecer a glória de Deus.

Palavras-chave: Interpretação Bíblica; Padres Capadócius; Gregório de Nissa; Moisés.

Introdução

A obra *Vida de Moisés* surge como resposta ao apelo do monge Cesáreo a Gregório de Nissa. Cesáreo desejava uma forma de se conceber a vida virtuosa e de viver autenticamente os apelos evangélicos. Movido por esta solicitação, o bispo de Nissa enviou-lhe uma carta que ficou conhecida posteriormente como: *Vida de Moisés: Tratado da perfeição em matéria de virtude*.

Este pequeno livro, datado do final do século IV d.C., foi dividido por Gregório de Nissa em duas partes, sendo a primeira de caráter histórico e a segunda espiritual. Deste modo, o Nisseno apoia-se na figura de Moisés como modelo de homem virtuoso, redigindo sua obra em torno das narrações do Êxodo e de Números.

O objetivo da obra é muito claro: interpretar os fatos da vida do Legislador de Israel a partir

¹ Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Bolsista PIBIC/CNPq. E-mail: lcs2098@hotmail.com.

do prisma da virtude cristã. Sem muitos rodeios, Gregório de Nissa concebeu uma obra que elevou todos os relatos bíblicos concernentes a Moisés de sua estrutura histórico/linguística ao campo da mística e do transcendente. O relato da fuga dos hebreus do cativeiro egípcio, nas mãos de Gregório de Nissa, configurou-se como a caminhada ascensional do homem que busca libertar-se dos vícios e viver na virtude.

1. A interpretação alegórica: o método gregoriano

A interpretação bíblica a partir da alegoria não é uma inovação de Gregório de Nissa. Todavia, é de fato a sua ferramenta hermenêutica para a elaboração da *Vida de Moisés* e das *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*. Sobre esta forma de interpretação, Gregório de Nissa foi precedido por duas figuras que exerceram grande influência em sua formação: Fílon de Alexandria (25 a.C. – 50 d.C.) e Orígenes (184 d.C. – 253 d.C.).

Fílon de Alexandria foi um grande filósofo judeu, contemporâneo de Jesus de Nazaré e de todos os desdobramentos decorrentes dessa personagem. Fílon unificou a cultura helênica, em seu ideal contemplativo, e a fé monoteísta da Bíblia. Esse encontro proporcionou à tradição judaica uma nova forma de interpretação bíblica diferente da tradicional exegese rabínica. Fílon concebeu a partir da filosofia grega o instrumental de interpretação baseado na alegoria, isto é, uma forma de interpretação que supera a literalidade do texto.

A partir da interpretação alegórica, o intérprete afirma que o autor de um texto quis dizer mais do que aquilo que consta no registro escrito. Assim, os intérpretes que usam a alegoria afirmam que há mais informações nos textos do que aquelas que estão salientadas pela letra.

Na esteira dessa ferramenta hermenêutica, Orígenes “está interessado [...] em usar o encontro com o texto como paradigma para a educação espiritual por meio do qual a meta da vida é atingida” (MCGINN, 2012, p. 171), isto é, partindo de uma interpretação alegórica dos textos, Orígenes endossa a característica diretiva do texto, que possibilita ao leitor encontrar o caminho para retornar ao Absoluto, nesse caso, o Deus cristão.

Sustentado pela interpretação alegórica de Fílon e pela mística de Orígenes, Gregório de Nissa usou o método interpretativo alegórico/simbólico para desvelar a mensagem que permanecia escondida sob a letra da Escritura, e ainda salientou o seguinte sobre este método:

Alguns escritores eclesiásticos se atêm estritamente à letra das Sagradas Escrituras. Não pensam que estas, por comparações e alegorias, podem ser mais proveitosas [...]. Antes de tudo, é necessário estar disposto a modificar a palavra, a interpretar a história conforme o plano que anima as duas Alianças [...]. Nunca nos escravizemos à letra porque o sentido primeiro, superficial do texto frequentemente interrompe

nossa busca pela vida virtuosa (GREGÓRIO DE NISSA, 2015, p. 5-6).

A partir dessa citação, Urbina afirma o caráter espiritual da exegese gregoriana, pois:

Existem dois níveis na Sagrada Escritura: o do sentido literal, que é diretamente captado, e o do sentido espiritual que contém a verdadeira intenção de Deus e que pode estar oculto no interior [do texto]. [...] Por isso, se o sentido autêntico e mais importante está escondido abaixo da letra, é necessário recorrer a uma interpretação espiritual (URBINA, 2012, p. 101).

Deste modo, como explicitado acima, é possível inferir que a preocupação primeira de Gregório de Nissa é encarnar o espírito que move o texto na vida cotidiana do intérprete. Não é necessário e nem possível viver como Moisés em seus desdobramentos históricos elencados no Pentateuco, contudo, é possível ao intérprete ressignificar sua vida a partir dos exemplos de Moisés.

Para analisar este movimento de Gregório de Nissa, usamos do instrumental metodológico gadameriano em torno do conceito *fusão de horizontes*. A hermenêutica de Hans-Georg Gadamer impõe-se na negação de uma verdade absoluta e de sua irreducibilidade perante a história, pois a verdade se desvela perante o ser-aí (*Dasein*) por meio de sua própria situação. Assim, a leitura da vida de Moisés não possui apenas uma análise exegética e hermenêutica, mas supondo as exigências da situação de cada pessoa, ela desvela-se de modos diferentes. Por isso, a interpretação gregoriana deste texto desvela-se de uma maneira única tendo em vista as requisições da situação de Cesáreo a Gregório de Nissa.

Enfim, perante a metodologia gregoriana empregada na obra *Vida de Moisés*, entende-se que a alegoria é o método por excelência para alcançar o objetivo almejado por este texto. Pois, uma interpretação literalista não permitiria a Gregório de Nissa um tratado que retirasse a virtude do campo teórico e situasse esta como possibilidade existencial para aqueles que desejam seguir Jesus Cristo, enquanto a alegoria revela-se como um método capaz de fundir os horizontes do intérprete e do interpretado e conceder àquele o desvelamento deste a partir de sua situação e das exigências de sua vida.

2. O simbólico na análise gregoriana

A partir da interpretação alegórica, o simbólico surge como ressignificação das situações elencadas nos relatos bíblicos da vida de Moisés. Neste sentido, os famigerados relatos bíblicos como a teofania da sarça ardente ou a travessia do Mar Vermelho, na interpretação gregoriana, assumem significados que numa leitura literal dificilmente seriam explicitados.

Sendo o objetivo de Gregório de Nissa a concepção de um caminho de virtude, toda a saga mosaica é tomada nesta perspectiva. Assim, há de se notar dois movimentos muito bem delimitados que asseguram o objetivo da obra, sendo eles: 1) a contraposição da cultura hebraica em vista da cultura egípcia; 2) a virtude como movimento de tensão para Deus.

2.1. A cultura hebraica e a cultura egípcia

Como sabemos, Moisés foi criado na corte do faraó, sua educação se deu nos moldes egípcios. Sendo assim, Moisés absorveu diversos conhecimentos no campo da agricultura, da filosofia, dos costumes e da engenharia. Contudo, como é explicitado pelo livro do Êxodo e por Gregório de Nissa, Moisés foi amamentado por sua própria mãe, uma mulher hebraica que perante a ordem de atirar todos os meninos no Rio Nilo, resguardou o pequeno Moisés num cesto.

Gregório de Nissa argumenta que o cesto no qual Moisés foi colocado representa a cultura e a educação hebraica que nunca deixaram com que ele se desviasse de sua origem. Mesmo em meio ao deserto, casado com a estrangeira Séfora, filha de Jetro, Moisés mantinha-se ligado à virtude por seu pertencimento a cultura hebraica. Nesse sentido, Gregório de Nissa insere uma intrincada reflexão que liga a virtude à cultura hebraica e o vício à cultura estrangeira, egípcia ou dos outros povos encontrados na saga do Êxodo.

Esta caracterização emerge claramente na passagem do Mar Vermelho, que é descrita pelo Nisseno nas seguintes palavras:

Se alguém lhes obedece [referente aos vícios], ainda que haja passado através da água, apesar disso – é meu parecer –, não tocou na água sacramental cuja obra é a destruição dos perversos tiranos. [...] Quem atravessou o mar que já nos é conhecido, e viu em si mesmo perecer o egípcio, não só olha para Moisés como guia da virtude, como, sobretudo, crê em Deus como diz o texto da história (Ex 14, 17). Confia também em Moisés, seu servidor (GREGÓRIO DE NISSA, 2017, p. 51).

Este trecho da *Vida de Moisés* esclarece que o cativeiro dos hebreus era um cativeiro atrelado aos vícios egípcios. Era necessário destruir qualquer herança egípcia viciosa. Para o prelado de Nissa, as águas do Mar Vermelho são o antítipo do Batismo, por isso, tanto naquelas águas como nestas a missão é purificar-se dos vícios que são tiranos da vida humana. Neste sentido, os egípcios são interpretados a partir da simbologia dos vícios, pois os egípcios escravizaram os hebreus por muito tempo assim como os vícios escravizam os homens que desejam seguir Deus.

Gregório de Nissa interpreta os fatos da libertação de Israel do Egito a partir do pres-

suposto que este ato de libertação é atualizado em cada homem de boa vontade que tende à virtude. Tal processo de libertação dos vícios termina nas águas sacramentais do Batismo do mesmo modo que a libertação dos hebreus culminou na passagem pelas águas do Mar Vermelho.

2.2. A virtude como *epektasis*

Outra temática interessante exposta por Gregório de Nissa nesta obra circunda o termo grego *ἐπέκτασις* (*epektasis*). Este é tirado da Carta aos Filipenses de Paulo (3,13) e exprime-se na seguinte tradução: “lançar-se em busca do que ainda não foi alcançado”. Deste modo, *epektasis* designa a tensão exercida por Deus sobre o homem:

A sede humana de infinito e de sentido torna-se, ao mesmo tempo, um lançar-se em direção a Deus e um ser atraído por Ele. Posto isso, o progresso na vida espiritual não pode ser compreendido como mero esforço ascético, pois não se pode avançar em direção a Deus senão pela “atração que o Verbo exerce sobre a alma. Mal a alma superou um grau na escala da vida espiritual, o Verbo a atrai de novo, como se estivesse ainda no início da vida espiritual” (PONTE, 2013, p. 12).

Moisés Nonato Quintela Ponte, neste trecho de seu artigo exprime com primazia o que Gregório de Nissa contemplou na feitura da obra *Vida de Moisés*, isto pois, a *epektasis* é o motor da vida espiritual virtuosa. A atração exercida por Deus sobre a vida humana é como a atração da gravidade que tensiona os objetos para o solo. No entanto, em tudo esta atração depende do movimento do atraído, ou seja, o ser humano tensionado é livre para ir ao encontro de Deus. Além disso, aquele que tensiona é incognoscível: a verdadeira natureza de Deus é invisível como afirma o próprio bispo de Nissa:

Quanto maior o progresso do espírito, com aplicação sempre maior e mais perfeita, acercando-se constantemente da contemplação, vê mais claro que realmente a natureza divina é invisível. Despojado das aparências, tanto das percepções dos sentidos como daquilo que crê ver a inteligência, o espírito penetra mais interiormente até que pelo anseio de entender tem acesso ao invisível, ao incompreensível. Nesse momento vê Deus. Nisto consiste o verdadeiro conhecimento daquele a que busca. Não ver é a verdadeira visão, pois aquele a quem busca transcende todo o conhecimento (GREGÓRIO DE NISSA, 2015, p. 252).

Deste modo, Gregório de Nissa destaca o ápice de sua interpretação da *Vida de Moisés* e o fundamento da sua definição de virtude, sendo o homem capaz de Deus e livre para buscá-lo, ou não, como fora feito pelo faraó, a virtude é seu fim. A virtude é infinita por ser um movimento de busca que possui por objeto o próprio Infinito. Por isso, a definição de Deus

como incognoscível afirma ao mesmo tempo a infinitude da virtude, ratificando-a como um bem excelente por não possuir fim.

3. A mística das trevas

A “mística das trevas” é a última herança de Gregório de Nissa e de seu Tratado sobre a virtude abordada neste artigo. A “mística das trevas” remete diretamente a três episódios mosaicos, também conhecidos como teofanias: a sarça ardente (Ex 3,1-20), o Monte Sinai (Ex 19,1-25) e a visão de Deus (Ex 34,1-35). Nestes três momentos, Deus se manifesta diante de Moisés e este o reconhece.

Contudo, gradativamente, os encontros passam de uma tonalidade clara para uma de trevas, de um campo material para o imaterial e da compreensão para a incompreensão. A sarça é símbolo do divino que se reveste do sensível para dialogar com o homem. Assim como a voz de Deus se manifesta na sarça que arde em chamas, “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14) para falar diretamente aos homens.

Na teofania seguinte, Deus se manifesta no Sinai sob o som das trombetas e a escuridão das nuvens. Nesta teofania, Moisés reconhece Deus não mais apenas pelos sentidos, mas pela contemplação. No alto do monte, Deus dá ao povo as Tábuas da Lei, guia para que o povo viva a virtude.

Na última teofania, Moisés vê o dorso de Deus. Entretanto, ver o dorso de Deus é ainda estar a caminho, haja vista que o objetivo de Moisés era contemplar a face de Deus, a mesma face que o próprio Deus falou ser impossível de ser contemplada. Neste sentido, Gregório de Nissa entende que ver Deus não é um fim, mas o caminho percorrido por aqueles que tentam viver a virtude e que se colocam sempre como seguidores do Infinito.

Portanto, conhecer Deus é afirmar a sua infinitude e sua incognoscibilidade, visto que o finito não é capaz de compreender o Infinito, o homem não é capaz de compreender Deus. Todavia, é tensionado por Deus, Deus exerce esta tensão sob a humanidade pois Ele é o fim desta. Deste modo, a submissão do homem à tensão exercida por Deus é o caminho pelo qual o homem deixa os vícios e alcança gradativamente a virtude.

Conclusão

A obra *Vida de Moisés* é um manancial de reflexões para o cristianismo, sua concepção à margem dos grandes centros de sua época (Alexandria, Antioquia, Constantinopla, Jerusalém e Roma), torna-a portadora de uma nova reflexão. O método alegórico, utilizado nesta

interpretação dos livros bíblicos, revela a visão do cristianismo dos primeiros séculos e os anseios de seus primeiros membros.

As imagens trabalhadas por Gregório de Nissa e as suas interpretações simbólicas reforçam a reflexão mística principiada por Orígenes, sendo a marca indelével da alegórica a sua estreita relação com a mística e com a espiritualidade. Neste sentido, a contraposição da cultura hebraica à cultura egípcia é o modo pelo qual o bispo de Nissa reforça a necessidade de se manter o sagrado na busca pela virtude. Pois Moisés só ascende na vida virtuosa por não ter abandonado a sua cultura em detrimento daquela que se impunha, escravizava e assassinava os germes de um mundo novo, isto é, os meninos que, na visão gregoriana, simbolizam a virtude.

Além deste sentido de pertença ao povo de Deus, Gregório de Nissa reforça outra característica importante na vida de Moisés: a sua busca pelo inalcançável que o atraía. Ao ver a sarça no monte, Moisés deseja subir e contemplar aquele mistério; esta imagem representa o ínterim da vida deste homem, frente ao mistério de Deus. Moisés sempre deseja contemplar o Infinito. As passagens bíblicas mostram que a cada epifania de Deus, Moisés deixa-se entrelaçar mais pelo mistério e supera a experiência de Deus no sensível e no material e ascende ao transcendente e ao imaterial, ao ponto de permanecer no Sinai por quarenta dias.

Por fim, a busca pela virtude chega à sua reflexão final frente ao explicitado sobre a “mística das trevas”: ver verdadeiramente Deus é entender que ele é invisível e abandonar-se nesta certeza. Abandonar-se no seguimento Dele mesmo sem vê-Lo, esta é a virtude de Moisés que se abandona em Deus perante os dilemas que os homens exigiam respostas de seu Legislador. Deste modo, a vida virtuosa extraída por Gregório de Nissa da contemplação dos feitos de Moisés se resume na busca perene do homem de contemplar o Infinito, isto é, de aproximar-se de Deus e vê-Lo afastar-se ainda mais e, ao mesmo tempo, toma novo ânimo e como homem tensionado por Deus, coloca-se novamente nesta busca pela tensão infinita que o move.

Referências

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Vol 2. Petrópolis: Vozes, 1997.

GREGÓRIO DE NISSA. **Semillas de contemplación**: Homilías sobre el Cantar de los Cantares; Vida de Moisés: historia y contemplación. Madri: BAC, 2015.

GREGÓRIO DE NISSA. **Vida de Moisés**. Campinas: Livre, 2017.

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística: das origens ao século V**. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. São Paulo: Paulus, 2012.

PONTE, Moisés Nonato Quintela. A mística das trevas de Gregório de Nissa na obra ‘Vida de Moisés’. **Pensar**: Revista Eletrônica da FAJE, v. 4, p. 5-24, 2013.

URBINA, César Izquierdo. La simbología eclesial en las Homilías sobre el Cantar de los Cantares, de Gregorio de Nisa. **Anales de Teología**. Concepción, v. 14, n. 1, p. 99-114, 2012.

Acumulado e cobrado: os setenta anos de exílio relacionados com o ano sabático e jubileu.

Breno Henrique Ferreira De Oliveira¹

RESUMO

O texto de 2 Crônicas 36:21 é inovador ao fazer referência a profecia de Jeremias e o descanso da terra ligados um ao outro, algo que não se encontra em nenhuma passagem no restante da Bíblia. Por haver essa ligação entre a profecia dos setenta anos de Jeremias e o descanso da terra, há interpretações que colocam a negligência do descanso da terra como causa para o período de setenta anos de exílio. Dessa forma, é importante examinar qual texto 2 Crônicas 36:21 faz referência ao citar o descanso da terra, como também analisar se a interpretação em que afirma que o descanso da terra que foram negligenciados são acumulados e cobrados no período de setenta anos do exílio babilônico é uma interpretação correta. Dessa maneira, será examinado as causas e consequências da não observância desse mandamento no contexto da aliança, a relação entre 2 Crônicas 36:21 com o Pentateuco e Jeremias, a importância do mandamento do descanso da terra e a interpretação do acúmulo e cobrança dos descansos da terra no período de setenta anos de exílio para o povo de Judá. As conclusões do estudo é que o cronista vê na profecia de Jeremias o cumprimento histórico da maldição de Levítico 26, interpretando a transgressão ao ano sabático como uma das causas teológicas da quebra da aliança, não sendo necessariamente literal o acúmulo de sábados não respeitados pelo povo.

Palavras-chave: Aliança. Exílio. Jubileu. Sabático.

Introdução

O objetivo desse trabalho é procurar evidências no texto bíblico para uma possível intertextualidade no qual 2Crônicas 36:21 faz entre os setenta anos de exílio e o descanso da terra. Para isso, será examinado 2Crônicas 36:21, onde há a declaração: “até haver a terra gozado dos seus sábados; pois por todos os dias da desolação repousou, até que os setenta anos se cumpriram”, indicando uma possível referência ao mandamento do ano sabático e jubileu descrito em Levítico.

Como o exílio é uma das maldições prescritas na aliança, será analisado o contexto da aliança e suas implicações unidas como descanso sabático.

1 Justificativa

¹ Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. E-mail: breno.tx@hotmail.com

É evidente que 2Crônicas36:21 se refere a profecia descrita em Jeremias 25:11-12 e 29:10, pelo fato que no próprio texto se faz referência ao profeta. Porém a questão do descanso sabático não está nos textos em Jeremias (BARRICK, 1981, p. 133–134), e nem se encontra Jeremias falando do exílio como um descanso sabático (WARHURST, 1987, p. 207).

A qual texto então o autor de Crônicas quis se referir quando colocou esse elemento do sábado relacionado com a profecia dos setenta anos proferida por Jeremias?

2 Israel e a aliança

Israel estava inserido no contexto de aliança, que estava no molde dos antigos tratados hititas do oriente médio, onde o vassalo (Israel) estava sujeito ao suserano (Deus) (LARONDELLE, 2016, p. 1-2). Não sendo fiéis, as maldições da aliança cairiam sob Israel, atingindo vários aspectos da vida.

Foi após a divisão dos reinos de Israel, entre reino do Norte e do Sul, que se viu a quebra da aliança de forma mais efetiva, principalmente por causa da infidelidade dos monarcas que dirigiam as nações (LARONDELLE, 2016, p. 45), pois “o rei não somente representa Deus em sua autoridade como Senhor da aliança para o povo. Ele também representa o povo diante de Deus” (ROBERTSON, 2011, p. 191). Sendo o rei infiel, o povo conseqüentemente era infiel.

3 Exílio como maldição da aliança

O exílio é uma das últimas maldições que sobreveio sobre o povo de Israel por quebra da aliança (SIQUEIRA, 2004, p. 89), sendo a última parte de uma série de unidades de condicionalidade da aliança, e descrita como uma das advertências mais terríveis da Bíblia (GANE, 2004, p. 453). É importante destacar que não apenas o povo estava envolvido na aliança, mas também a terra concedida como morada (KAISER, 1984, p. 129, 130).

4 Exílio e o descanso da terra

O texto de 2 Crônicas 36:21 faz referência ao período de tempo no qual Judá esteve no exílio, como cumprimento da maldição da aliança não cumprida, porém com referência ao descanso da terra, o que se torna uma novidade no texto bíblico.

Winkle diz que há na passagem de 2 Crônicas 36:20-21 “uma referência direta a Levítico 26:

34-35 (ver também vs. 43) ” (1987, p. 207). HUBBARD, comentam que o cronista faz uma dupla associação, com Jeremias 25:11 e 12 e Levítico 26:34-35, 43 (1987, p. 301). Desta forma, o texto estaria se referindo não apenas ao texto de Jeremias, mas ao de Levítico 25 e 26, onde se encontram as leis acerca do ano sabático e jubileu, leis que estão relacionadas com a terra, como é descrito em 2 Crônicas 36:21.

4.1. Paralelos verbais

Warhurst encontra dois paralelos verbais entre Levítico 26 e Crônicas 36.

1. A declaração de que o rei de Babilônia “os que escaparam da espada, a esses levou ele para a Babilônia” (2Cr 36:20) que segundo ele corresponde a descrição em Levítico de Deus “desembainharei a espada” (Lv 26:33) e os israelitas que estarão na terra de “vossos inimigos” (Lv 26:34).
2. A afirmação do cronista de que o exílio continuou “até que a terra se agradasse dos seus sábados” (2 Cr 36:21). Ainda de acordo com Warhurst as ênfases em ambas as passagens são sobre a terra (2011, p. 214), do mesmo modo que se encontra um eco de Levítico 26:33 nas profecias de Jeremias sobre os setenta anos a afirmação de que “Toda essa terra se tornará uma ruína e um desperdício” (Jr 25:11, cf. Jr 18:16; 25:18). Dessa forma a terra seria um elemento mediador tanto para o exílio descrito por Jeremias, como também o exílio de Levítico 26.

Uma análise do texto original revela elementos mais fortes entre Levítico e Crônicas.

1. Ambos os textos utilizam “seus sábados”. Essa palavra ocorre duas vezes em Levítico 26:34, uma vez no verso 43 do mesmo capítulo, e uma vez em 2 Crônicas 36:21.
2. Há também uma conexão com a palavra *הַמְּחָה*, que traduzido é “desolação, horror, assombro”. Ela é encontrada tanto em 2 Crônicas 36:21, como em Levítico 26:35. Tal palavra tem a ideia de uma grande desolação provinda de uma grande calamidade, muitas das vezes por consequência de um juízo divino (HARRIS; ARCHER JUNIOR; WALTKE, 1998, p. 1582).

Essas duas palavras se encontram em uma frase idêntica em ambos os textos

אֶת־שַׁבְּתוֹתַי כָּל־יְמֵי הַשָּׁמָה , com a mesma ordem de palavras em ambos os textos texto de 2 Cr 36:21 e Lv 26:34 e 35.

Conclusão

Ao examinar 2 Crônicas 36:21, fica evidente que o cronista teve em mente duas referências intertextuais, a de Levítico 26 (HUBBARD, 1987, p. 301) e Jeremias 25 e 29 (BARRICK, 1981, p. 133). Entretanto, é observado que “nenhuma indicação é dada que Jeremias associou Levítico 26:34 com suas profecias” (BARRICK, 1981, p. 133, 134), e não falou sobre exílio como um descanso sabático (WARHURST, 2011, p. 213). A associação da profecia dos setenta anos de Jeremias com Levítico 26:34 e 35 é um produto da interpretação e visão teológica do Cronista (WINKLE, 1987, p. 207). O que muitos autores concordam é que o cronista trouxe uma nova questão teológica sob a profecia dos setenta anos (WINKLE, 1987, p. 214; WARHURST, 2011, p. 215; BARRICK, 1981, p. 134).

Referências

- HUBBARD, D. A. **Word biblical commentary: 2 Chronicles**. 1. ed. Waco: Word Books, 1987.
- BARRICK, W.D. **Leviticus 26: Its Relationship to covenant context and concepts**. Winona Lake, Indiana, 1981. 244f. Tese (Doutorado em teologia) – Grace Theological Seminary, Winona Lake, Indiana, 1981. <http://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/otesources/03-leviticus/text/Books/Barrick-Leviticus26-Diss/Barrick-Lev26.pdf>. Acesso em: 22 jun.2017.
- GANE, R. **The NIV application commentary: leviticus, numbers**. 1. ed. Grand Rapids - EUA: Zondervan, 2004.
- HARRIS, R. L.; ARCHER JUNIOR, G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário internacional de teologia do antigo testamento**. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- KAISER, W. C. Jr. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1984.
- LARONDELLE, H. K. **Nosso Criador Redentor: Introdução a teologia bíblica da aliança**. 1. ed. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2016.
- ROBERTSON, O. P. **O Cristo dos pactos**. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- SIQUEIRA, R. W. A profecia apocalíptica como chave hermenêutica para a interpretação da escatologia da profecia clássica do AT: um estudo em Isaías, Jeremias, Daniel e Apocalipse. In: RODOR, A. A. (Ed.). **O futuro: a visão adventista dos últimos acontecimentos**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2004, p. 89.
- WARHURST, A. **Mergig and diverging: The chronicler's integration of material from Kings, Isaiah, and Jeremias in the narratives of Hezekiah and the fall of Judah**. St Andrews, Scotland, 2011. 293f. Tese (Doutorado em Teologia) – University of St Andrews, St Andrews, Scotland, 2011. <<https://research-repository.standrews.ac.uk/bitstream/handle/10023/1916/AmberWarhurstPhDThesis.pdf?sequence=3&isAllowed=y>>. Acesso em: 22 jun.2017.
- WINKLE, R.S. Jeremiah's seventy years for Babylon: a re-assessmen, part 1: The scriptural

data. **Andrews University Seminary Studies**, Salem, Oregon, v. 25, n.2, p.201-214, summer 1987. <<http://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1802&context=auss>>. Acesso em: 22 jun.2017.

As dimensões da violência e sua relação com o sagrado: da moral de Friedrich Nietzsche à violência de René Girard.

Jéssica Gonçalves Lobo¹

RESUMO

Esse trabalho aborda nas chaves, nas chaves conceituais de Friedrich Nietzsche e René Girard, o problema da violência na sua relação com o sagrado. Para isto, articulam-se as obras do filósofo alemão e do antropólogo francês, especialmente os livros *Genealogia da Moral, Além do Bem e do Mal e Aurora* (Nietzsche), e, *A Violência e o Sagrado e O Bode Expiatório* (Girard). Para tanto, serão trabalhados os seguintes conceitos de ambos os autores puro e impuro; simbólico e assimbólico; mecanismo de canalização da violência; potência e impotência; ressentimento; sacrifício; transvaloração dos valores; estruturalismo; noções básicas de “bom”; cultura. Assim, a finalidade desse estudo é obter uma análise através desses fundamentos teóricos, em mútua articulação, sobre a problemática da violência no mundo contemporâneo. Dentre esse conjunto de problemas, Girard expõe o **sentido do sagrado como mecanismo de canalização da violência** e de manutenção da sociedade, além de evidenciar, como a perda da função do judiciário que atua como mecanismo sacrificial, compromete a ordem cultural do corpo social. Por outro lado, Nietzsche propõe o enfrentamento e destruição dessa cultura antinaturalista, para que ressurgja um homem que não necessite de mecanismos sacrificiais para colocar em ato suas vontades. Mas, para isto, **é necessário que se perceba que a criação e o sacrifício de Jesus de Nazaré, não foram mais que uma estratégia de dominação que tornou gerações e gerações reféns da culpa, da negação da vida e de uma espera por um suposto retorno de Deus. Dado que esta espera e o medo da punição eterna aprisiona o homem em um círculo vicioso de violência, tornando-o devoto de uma tradição que cega e o encaminha rumo à própria destruição.**

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche; René Girard; Violência; Sagrado.

Introdução

A partir dos fundamentos teóricos formulados por Friedrich Nietzsche e René Girard, a proposta é discutir a violência no mundo contemporâneo. Assim, Girard expõe o sentido do sagrado como mecanismo de expiação da violência e de manutenção da sociedade. Por outro lado, Nietzsche propõe o enfrentamento e destruição dessa cultura *antinaturalista*, para que ressurgja um homem que não necessite de mecanismos sacrificiais para colocar em ato suas vontades.

¹ Graduanda em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Orientanda do Prof. Dr. Glauco Barsalini. Integrante do grupo de pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação. Bolsista FAPIC/Reitoria.

Nietzsche aponta a necessidade de percepção dos homens sobre a criação e o sacrifício de Jesus de Nazaré, pois para ele, foi uma estratégia de dominação que aprisionou estes homens ao sentimento de culpa, através da negação da vida e de uma espera interminável pelo suposto retorno de Deus, que, associado ao medo da punição eterna, a culpa e a negação, referidas anteriormente, os posiciona em um ciclo interminável de violência, fazendo-o seguir a crença de uma tradição que cega e o direciona à própria destruição.

1. Puro e Impuro e sua relação com o simbólico e o assimbólico

Nietzsche está preocupado em tornar clara a definição das palavras “puro” e “impuro”, com o objetivo de que elas não adquirissem uma acepção simbólica, para que não fosse confundido com a ideia de consagração, já que contrapor estes dois termos esta a maneira de demarcação de superioridade e da funcionalidade encontrada por um conjunto de pessoas que possuíam maiores privilégios em uma sociedade hierárquica que considerava que o conceito de preeminência política resultava no de preeminência espiritual, e é por este motivo que os sacerdotes foram considerados a casta mais elevada da sociedade. Conseqüente, os conceitos de “bom” e “ruim” tomaram proporções não mais estamentais, mas morais.

Girard declara a importância do simbólico na diferenciação das mesmas visto que é a simbolização destes termos que evitará a confusão e a indiferenciação entre sacrifício e assassinato por uma relação análoga. Assim, a necessidade do simbolismo se fez presente em tal grau, que o sacrifício se transformou em uma instituição unicamente *simbólica* e é este fato que permitiu, ao antropólogo, o trabalho no conceito de sacrifício, pois, o simbolismo permite a migração de convicções no plano físico e *metafísico* (gr. *tà metà physiká* ‘além da física’).

2. Da origem de Deus ao sacrifício

Para Nietzsche, se os sacerdotes representam tamanho perigo, é porque estes, em sua máxima impotência, ou melhor, na quietação, não colocam em ato o seu ódio, o qual, justamente por isso, toma proporções macroscópicas. Em outras palavras, ser impotente é se tornar o inimigo mais *venenoso*. Tal perversidade teve um ponto de ação que, para o filósofo, significou um ato *espiritual de vingança*: a transvaloração dos valores aristocráticos. Ora, se o modo cortês e delicado dos sacerdotes era a sua gênese, transvalorar esse valor significa o oposto, isto é, inverter os valores. Tal ação foi a mais radical declaração de guerra, a chamada *rebelião escrava na moral*.

Esta sublevação teve como efeito a criação de *Jesus de Nazaré*, que tinha como coroa o amor mais profundo já visto na terra e, embora sua origem, à primeira vista, o apresentasse de modo antagônico, ele havia nascido do mais profundo ódio, logo, não se poderia esperar que sua presença significasse algo distante da vingança (NIETZSCHE, 2009, p.23). Sua função era redimir, legitimar e potencializar esses valores sustentados pelos judeus sacerdotais. Foi, então, que crucificar o próprio Deus, tinha contido no ato, a mais extrema crueldade, que garantiria a esses povos, ou seja, Israel, o triunfo sobre seus adversários. Este signo de auto-crucificação de Deus em prol da salvação do homem garantiu a vitória dos *escravos*.

Assim, em níveis comparativos, Girard primeiramente demonstra que em ordem cultural, isto é, *um sistema organizado de diferenças* (GIRARD, 1998, p.67) e ao eleger uma única vítima e sacrificá-la, não será apenas um indivíduo protegido de sua própria violência, mas a comunidade inteira será resguardada, e para que seja feito sem causar um círculo vicioso, a vítima precisa ser pura, ou o sacrificante precisa ser purificado após o ritual. Ademais, como afirma Girard, originar um deus é colocar para fora de si próprio, a violência, é, em outras palavras, entregar a própria responsabilidade da ação a outrem, seja este um deus, um destino, ou um *instinto* capaz de controlar de fora.

3. Estruturalismo e sagrado

Analisando agora, através do estruturalismo, essa crucificação foi capaz de modificar a estrutura da sociedade. Ora, se, a priori, ela veio com a finalidade de evitar o desencadeamento da violência, a posteriori, terminou na criação de um círculo vicioso violento, já que tudo, a partir de então, seria resolvido por meio de um sacrifício. Assim sendo, Girard afirma que, onde reina o sagrado, *a ordem cultural nunca funcionou*, não começou a funcionar ou deixou de funcionar (GIRARD, 1998, p.302). Fato este é confirmado através de duas variações que o sagrado é capaz de realizar na estrutura. Em uma, ele a retém, ordena e a controla, ou, de outro modo, a destrói. Isto significa que, ou o sagrado captura a estrutura, e a partir disto, implanta novas formas de vida, voltadas ao seu próprio interesse, ou ele a aniquila e toma o seu lugar. Mas nunca, ambos coexistem.

Em vista disso, Nietzsche verifica que o sagrado, após o sacrifício de Jesus, passa a ditar o modo que o homem existirá, impondo a ele princípios e costumes que o colocariam em negação de seus instintos e a favor da segurança, da vida e do corpo, como modo de valorização desta grande imolação. Esse novo conjunto de regras e crenças assumirá o lugar daquilo que deveria ser uma cultura a favor da natureza instintual do homem. E é esta ordem cultural que dirá, a partir de então, sobre os valores das sociedades, cada uma a seu modo.

4. Vingança e justiça

Não obstante, conforme Nietzsche, o homem cuja característica é o esquecimento, necessitaria de algo extremamente forte para gravar em si, lembranças que o fizesse saber exatamente o que não querer em uma coletividade, para poder desfrutar dos benefícios de sua promessa para com este corpo social. Deste modo, este engajamento só foi alcançado através de muitos sacrifícios, martírios, derramamentos de sangue e torturas, e quanto mais o sujeito esquecia, mais as leis penais da sociedade em que vivia se tornavam duras.

Destarte, a crueldade que fora utilizada para criar no homem esta espécie de contrato entre membros de uma sociedade, agora é também utilizada entre esses soberanos com o suposto propósito de fazer cumprir suas responsabilidades, melhor dizendo, estabelece-se a relação entre *credor* e *devedor*. Esta relação de obrigatoriedade dará origem ao conceito de dívida, que terminará na culpa, na má consciência e na “sacralidade do dever”, bem como demonstrou Nietzsche. Pois bem, estabelecidas às relações, aquele que porventura vier a romper tal acordo, estaria fadado ao castigo, que, representado em outros termos, seria o *sentimento de justiça*.

Contudo, justiça é apenas a terminologia utilizada para transvestir o real motivo para se castigar, dado que esta punição não viria apenas com o intuito de responsabilizar o delinquente por sua ação contrária, mas vinha por raiva, uma raiva que correspondia ao estrago causado pelo agente, e que, somente se resolveria no desafogar dela, neste mesmo agente causador.

Sobre a vingança, Girard por sua vez, demonstra que ela é a forma com que a violência recalçada manifesta sua natureza, assim, o sacrifício se torna o responsável por manter as represálias limitadas para que elas não dizimem toda sociedade, mas para isto, ele precisa funcionar como agente direcionador, quer dizer, ele escolhe uma vítima para ser um criminoso, e este, terá seu sangue derramado, visto que a sede de vingança e derramamento de sangue deste dominado é o único capaz de satisfazer essa vontade.

4.1. *Vítima Sacrificial, Bode Expiatório e Desejo Mimético*

Girard demonstra três aspectos importantes sobre seleção vitimária, o primeiro é que só existe vítima expiatória se houver uma crise cuja responsabilidade deve ser lançada sobre alguém; segundo, a vítima escolhida precisa possuir alguma afinidade com esta crise, e terceiro, o ato de escolher uma vítima sacrificial que terá a função de findar uma determinada crise, denuncia a necessidade de se possuir o controle de fenômenos que não são controláveis, fazendo com que o agente que será dominado e sacrificado seja uma espécie

de ressignificação de tal fenômeno, só que na verdade, esta vítima é uma falsa impressão de dominação deste acontecimento.

Tal como o sacrifício, o judiciário dissimula e ao mesmo tempo revela aquilo que o evidencia a vingança, ambos possuem a mesma função, com a ressalva de que o sistema judiciário possui uma autoridade que evita qualquer tipo de contra-ataque. Deste modo, quanto mais se utilizam do *princípio de culpabilidade*, que é o voltar o castigo para o culpado, mais eficaz se torna esse método de atuação, e os homens passam a fazer respeitar este movimento. Assim, o judiciário insiste em castigar o culpado, e esta *técnica* é eficiente na cura da vingança e na prevenção da violência, já que agindo deste modo, o judiciário “*racionaliza* a vingança, conseguindo dominá-la e limitá-la a seu bel-prazer” (GIRARD, 2004, p.35). E esta ação o coloca como o mais competente aparato contra a violência.

Em face disto, para Girard, esta violência escondida sob o manto da vingança, torna necessário o encontro de um bode expiatório para que este ciclo se finalize, porém, reforça o interminável esquema expiatório, tornando incessante a busca por expiação para curar essa sede de vingança e violência. Enquanto para Nietzsche, fazer o homem olhar para esta violência não como vingança, mas como prazer no *fazer-sofrer*, é justamente forçar o homem a reconhecer que se “divinizou” a crueldade.

Com o objetivo de se tornar divino, ou o mais próximo possível de o ser, o homem começa a negar suas próprias características, todas aquelas que o aproximam do animal e o afastam da divindade, isto é, “seu cheiro hediondo, secreção de escarro, urina ou excremento” (GIRARD, 2009, p.52).

Girard diz que sobre a violência unânime estão as instituições e as proibições e é através dela que se origina deus, e quando o homem tenta possuir este deus, esta divindade, tal tentativa termina em destruição, mas isso acontece porque a transcendência só pode estar entre os homens se ela retornar no plano físico, e ou, material, isto é, ela apenas existirá se for intrínseca ao homem, e quando este acredita que a divindade é real e tenta incorporá-la, ela se torna ilusão e termina escapando a todos os homens, fazendo-se permanecer a violência recíproca. Na verdade, o que se tenta possuir e controlar é a violência e não a tal divindade. Vê-se então, que é esta violência que passa a dominar o jogo da competição.

Sabendo que a violência é objeto, sujeito e instrumento de todos os desejos no ápice de uma crise sacrificial, Girard defende que é impossível que uma sociedade exista sem o mecanismo da vítima expiatória, ou, para além deste ápice, se esta violência não se resolvesse em níveis culturais. Isto significa que alvejar os objetos é ir em direção contrária ao que deveria ser: “orientar o desejo para a própria violência.” (GIRARD, 1998, p.183).

Contudo, todos os desejos trazem consigo um terceiro componente, o rival. Este será posicionado diante do desejo e do sujeito que deseja e o resultado é a convergência destes desejos para um mesmo objeto. Porém essa convergência de desejos sobre o objeto não é

acidental, muito pelo contrário, os desejos se convergem, justamente, porque o sujeito aspira àquilo que o rival pretende. Este fenômeno é chamado de desejo mimético, que acontece, porque antes, elege-se um modelo e este é visto como proeminente.

Conclusão

Em conclusão, no que concerne aos motivos da violência para ambos os autores estudados, objeto desta pesquisa, vale observar-se o que se segue.

Para René Girard, a causa de todo o conflito entre os homens está no desejo mimético, estes homens se utilizam então, da religião e do mecanismo do bode expiatório para direcionar seu desejo violento para um só ponto. Tal ação protege o corpo social, mantendo, através desta cultura expiatória, a existência humana. Para Nietzsche é justamente o voltar-se para fora, para um transcendente, e para um bode expiatório, o motivo da violência entre os homens. O negar a si mesmo enquanto animal é o que faz do homem, ressentido, e com isto, ainda mais violento. Então, para ele é necessário que o homem perceba e se desvincule daquilo que o domina, isto é, o sentimento de culpa, os valores morais, e as instituições voltadas à execução da vingança através de uma válvula expiatória, visto que só assim, será capaz de se reinventar, de ser um homem que ultrapasse a si mesmo, ou seja, deve ser capaz de transpassar a todos os aspectos que o colocam na posição de sujeito ressentido.

Ser capaz de voltar-se para si mesmo e superar-se a cada retorno é o que permitirá ao homem conviver primeiramente consigo mesmo e conseqüentemente de modo não violento com o outro. Esta ação abre a possibilidade da não violência, através do diálogo, que neste momento, se torna uma transvaloração dos modos de linguagem, isto é, identificar os valores morais enraizados na linguagem e ressignificá-la. No entanto, esta transvaloração só será possível através do reconhecimento de si no outro.

Girard por sua vez, dedica anos de seus estudos em análises das obras e da vida do filósofo alemão, bem como o cita em inúmeros trabalhos e defende que a experiência da vida de Nietzsche constitui base fundamental para que se possa entender suas obras. O Francês adentrou tanto nos estudos de Nietzsche que encontrou em seus escritos e vida, argumentos para sustentar sua hipótese vitimária, tal como Pablo Luiz Lozano (LOZANO, 2014) demonstra em sua pesquisa baseada nas análises dos livros e artigos que Girard escreveu sobre Nietzsche.

Todavia, Girard ainda assim defende, segundo os apontamentos de Lozano, que a dificuldade de superação não está nem no cristianismo e nem na moral, dado que estes poderiam se tornar bodes expiatórios no pensamento de Nietzsche, mas a dificuldade está em superar uma estrutura excludente. E que somente depois de mudar esta visão sobre a exclusão,

o homem seria capaz de reordenar sua vida e seu relacionamento com o outro, partindo da liberdade. Mas uma liberdade que não exigiria um poder criativo do homem, que o culminaria em um ciclo infinito de violência, mas que assumiria a finitude humana (LOZANO, 2014).

Referências

- Livro:

GIRARD, René. *A Violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus Editora, 2004.

NIETZSCHE. F. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo. Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE. F. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE. F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- Artigo:

LOZANO, Pablo Ruiz. *Friedrich Nietzsche en el Pensamiento de René Girard*. *Pensamiento*, V. 70, N. 263, 2014, p. 229-257

As matrizes filosóficas do fundamentalismo protestante.

Mayumi Busi¹

Breno Martins Campos²

RESUMO

A proposta da pesquisa foi a de se compreender as matrizes filosóficas do fundamentalismo protestante nos EUA do século XIX, explicitando as relações com filosofia do senso comum, que tem como principal expoente Thomas Reid (1710-1796), e que estabeleceu a doutrina da inerrância bíblica como acesso seguro à verdade, e foi seguido pelos teólogos da velha escola de Princeton (fundado em 1812). Antes do movimento propriamente dito já se havia uma mentalidade que se formava, que era a de que havia uma verdade democrática, acessível que é o conhecimento de Deus pela Bíblia (teologia), plausível de ser alcançada por todos. Por este motivo esta corrente, vista como precursora do fundamentalismo, leva à intolerância, já que se torna polêmico quando o outro lê o mesmo texto que eu e não chega a mesma verdade.

Palavras-chave: Fundamentalismo protestante, filosofia do senso comum, verdade.

Introdução

Essa pesquisa se insere em um quadro mais amplo, que remete à investigação da mentalidade subjacente ao fundamentalismo protestante no século XIX, e em seu período de emergência, visibilidade e consolidação, na passagem do século XIX para o XX (CAMPOS, 2016) [1]. Um dos escopos desse artigo é aprofundar o entendimento do fundamentalismo protestante como derivado de uma filosofia do senso comum, que se pauta na inerrância bíblica (interpretação literal das escrituras) como modo seguro de se chegar à verdade. O artigo dialoga criticamente com a obra de Antonio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho, *Introdução ao protestantismo no Brasil* (1990). O objetivo específico inicial que nos propusemos neste artigo foi o de discutir como o fundamentalismo oferece uma “rocha de segurança” (CAMPOS, 2009, p. 70) [2]. Do ponto de vista epistemológico o fundamentalismo garante que a verdade está aí para ser encontrada.

Já quanto ao segundo objetivo específico do artigo, nele queremos apontar como o fundamentalismo é porta segura para a intolerância, pois se o outro está lendo o mesmo texto que eu, como ele poderia não tirar as mesmas conclusões? (MARTY, 1992-1993, p.18)

1 Faculdade de Ciências Sociais CCHSA mayumi.b@puccampinas.edu.br

2 Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião CCHSA breno.campos@puc-campinas.edu.br

[3]. Para alcançar tais objetivos empreendemos uma investigação descritiva e interpretativa, utilizando-nos de fontes bibliográficas e documentais. Esse artigo é de caráter exploratório, e explicita o problema, para adquirir familiaridade com ele, e assim, aprimorar ideias e intuições a respeito do tema em questão. Seguimos as sugestões de Barbara Kamler e Pat Thomson (2015) [4] em incluir conversas em que o pesquisador se envolve no andamento da pesquisa a fim de ampliar as conexões e aprofundar a indagação proposta. Para a confecção de nosso artigo o texto de Mendonça e Velasques Filho (1990) podem ser considerados um marco para o estudo das matrizes filosóficas do fundamentalismo protestante. Contudo, o protagonista dessa pesquisa foi sem dúvida nenhuma a obra de Thomas Reid, com seu livro de 1794, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*.

Isso porque esse livro dá a possibilidade de entender como se dá essa passagem epistemológica de conhecimento geral por meio dos sentidos, para conhecimento da verdade em si mesma, fundamentado nas premissas epistemológicas que autor estabelece filosoficamente, mas são fundamentadas na realidade concreta dos sentidos. Utilizamos para isso uma obra de 1823. E, também, como segundo texto de consulta uma edição de 2013 da editora evangélica Vida Nova, traduzida por Aline Ramos, intitulada: *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*. No prefácio, feito pelo editor Jonas Madureira (2013, p. 13) [5] temos: “...Que ela possa [essa obra], também, incentivar um diálogo frutífero entre estudiosos cristãos e não cristãos que, assim como Hume e Reid, têm muito a contribuir para a rica diversidade de pensamentos e ideias que compõem o universo acadêmico...”. Daí vemos a intenção logo de início em fazer uma ligação entre interesses religiosos e a filosofia do senso comum.

1. Teologia da reforma e fundamentalismo

Em 1990 foi publicado pelo Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Centro de Pós-Graduação do Instituto Metodista de Ensino Superior, em parceria com Edições Loyola, o livro *Introdução ao protestantismo no Brasil*. A autoria desse livro era de dois de seus professores, Antonio Gouvêa Mendonça (presbiteriano) e Prócoro Velasques Filho (metodista). Esta obra se tornou em pouquíssimo tempo referência no meio acadêmico no campo dos estudos do protestantismo, e continua sendo referência até hoje. Tendo, inclusive, uma segunda edição, publicada em 2002. Naqueles tempos da publicação do livro, quem se encarregava das edições do Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião era o anglicano Jaci Maraschin (1990, p. 10) [6] que deu o seu parecer sobre a apresentação do livro: “Há um outro aspecto que merece ser mencionado nesta “apresentação”. É o fato da novidade destes ensaios”. O protestantismo não era de fato muito tratado nas universidades brasileiras, e permanecia sendo um estranho. Tudo o que havia sobre ele era material de propaganda de igrejas, não haviam muitos estudos científicos. O

livro de Mendonça e Velasques Filho logo se tornou um clássico.

No livro *Por que ler os clássicos*, de Italo Calvino, ele aponta 14 motivos para definir uma obra clássica. Ele trata de literatura, mas nada impede que se estenda o conceito para outras áreas. Assim, encontramos dois motivos para classificar o livro *Introdução ao protestantismo no Brasil* uma obra clássica. Elas são as seguintes: “Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer” (CALVINO, 2000, p. 11); e “Um clássico é um livro que vem antes de outros clássicos; mas quem leu antes os outros e depois lê aquele, reconhece logo o seu lugar na genealogia” (CALVINO, 2000, p. 14) [7]. Aquilo que é importante não é se Mendonça e Velasques Filho foram os primeiros a tratar do tema, mas que eles tenham tratado com originalidade. E, além disso, que depois desse livro nunca mais se pôde desconsiderar a opinião dos dois acerca do assunto tratado. Os dois autores desmitificaram duas opiniões que eram tomadas como verdades no campo, até 1990, a primeira era a de que a hermenêutica literalista da Bíblia (que só pode ter uma interpretação) foi legado da Reforma desde o século XVI. A segunda, de que o fundamentalismo pode ser considerado fruto da Reforma.

Ademais, pode-se dizer que os dois ajudaram a desmitificar a ideia de que o fundamentalismo é somente uma forma de obscurantismo, ou de que seja uma produção sem fundo epistemológico próprio. Foi demonstrado por meio do livro escrito por estes autores que a hermenêutica da Reforma não leva necessariamente ao fundamentalismo. O que foi proposto foi um retorno às escrituras, mas não uma interpretação literalista. Lutero defendeu a linha da salvação pela fé, enquanto Calvino tendia mais para a soberania de Deus. Mendonça e Velasques Filho lançaram uma luz ao fato de que a filosofia do senso comum (realismo escocês do senso comum) é, epistemologicamente, a matriz filosófica do fundamentalismo. Em uma citação: “A filosofia do senso comum surgiu com Thomas Reid (1710-1796), cuja obra principal foi um estudo sobre a teoria do conhecimento de Hume chamado *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, de 1764.” (VELASQUES FILHO, 1990, p. 116) [8]. A filosofia do senso comum foi amplamente difundida nos EUA, e isso explica o fato de o fundamentalismo protestante ter nascido justamente nesse país. Velasques Filho (1990, p. 117) [8] faz uma interpretação de John Witherspoon quanto a uma passagem de uma questão mais filosófica a uma mais teológica: “A verdade é, portanto, *universal*. No caso da Bíblia, suas informações e afirmações são tomadas como verdades universais, independentemente de quaisquer referências ao seu contexto”. Nisso vemos que a Bíblia, tomada como fonte de conhecimento literal sobre Deus, sobre a natureza e sobre a humanidade passa a prevalecer (SILVA, 2011) [9].

2. Filosofia do senso comum e fundamentalismo

O ponto de partida do livro *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios*

do senso comum, é o *Tratado da natureza humana* (1739) de Hume, e Reid faz uma tentativa bem-sucedida de negação de todo e qualquer ceticismo, atacando-o em suas bases. Seu primeiro alvo é a teoria das ideias, que é o fundamento do ceticismo. A hipótese a qual me refiro que Reid (2013, p.16) [10] ataca é a seguinte: “A hipótese [acerca do ceticismo] a que me refiro é a de que não se percebe nada além daquilo que está na mente que o percebe; que não percebemos realmente as coisas que são externas, mas apenas certas imagens e figuras delas impressas na mente, que são chamadas de impressões e ideias”. A tarefa que Reid se impôs era difícil e árdua, a de salvar a filosofia do ceticismo niilista, portanto, pode-se dizer que havia grande originalidade em seu pensamento. Pode-se dizer que parte da crítica de Reid ao empirismo de Hume era metodológica, dizendo que o que fazia com que a filosofia tivesse má reputação era a falta de métodos que provassem as teorias. O ceticismo de Hume era consequência direta da teoria das ideias. Assim, alarmado com as implicações de onde o ceticismo poderia levar o gênero humano, Reid passou a averiguar os princípios da compreensão humana. Examinando também os princípios da teoria das ideias. Refutou assim, depois de longa análise, que tudo fosse apenas imagens impressas na mente humana. E tentou criar um sistema mais coerente. Com mais afinidade com as percepções corriqueiras do homem comum. O sistema cético, para ele, caía em constantes contradições que deveriam ser superadas por outro sistema que fosse mais capaz de explicar a realidade.

Os céticos se negavam a aceitar a realidade do mundo objetivo em si mesmo e a imortalidade da alma. Isso tudo era absurdo para Reid, que dizia estar do lado da humanidade, do lado dos homens vulgares. Ele tinha fé na percepção proveniente dos cinco sentidos, e por isso analisou-as para provar que tinham veracidade e validade. Além disso, Reid acreditava que a filosofia do senso comum obedecia a uma racionalidade intrínseca, e que, portanto, defendê-la seria defender os princípios da razão. E o resto seria mera absurdidade. Dessa forma Reid estudou os mecanismos de funcionamento dos cinco sentidos, e buscou princípios sólidos que governassem a percepção humana. “Há quaisquer princípios concernentes à mente, estabelecido com essa perspicuidade e evidência, que caracterizem os princípios da mecânica, da astronomia e da ótica? Estas são realmente ciências construídas com base em leis da natureza que se aplicam universalmente” (REID, 2013, p. 23-24) [10]. O autor sustenta que as raízes da filosofia provêm dos princípios do senso comum. E utiliza uma imagem para ilustrar a situação dos homens céticos, que, quando estão diante de um perigo não fazem nada para evita-lo, pois creem que se trate apenas de uma imagem mental, isso seria o sinal de um sistema defeituoso. É necessário que do exame desse sistema defeituoso possam ser individuados os problemas para que dele possa ser erguido um novo sistema, mais confiável. Assim Reid analisa os cinco sentidos: olfato, paladar, audição, tato e visão, do mais rudimentar ao mais nobre. E não é por acaso que a visão seja considerada o veículo privilegiado de aproximação com as Escrituras.

Reid propõe também que no mesmo momento em que um sentido é acionado, a crença e o conhecimento sobre o objeto são acionados juntamente, com a sensação e memória desse

objeto. As ideias foram implantadas na filosofia com o intuito de auxiliar o pensamento, mas logo foram tomadas pela coisa em si. Com isso houve uma grande confusão na filosofia, na qual as ideias eram tomadas pelas coisas. O filósofo defende que para a investigação dos princípios que governam os sentidos o melhor exemplo são as crianças, pois elas atendem com mais curiosidade e atenção às impressões que recebem dos cinco sentidos. Deste modo, o filósofo deve se tornar como a criança se ele quer empreender essa investigação. Reid sustenta que só há um meio de se chegar à verdade, e esse meio é através dos sentidos, sendo, portanto, democrático e acessível a todos. Ao longo do livro nos é dado uma infinidade de exemplos com base nas percepções, comparações e outras coisas do gênero. Uma exemplificação que é feita em analogia ao modo errôneo que os céticos interpretam o mundo é quando se vê uma árvore a uma distância muito grande, ela parece diminuída, mas sabemos que é apenas um truque da mente para comunicar distância. O que acontece às vezes é que quando se está familiarizado demais com as impressões acaba-se dando atenção demasiada à ideia da coisa, e esquecendo a coisa em si mesma. Nesse mesmo livro o autor justifica tudo falando que se as coisas são de determinado modo, é tudo porque foi segundo os desígnios de Deus, se fomos criados de um certo modo, com uma certa constituição, é porque essa foi a vontade do criador. Reid acredita que a natureza não está aqui para nos enganar: “sua linguagem é sempre verdadeira, e somente erramos quando a interpretamos incorretamente” (REID, 2013, p. 201) [10]. O senso comum existe justamente para que os seres humanos possam seguir com seus afazeres e realizar os desígnios do criador.

3. Protestantismo no Brasil e fundamentalismo

Estabelecendo um paralelo entre o passado mais longínquo (o da filosofia de Reid no século XVIII) para outro mais recente, que é o contexto brasileiro da segunda metade do século XIX, com a chegada dos missionários estadunidenses no país. Apesar desses missionários não terem estudado diretamente essa filosofia do senso comum, tudo o que estudaram tinha essa matriz comum. O Seminário de Princeton teve marcadamente essa tendência de combate ao ceticismo, assim como a filosofia do senso comum. Isso porque o ceticismo representava uma ameaça à fé. Nas palavras de Donizeti Rodrigues Ladeia (2014, p. 17) [11] a essência da filosofia original de Reid, opondo-se a Hume, mas sem aderir a Kant era: “acreditar na capacidade dos sentidos, “poder” dado por Deus que capacita o homem que pode identificar as realidades e acreditar em um mundo que se interpreta com estabilidade suficiente para dar segurança às respostas encontradas em todas as ciências, inclusive na teologia e, para Reid, isso era comum a qualquer ser humano”. Desta maneira o mundo da experiência é capaz de proporcionar conhecimento verdadeiro por meio dos sentidos. Com Reid e seus sucessores a verdade pode ser considerada consolidada. Para os protestantes, que tomavam esse fundamento como ponto de partida, isso fez toda a diferença, já que

proporcionava a segurança e a certeza de que tanto necessitavam. Bem como a convicção de não caírem em um mar de especulações infundáveis e sem fundamento nenhum, isto é, sem conexão com a realidade.

Podemos dizer, portanto, que o fundamentalismo protestante teve alicerces sólidos sobre os quais erguer o seu corpo de doutrinas. E que pode ser considerado racional, sob esse aspecto. Para Reid a linguagem é dotada da capacidade intrínseca de proporcionar um espelho da realidade, e por isso mesmo, comunicar a verdade. Mas isso não acontece quando o interlocutor distorce a imagem, consciente disso ou não. Dessa forma o conhecimento da verdade é democrático e acessível a todos, por meio do senso comum. E admitir que o mundo seja construído de forma que não possamos conhecer a realidade, e conseqüentemente a verdade, seria um ato de afronta ao criador, que fez o ser humano à sua imagem e semelhança. Reid era um homem religioso e cursou teologia, sendo aprovado com 19 anos como pastor (LADEIA, 2014) [11]. Contudo, quando escreveu *Investigação sobre a mente humana* segundo os princípios do senso comum, ele tinha em mente um objetivo mais filosófico do que religioso. De toda forma, ele admitia desde aquele momento que o ceticismo fosse nocivo não só para a filosofia, bem como para a religião também, e para a humanidade de modo geral.

A filosofia do senso comum acredita na capacidade humana, e acredita muito, apostando tudo nisso. Isso é de fundamental importância para uma religião que tem como pressuposto o contato direto com o sagrado e com as Escrituras. “Digo que a epistemologia de Reid gerava uma matriz pois entende que a crença é uma capacidade dada por Deus para conhecer, e isso vinha pelos dados dos sentidos. Na verdade, segundo Reid, temos um objeto, que existe e pode ser captado. Ou seja, não elaboramos uma percepção do objeto, mas entramos em contato direto com ele” (LADEIA, 2014, p. 66) [11]. Ladeia ainda fala que esse acesso à verdade é possibilitado por meio de uma iluminação, que faz com que o homem seja capaz de chegar a certas verdades, mas que essa iluminação vem de Deus, e é por ele concedida (LADEIA, 2014, p.66) [11]. Como já foi falado, como, pelo fato de ser democrático, o conhecimento não está somente reservado ao sacerdote, mas também pode ser acessado por pessoas comuns. E esse é o ponto mais importante a se ter em mente nessa pesquisa, pois é a junção direta entre o fundamentalismo protestante, protestantismo (presbiterianismo) e a filosofia do senso comum. Mas aquilo a que Reid chama de senso comum não é um mero conhecimento prático, mas se trata de uma convergência de traços que caracterizam o homem como racional.

Apesar de ela ser uma filosofia que aceita os dados da realidade como eles são, ela não é inferior a nenhuma outra filosofia mais elaborada ou abstrata, por causa disso. Além disso Deus é comparado a um Monitor fiel e beneficente (REID, 2013, p 174) [10] que é o motivo de os seres humanos poderem confiar nos sentidos. A filosofia do senso comum foi muito importante para poder dar sustentação racional a certas verdades bíblicas. Para Reid, nada

que não contivesse verdade poderia ser conhecido. O legado de Reid é ter realizado uma conciliação entre fé e razão, ciência e religião. Desta maneira o filósofo se constitui como uma referência até os dias de hoje. Isso porque teve grande influência no Seminário de Princeton, e aqueles que lá estudaram se tornaram mais tarde missionários em outros países, incluído no Brasil, nos séculos XIX e XX (LADEIA, 2014, p. 96) [11]. Reid foi parte importante, portanto, do protestantismo de nosso país desde o início. Um lugar onde os protestantes exerceram notável influência no Brasil foi na educação, pois constituíram alternativa à educação jesuítica, e era um sistema voltado para a ciência e a técnica. Dessa forma o protestantismo começou a chamar a atenção não pelo aspecto religioso, mas pela educação que poderia fornecer.

Considerações finais

Este artigo propôs ser mais uma contribuição para o estudo das religiões no Brasil, em particular no campo protestante, discutindo como tal religião se estruturou a partir de uma matriz filosófica oriunda do iluminismo escocês, proposta pelo filósofo e pastore Thomas Reid. É de se notar que a discussão apresentada aqui ainda hoje não está consolidada como um campo tradicional de investigação, nem no campo das Ciências da Religião, nem no da Teologia, daí a originalidade da presente pesquisa. Aqui propomos discutir um problema filosófico mais antigo, relacionado com assuntos da filosofia precedentes a Reid, que outros tentaram solucionar. Entre esses podemos citar Descartes, Hume, Berkeley, etc., todos esses tentaram sem muito sucesso. Desta maneira devemos reconhecer o quanto inovadora foi a solução encontrada por Reid, e reconhecer seu mérito. Contudo, pode ser que ele nem mesmo tivesse previsto todos os desdobramentos que sua filosofia teria subsequentemente. Se nesse estudo, contudo, o foco foi o aspecto religioso que sua filosofia incitou, não podemos perder de vista a importância filosófica de sua contribuição. Dito tudo isso, é oportuno ressaltar mais uma vez a influência da filosofia do senso comum por meio do protestantismo, que se deu de duas maneiras: pela educação e pelo evangelismo.

Agradecimentos

Agradeço ao Professor Breno Martins Campos, que, acompanhando a pesquisa, fazendo inúmeras contribuições para a mesma. Agradeço também à Pontifícia Universidade Católica de Campinas, por ter possibilitado a pesquisa fornecendo recursos didáticos, e também ao Cnpq por ter proporcionado o Fundo de Apoio à Iniciação Científica.

Referências

- CAMPOS, Breno Martins. O espírito e a letra do fundamentalismo protestante. *Paralellus*, v. 7, n. 15, p. 229-247, dez. 2016. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/784/830>. Acesso em: 13 dez. 2017.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Fundamentalismo e ecumenismo: exercícios de (in)tolerância. In: DIAS, Zwinglio M. (Org.). *Os vários rostos do fundamentalismo*. São Leopoldo: CEBI, 2009. p. 67-87.
- MARTY, Martin E. O que é fundamentalismo? Perspectivas teológicas. *Concilium*, n. 241, p. 13-26, 1992-1993.
- KAMLER, Barbara; THOMSON, Pat. Trabalhando com literaturas. In: SOMEKH, Bridget; LEWIN, Cathy (Orgs.). *Teoria e métodos de pesquisa social*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 45-55.
- MADUREIRA, Jonas. Prefácio à edição em português. In: REID, Thomas. *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*. São Paulo: Vida Nova, 2013. p. 9-13.
- MARASCHIN, Jaci. Apresentação. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 9-10.
- CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. 6 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- Panther, J. G. (1999), *Digital Communications*, 3rd ed., Addison-Wesley, San Francisco, CA
- VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do “racismo” confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 111-131.
- SILVA, Juliana Guedes Cordeiro da. *O triunfo do fundamentalismo na Igreja Presbiteriana do Brasil*. Juiz de Fora: UFJF, 2011. (Dissertação de Mestrado.)
- REID, Thomas. *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- LADEIA, Donizeti Rodrigues. *A matriz filosófica do presbiterianismo no Brasil*. 2014. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – UESP, São Bernardo do Campo, 2014. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/321/1/DRodrigues.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2018.
- CAMPOS, Breno Martins. O fundamentalismo avant la lettre no Brasil: uma leitura do movimento missionário protestante. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Org.). *Espiritualidades contemporâneas e direitos humanos*. São Paulo: Terceira Via, 2018. p. 213-231.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Currículo teológico básico. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Teologia: profissão*. São Paulo: SOTER; Loyola, 1996. p. 123-147.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Vocação ao fundamentalismo: introdução ao espírito do protestantismo de missão no Brasil. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 133-144.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- REID, Thomas. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. London: THOMAS TEGG et al., 1823. Disponível em: <https://archive.org/details/inquiryintohuman00reidiala>. Acesso em: 2 mar. 2017.

Da exegese utópica à exegese da utopia: “presença-ausência” da utopia na revista de interpretação bíblica latino-americana (Ribla 1988-2000)

Lázaro Teixeira Trindade¹

RESUMO

O presente trabalho aborda a relação entre o paradigma utópico e a exegese bíblica latino-americana. Examinar-se-á a presença-ausência deste paradigma na Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana (RIBLA) entre os anos de 1988 e 2000. De fato, há espaço para a utopia na interpretação da bíblia? Ela contribui ou “cega” a reflexão exegética? Para responder tais questões, se utilizará de uma metodologia de análise e sistematização do material pesquisado. Primeiro se (1) analisará as referências ao termo “utopia” nos textos da RIBLA. A partir disso, se constituirá (2) um esboço sistemático da presença do paradigma utópico na revista apontando como ela se posiciona quanto ao tema em questão. Desse percurso concluir-se-á (3) que a presença do paradigma utópico se faz determinante para a definição de uma abordagem exegética na América Latina. A utopia não é somente algo acrescentado desde fora da interpretação bíblica. Há na leitura popular da bíblia um momento utópico.

Palavras-chave: Utopia. Exegese bíblica. RIBLA. Presença. Ausência.

Introdução

Neste ano celebra-se os trinta anos da primeira publicação da RIBLA: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (1988). A RIBLA emerge da experiência de fé das comunidades imersas em alegrias, poesias, dores e utopias. Tais utopias constituíram o universo de sentido da hermenêutica bíblica num diálogo com a sociedade e as culturas populares. Contudo, a adoção do paradigma utópico não é consenso na Teologia Latino-americana. Para uns ele é caminho para a esperança, para outros, rompe com concepção de história do cristianismo assentada no evento Jesus-Cristo.

Dois modelos teóricos refletem a tensão entre utopia e teologia. O primeiro afirma que a razão utópica adentra a teologia da América Latina junto ao instrumental marxista da realidade. A apropriação desse instrumento de análise não passou pelo crivo central da teologia cristã: a referência ao evento Cristo. Neste sentido, uma exegese utópica renuncia à leitura cristológica da história. Com isso, ela desconsidera a dialética entre história e

¹Graduado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE e graduando em Teologia pela mesma instituição. Participante do programa de Iniciação Científica: bolsista FAPEMIG. Orientador: Prof. Dr. Eugênio Rivas. E-mail: lazaro_cbi@hotmail.com

história da salvação: “transfere para a imanência da história o predicado divino da aseidade – aquilo que existe e explica por si mesmo” (LIMA VAZ, 1984, p. 11). Utopia e Teologia são incompatíveis por terem centros de gravidade opostos: a primeira o “não-lugar” imanente e, a segunda, o eixo cristológico que começa na imanência e a transcende. Em suma: ter a utopia como chave hermenêutica (exegética) seria abrir mão do fato Jesus Cristo como instância hermenêutica primordial.

Um segundo modelo vê na utopia o analogado imanente da esperança cristã. (LIBANIO, 1989, p. 92-100). Ela não fecha o ser humano a dimensão transcendente. O paradigma utópico, tornar-se assim, uma força dinamizadora da práxis cristã e da transformação do mundo. Este paradigma perpassa toda a história da humanidade e atinge o coração da Boa Nova Cristã: a utopia é uma mediação para o significado da ressurreição (Ibid., p 164). Em suma: a bíblia gera utopia e a utopia gera a bíblia.

Estes modelos teóricos inserem a questão exegese-utopia na relação entre história e meta-história. Sendo assim, o presente trabalho divide-se em dois momentos. Primeiro se analisará porque a exegese da RIBLA pode ser considerada uma exegese *utópica*. A partir disso será possível perceber quais as características da utopia que emergem da revista. Nisso consistirá o segundo momento do trabalho (exegese da utopia). O fio condutor desta pesquisa consiste na necessidade de uma *autocrítica da exegese utópica*.

1 Uma exegese utópica

O termo “utopia” e suas variantes é amplamente usado nos artigos da revista. Por 424 vezes ele aparece explicitamente. Dos 37 volumes pesquisados esse conceito só não é mencionado em três volumes (5-6; 17 e 20). Além disso, o volume 24 é totalmente dedicado à temática utópica. Por este uso do lexema “utopia”, pode-se afirmar que a exegese da RIBLA é eminentemente utópica. Algumas referências textuais explicitam esse caráter utópico. Caberá analisar, a partir delas, qual o lugar da utopia no processo de interpretação bíblica da RIBLA.

É na exegese do Antigo Testamento (AT) que o conceito “utopia” é mais usado. A utopia constitui os projetos e sonhos do povo de Israel e se relaciona com a promessa de Deus (MESTERS, 1996, p. 102). Deste modo, fala-se da “utopia” de uma nova terra onde há justiça e solidariedade, esperança dos pobres e dos sem-terra (ROLANDO, 1994, p. 37). Assim, as narrativas bíblicas traduzem as esperanças de libertação popular usando uma linguagem que os autores da RIBLA denominaram de “utopia” tal como na exegese dos livros proféticos:

A ideia central é destacar que, na redação final dos mesmos [livros proféticos], os diferentes autores quiseram, em última análise, gerar uma **utopia de libertação**, de realização de seus destinatários judeus como um povo em sua terra, a **utopia de um futuro** em uma nova aliança sem retorno à infidelidade, mas sim com recuperação econômica, política (Am 9,11-15) e religioso-cultural (CROATTO, 2000, p. 24)²

A utopia emerge como a finalidade dos hagiógrafos suscitando a imaginação crítica que propicia novas maneiras de pensar e de agir. Na exegese do Pentateuco, a interpretação da *Lei do Jubileu* (Lv 25,10) é um exemplo disso. Esta lei permanece como horizonte regulador da vida do povo. O exegeta usa o paradigma utópico para resolver o problema histórico-crítico da existência ou não do jubileu. Aqui, a utopia constitui um gênero literário.

É evidente que esta lei não pode funcionar. Mesmo, os estudiosos afirmam que o Jubileu nunca foi realizado. Não há memórias, nos textos bíblicos e extras-bíblicos da aplicação desta lei. De certa forma, ela permaneceria como **uma utopia permanente** para questionar a opressão e a escravidão (GALLAZZI, 1999, p. 71)³.

Se o lexema é muito presente na exegese do Pentateuco e dos Profetas (anteriores e posteriores), nota-se, porém, a ausência do termo “utopia” na exegese do bloco sapiencial. Por seu turno, a exegese do NT usa a semântica utópica na leitura dos Sinóticos, Cartas Católicas e do livro do Apocalipse. É sintomática, contudo, a ausência do lexema na interpretação dos textos paulinos, uma vez que esses escritos desenvolvem o tema da *Esperança Cristã*.

A tensão utopia-esperança não se aplica na relação entre utopia e Reino de Deus. Na RIBLA, utopia torna-se sinônimo de “Reino de Deus”. Fala-se, portanto, da “utopia do Reino de Deus” (PIXLEY, 1992, p. 130). Ora, sendo o Reino o centro da práxis de Jesus, eis porque toda a vida do homem de Nazaré é lida em chave utópica: também Jesus possuía uma utopia, falava de forma utópica e tornou-se “utopia” para seus discípulos (GUERRERO, 1994, p. 96).

De maneira geral, percebe-se que o uso do termo utopia está ligado ao sentido “anagógico” da leitura da bíblia⁴. Tal sentido é fortemente escatológico. A utopia, assim, indica o “para onde” se deve caminhar ou tender (RICHARD, 1988, p. 14). Por isso, a bíblia gera a utopia e a utopia gera a bíblia. Eis porque a utopia torna-se “*mediação hermenêutica* imprescindível para leitura da bíblia na América Latina e Caribe” (SCHWANTES, 1988a, p. 5). Ao tomar a utopia como mediação, os autores da RIBLA realizam uma exegese utópica.

2 Tradução, negrito e colchetes nossos.

3 Tradução, negrito e nossos.

4 Segundo a tradição patrística, são quatro os sentidos de interpretação bíblica: Literal; Alegórico; Moral e o sentido Espiritual ou Anagógico (GILBERT, P. *Introdução à teologia medieval*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 40).

Eles identificam as utopias bíblicas e as relaciona com as utopias contemporâneas, principalmente as populares. É como se as utopias contemporâneas explicitassem um sentido profundo do texto bíblico: as esperanças e lutas do povo. “Portanto, o jeito de ler a realidade e transformá-la e o jeito de interpretar a Escritura Sagrada convergem” (SCHWANTES, 1988b, p. 91). Isto está para além de uma opção ideológica. Os autores buscam redescobrir a “forçar utópica” das Escrituras para animar as comunidades da América Latina.

Assim, a RIBLA é um exemplo daquilo que se pode chamar de “exegese utópica”. Nela, as Escrituras são lidas sob o crivo utópico seja ele realizável ou não. Tal paradigma torna-se mediação hermenêutica imprescindível pelo qual se atualiza e “vivifica” o conteúdo da Sagrada Escritura. Este é o lugar da utopia na exegese da RIBLA. Na revista, ela emerge como uma *forma literária* construída imaginativamente e comum a bíblia e a realidade. Não obstante, essa forma não é abstrata. Ela implica um conteúdo, cuja natureza será agora explicitada.

2 Exegese da utopia

A exegese utópica explicita as características da “utopia”. A partir delas, esboçar-se-á a presença-ausência de tal conceito operando uma *exegese da utopia*. Num esboço de sistematização, percebe-se que a utopia emerge como (1) força dinamizadora e crítica, (2) como lugar de resistência e (3) ligada às culturas populares. Estas características são aprofundadas pela RIBLA com o decorrer histórico das publicações. Passa-se de *utopia* para as “utopias” e das grandes “utopias” para as “pequenas esperanças” (SCHWANTES, 1996, p. 5).

Como força dinamizadora, a utopia é o *para onde* das comunidades bíblicas e dos grupos populares. Na fé cristã a ressurreição “está no horizonte como força de utopia que impele os povos a continuar lutando” (RAMIREZ, 1988, p. 59-60). A utopia é força que impele à ação e à transformação histórica. Neste sentido, nenhuma mudança histórica ocorre sem utopia. Uma situação melhor só ganha corpo na medida em que é sonhada e planejada. Para os autores da RIBLA, o conceito de utopia é o que estimula a esperança das comunidades. Isso se dá questionando e provocando as figuras histórias dominantes.

Por isso, o *para onde* da utopia é subversivo. O conteúdo do *para onde* está ligado a mensagem cristã: é a utopia da libertação, do Reino, dos pobres, da justiça e de uma sociedade diferente. Assim, utopia não é a “salvação social”. Antes ela emerge como “medida” pela qual se pode julgar os ataques contra a vida promovidos pela ordem vigente, ao passo que se sonha sociedades mais humanas (PIXLEY, 1994, p. 15). Neste sentido, os autores da RIBLA

concordam que a utopia é impossível e necessária.

Contudo, porque apostar em algo impossível? A resposta disso implica perceber a utopia como lugar de resistência. Qualquer transformação histórica não ocorre de imediato, principalmente em um continente onde impera a opressão. A utopia mantém aberta a possibilidade de mudança. Dela vêm as energias necessárias para alimentar a esperança escatológica das comunidades mantendo a unidade da fé e da caridade (RODRIGUEZ, 1992, p. 45). Assim, além de um projeto histórico, a utopia converte-se numa espiritualidade, ou como diz Comblin (1989, p. 41- 42):

Pois a utopia levanta **energias ocultas** que os pobres **não quiseram entregar** a seus dominadores. A sua inteligência [dos dominados] encontra refúgio e apoio na utopia para não se deixar conquistar pelo dominador. A utopia não se realizará tal qual, mas graças à utopia os pobres **salvam uma parte de sua força de humanidade**, o que lhes permite trabalhar para derrubar o reino dos seus dominadores e suscitar um projeto alternativo que lhes pareça superior à desordem estabelecida⁵.

Neste sentido, no paradigma utópico reside o resquício de humanidade dos mais pobres. Nele está a dignidade destes: a utopia é “humanizante”. Eis porque, para os autores, é fundamental a manutenção da utopia. “Negá-la é matar qualquer possibilidade de resistência, anunciá-la é negar o fracasso do Reino de Deus” (RODRIGUEZ, 1992, p. 45). A resistência dá-se concretamente na comunhão com as minorias do continente latino-americano: os índios, negros, mulheres, pobres, entre outros. Logo, a resistência utópica advém da experiência vivencial e simbólica das culturas populares.

A ligação com as culturas populares é a terceira característica da consciência utópica presente na RIBLA. Essa característica é desenvolvida principalmente no número 24 da revista. As culturas populares devolvem a utopia ao seu caráter simbólico-mítico “que faz justiça àquelas dimensões profundas do ser humano” (ARCHILA, 1996, p. 57). É por meio das culturas populares que se pode atingir o sentido bíblico como dinamizador de utopias (Ibid., p. 58). A partir disso, não é uma utopia acrescentada desde fora que gera a exegese, mas é a exegese simbólica que revela a utopia. Tal perspectiva é fundamental para uma autocrítica das utopias.

Isso porque toda utopia corre o risco de se fechar em si mesma. É o que acontece com os paradigmas utópicos fundados sob a racionalidade instrumental tal como o socialista e o capitalista. Assim, autores como Archila (1996, p. 58) insistem no caráter simbólico-popular. Esse é o traço mais original da utopia, afinal ela nasceu como uma literatura de ficção política e não com um tratado ou um manifesto partidário. Além disso, fundada nas culturas

⁵ Colchetes e negritos nossos.

populares, a utopia possui uma “pequenez” constitutiva. Ela não consiste em uma “revolução total”, mas sim, em pequenos processos que vão alargando horizontes de transformação.

Pode-se perceber como os autores da RIBLA se posicionam quanto ao uso do paradigma utópico na exegese popular da bíblia e, de maneira geral, na teologia. Mesmo que o termo não seja usado de forma unívoca por eles, a utopia é o modo de ser dos conteúdos bíblicos. Acreditar na utopia é acreditar que o projeto de Deus acontece mais cedo ou mais tarde (PIMENTEL, 1998, p. 82). Alguns autores usam o vocábulo utopia porque este, diferente da escatologia, não destaca uma realidade última, um depois. Do contrário, a utopia destaca um *para onde*, isto é, um movimento que precisa ser constantemente redimensionado (CROATTO, 2000, p. 26).

Conclusão

A junção de utopia e exegese implica vantagens e limites. Como vantagem, a utopia tornar-se uma mediação hermenêutica atual e eficaz. Não se pode negar que os sentidos dos textos bíblicos são captados por meio dela e vivificados na vida das comunidades. A exegese fomenta a imaginação fazendo com que, em contextos de crise, as comunidades possam gestar novos projetos de resistência (RICHARD, 1988, p. 15). Contudo, o uso do paradigma utópico revela limites. Há sempre o risco da apropriação apressada do instrumental utópico. Corre-se o risco de instrumentalizar a Palavra de Deus em função das culturas populares. Além disso, uma exegese utópica haverá que se confrontar com o limite intransponível da história que todo sonho utópico encerra.

Enfim, o paradigma utópico se faz determinante para a definição de uma abordagem exegética na América Latina. A “utopia” não é somente algo acrescentado desde fora da interpretação bíblica, há na exegese da RIBLA um momento utópico. Positivamente isso parece iluminar muitas questões teóricas e práticas. Negativamente, a utopia limita o campo das soluções exegéticas ao nível da imanência, ou de um “nada realizável”. Ela é uma interessante ferramenta para o *intellectus fidei*, porém, parece olvidar o *auditus fidei* do exegeta.

Referências

- ARCHILA, F. Voltar a ser crianças, uma bela utopia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, n. 24, p. 53-70, 1996/2.
- COMBLIN, J. Os pobres como sujeito da história. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, n. 3, p. 36-49, 1989.

- CROATTO, José. ¿Quién pecó primero? Estudio de Génesis 3 en perspectiva utópica. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. Quito: RECU; DEI, n. 37, p. 15-27, 2000.
- GALLAZZI, S. Jubileo ¡Aquí y ahora!. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. Quito, RECU; DEI, n. 33, p. 61-76, 1999.
- GILBERT, P. *Introdução à teologia medieval*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GUERRERO, G. Solidaridad, goelazco y parábola. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose, DEI, n. 18, p. 87-111, 1994.
- LIBANIO, J. B. *Utopia e Esperança Cristã: a esperança não engana (Rm 5,5)*. São Paulo: Loyola. 1989. (Fé e Realidade 26).
- LIMA VAZ, H. C. Cristianismo e pensamento utópico: a propósito da teologia da libertação. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 5-19, set./dez., 1984.
- MESTERS, C. El Libro de la Alianza en la vida del pueblo de Dios Exodo 19-24. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. Quito, RECU; DEI, n. 23, p. 99-118, 1996.
- PIMENTEL, F. Codicia, resistencia y proyecto alternativo: un acercamiento socio-lingüístico y actualizante a la Carta de Santiago. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. Quito, RECU; DEI, n. 31, p. 68-85, 1998.
- PIXLEY, J. Las Escrituras no tienen dueño: son también para las víctimas. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose, Rebue; DEI, n. 11, p. 123-132, 1992.
- _____. La violencia legal, violencia institucionalizada la que se comete creyendo servir a Dios. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose, Costa Rica: DEI, n. 18, p. 7-19, 1994.
- RAMIREZ, D. Violência e testemunho profético (Evangelho de Marcos). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, Vozes; São Leopoldo, Sinodal, n. 2, p. 57-88, 1988/2.
- RICHARD, P. Leitura popular da bíblia na América Latina. *Revista de Interpretação Bíblica-Latino Americana*. Petrópolis, Vozes; São Leopoldo, Sinodal. n. 1, p. 8-25, 1988.
- RODRIGUEZ, R. Esperen el día de la llegada de Dios y hagan lo posible por apresurarla: 2 Pe. 3, 12. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose, Rebue; DEI, n. 13, p. 45-56, 1992.
- ROLANDO, L. Redención de la tierra y del Pueblo. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose; Costa Rica, DEI, n. 18, p. 31- 43, 1994.
- SCHWANTES, M. Apresentação. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, Vozes; São Leopoldo, Sinodal. n. 1, p. 5-6, 1988a
- _____. Jacó é pequeno (visões em Am 7 – 9). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, Vozes; São Leopoldo, Sinodal. n. 1, p. 81-92, 1988b.
- _____. Editorial. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, Vozes; São Leopoldo, Sinodal. n. 24, p. 5-6, 1996/2.

Direito e Educação. A decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) pelo ensino religioso confessional nas escolas públicas: tecendo reflexões.

Cristina Borges¹

Elen Sabrina Assis Costa²

Monique Machado Rodrigues Sobral³

RESUMO

Diferentes culturas tornam-se presentes em nosso país desde o século XVI, com o início da colonização. A partir deste momento, diferentes populações foram obrigados por imposição do Estado e da Igreja, a abandonar ou a camuflar os seus rituais e práticas religiosas, o pensamento descolonial denomina tal violência como colonialidade. Atualmente a colonialidade ocorre pela sociedade, através do preconceito, intolerância e crimes de ódio aos praticantes de diversas tradições religiosas. O presente trabalho tem por objetivo, refletir se a crescente intolerância religiosa é realmente produção cultural e estrutural do sistema mundial moderno, ou seja, colonialidade do poder e se a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) de autorizar o ensino religioso de natureza confessional nas escolas públicas pode corroborar para o agravamento do racismo religioso nas escolas públicas do nosso país. Considerando que o papel fundamental da escola é formar um cidadão consciente e crítico da realidade social de seu país e das demais culturas existentes no mundo, compreendemos ser de extrema importância o aprendizado de diferentes religiões no ambiente escolar e acadêmico para a desmistificação de preconceitos a religiões marginalizadas, bem como para a desmitificação de tradições religiosas que se colocam como hegemônicas. Este trabalho se efetivou através de estudos bibliográficos, por meio da leitura de autores como: Quijano (1992 e 2005), Fernet-Bitancourt (2004), Passos (2007) e Rodrigues (2013 e 2015), bem como de trabalho de campo que, emergiu durante o III SENOMIFOPER – Seminário Norte Mineiro de Formação de Professores do Ensino Religioso, realizado em Montes Claros-MG, no mês de maio de 2018. A pesquisa se desenvolveu com o estudo dos aportes teóricos citados que fundamentaram a discussão resultante da análise dos questionários aplicados aos professores de Ensino Religioso presentes no segundo dia do SENOMIFOPER.

Palavras-chave: Intolerância. Religião. Colonialidade.

1 Doutora em Ciências da Religião – Universidade Estadual de Montes Claros – e-mail: cristinaborgesgirassol@gmail.com

2 Graduanda em Ciências da Religião – Universidade Estadual de Montes Claros – Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – BIC/UNI – FAPEMIG – e-mail: esabrinac@yahoo.com.br

3 Graduanda em Ciências da Religião – Universidade Estadual de Montes Claros – Bolsista do Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião – PET/CRE – Participante do ICV/BIC/UNI e membro do NEAB – e-mail: moniquesc20@yahoo.com.br

Introdução

A partir do século XVI, os povos nativos da América Latina, foram obrigados por imposição do Estado e com o apoio da Igreja, a abandonar ou a camuflar os seus rituais e práticas religiosas. A camuflagem de tais práticas foi durante séculos estratégia de resistência para permanência de saberes e conhecimentos religiosos nativos. A imposição do dominador ocorreu mediante violências física e simbólica que à luz do pensamento descolonial denomina-se de colonialidade, o lado obscuro da Modernidade europeia. Essa ganha corpo na história mundial com a construção da América e expansão da sua visão de mundo. Atualmente, a colonialidade, isto é, a permanência de relações coloniais permanece nas sociedades e uma das formas de sua permanência é o preconceito, a intolerância e os crimes de ódio contra praticantes de diversas tradições religiosas. Assim a permanência da colonização foi possível mediante a colonialidade do poder, do ser e do crer.

Nessa perspectiva, a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) de autorizar o ensino religioso de natureza confessional nas escolas públicas corrobora para o agravamento do racismo religioso nas escolas públicas do nosso país. De posse dessa afirmação, tal decisão será neste texto nossa referência factual para as reflexões que empreendermos.

Para compreensão do que pretendemos estaremos apresentando brevemente o que o campo revela em relação a recente decisão do STF sobre a confessionalidade do Ensino Religioso, em seguida abordaremos a legislação pertinente sobre o Ensino Religioso não nos furtando à reflexão, a partir da Constituição Federal. Após, estaremos expondo a teoria descolonial sobre a qual nos balizamos no intuito de demonstrar que a decisão do STF é expressão da colonialidade que colabora e fomenta o racismo religioso.

1. O que professores de Ensino Religioso, do norte de Minas Gerais, dizem sobre a decisão do STF?

No norte de Minas Gerais, anualmente, acontece o SENOMIFOPER – Seminário Norte Mineiro de Formação de Professores do Ensino Religioso realizado pelo curso de Ciências da Religião da Universidade Estadual de Montes Claros-MG, com o intuito de oferecer por meio de palestras e minicursos, formação complementar e capacitação aos professores de Ensino Religioso do Norte de Minas Gerais.

Neste ano de 2018 o seminário ocorreu em maio e contou com professores da rede pública de ensino, demais profissionais da educação e estudantes da área e afins. Durante o evento foi aplicado questionário com 10 professores que ali estavam participando.

Quando interrogados sobre a decisão do STF, 60% deles demonstraram preocupação com o mercado de trabalho e 40% disseram que a decisão contribui para o desrespeito a diversidade religiosa. Outro aspecto relevante é que 70% responderam que acreditam que a decisão irá contribuir para o fortalecimento da intolerância. E no que se refere à disciplina enquanto transposição didática da Ciência da Religião, 40% dos entrevistados acreditam que o ensino ficará comprometido e 60% não souberam opinar a respeito. Diante destes posicionamentos identificam-se traços da colonialidade do poder, que favorece o modelo do Ensino Religioso confessional, no qual, o padrão de poder mundial instalado em nossa sociedade exerce pressão para que os professores não percebam a real necessidade de se combater o racismo e a intolerância religiosa a ponto destes demonstrarem uma maior preocupação com o futuro de suas profissões no mercado de trabalho.

Colonialidade e sectarismo religioso são visivelmente observados na configuração dos dados coletados. O modelo da Ciência da Religião contrapõe a essa decisão do STF quanto ao ensino deste componente curricular, uma vez que, a Ciência da Religião desenvolve um método que objetiva apresentar a religião de forma imparcial, assim como, os seus constituintes históricos, culturais, sua origem, rituais, etc., destituída de valoração desta ou daquela religião.

2. A colonialidade do poder em leis brasileiras sobre o Ensino Religioso: a decisão do STF

Considerando que o papel fundamental da escola é formar um cidadão consciente e crítico da realidade social de seu país e das demais culturas existentes no mundo, compreendemos ser de extrema importância o aprendizado de diferentes religiões no ambiente escolar e acadêmico para a desmistificação de preconceitos a religiões marginalizadas, bem como para a desmistificação de tradições religiosas que se colocam como hegemônicas. É preciso ter clareza que o campo religioso brasileiro, em função de uma formação histórico-social marcada pela mestiçagem e sincretismo, é um campo plural e híbrido. Além disso, tradições religiosas encerram conhecimentos dos nossos antepassados africanos e indígenas, conhecimentos que vão além da religiosidade. Ter acesso a esses conhecimentos, bem como identificar no cotidiano os saberes dos nossos antepassados esclarece acerca da nossa identidade, do nosso lugar no mundo, bem como pode nos fornecer conteúdos de eticidade que podem nos ajudar no controle e extinção das barbáries modernas (Fornet-Betancourt, 2004).

O Ensino Religioso no Brasil possui uma raiz confessional plantada no processo de colonização deste país. Após centenas de anos, em que este ensino permanecera pautado por orientação e oferta da Igreja Católica, através dos Jesuítas e depois deles, por representantes da Igreja, e devido ao poder que esta manteve por séculos, vimos nos dias atuais este compo-

nente curricular, se remodelar.

Somente há poucas décadas, através da Constituição Federal de 1988, no artigo 210, este componente curricular passou a ser de oferta obrigatória nas escolas públicas brasileiras, ainda que com matrícula facultativa, devendo ser ministrado em língua portuguesa e em línguas maternas para os indígenas. Diga-se de passagem, que este é o primeiro e único componente curricular a ser resguardado constitucionalmente, dispensando dizer o peso que possui por isso, bem como a dificuldade em retirá-lo, apesar das posições contrárias à sua permanência na escola.

Na contramão do que parecia ser um horizonte democrático para a disciplina em 1996 a LDB - Lei de Diretrizes e Bases da educação nacional, Lei nº 9.394, estabeleceu no seu artigo 33 que de matrícula facultativa nas escolas públicas o ER poderia ser confessional e interconfessional, sendo que o primeiro deveria ser ministrado por pessoas credenciadas pelas igrejas e entidades religiosas e o segundo deveria ser ministrado em acordo com várias instituições religiosas. Mais uma vez o Estado “pensa” estar em uma democracia além de ignorar sua diversidade religiosa e as tensões existentes entre religiões.

A colonialidade do poder, do ser e do saber, são notórios nos gestores do Estado que ignoram a história da América e do próprio país. Entende-se como colonialidade o processo histórico no qual as sociedades latino americanas e posteriormente os demais continentes do mundo, sofreram com o vínculo de submissão, dominação política, social e cultural perante os europeus. Conforme (QUIJANO 2005, p.121) o controle absoluto do mercado mundial foi imposto ao restante da população mundial, com o imperativo da aceitação do seu padrão específico de poder para assim, ser admitido no novo “sistema-mundo”, resultando em um processo de re-identificação histórica. Novas práticas de desenvolvimento político, social e cultural foram incorporadas e as realidades locais passaram a ser consideradas inferiores e desprovidas de racionalidade. Em suma, podemos dizer que, a imposição cultural global ao redor da soberania europeia, culminou no controle da subjetividade, da cultura e do conhecimento.

Retornando às leis sobre ER, em 1997 a Lei nº 9.475 alterou o artigo 33 da LDB, prescrevendo que, “o ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão [...] de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo”.

Esta lei reiterou por determinação expressa a necessidade do respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil e trouxe um elemento que, há tempos se fazia necessária, a proibição de qualquer forma de proselitismo. Uma maneira de assegurar aos alunos o direito de não serem constrangidos, dentro de sala de aula, lugar da construção do conhecimento, do debate e do respeito à alteridade, por professores que tentassem os catequisar ou converter a esta ou aquela denominação religiosa.

Enquanto se avança de um lado, se retrocede de outro. Em 2010 o Decreto 7.107, firma acordo entre o Governo Brasileiro e a Santa Sé, estabelecendo em seu artigo 11 que,

A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa.

§ 1º O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui, disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação.

Pelo que se vê este acordo realizado entre Estados foi desnecessário, uma vez que a nossa legislação interna já prevê o ensino religioso que abarque a diversidade religiosa do Brasil, o que sem dúvida, inclui a religião Católica, ainda mais pela sua presença histórica e cultural fortemente preponderante neste país.

As religiões são visões de mundo e excedem a dimensão cultural apesar de serem produções humanas. Dessa forma, sua relevância para uma coexistência social saudável é incontestável não sendo possível ignorá-las. A Ciência da Religião aplicada ao Ensino Religioso pretende apresentar de forma imparcial, crítica e empírica as religiões e seus constituintes, contemplando a diversidade religiosa presente na sociedade atual.

No entanto, na contramão do que almeja a Ciência da Religião aplicada, está o último e mais recente parecer legal, foco de análise nesse trabalho, a ADI – Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4439, na qual o STF - Supremo Tribunal Federal, em 27 de setembro de 2017, por 6 votos a 5 decidiu por um ensino religioso confessional.

A ADI foi proposta pela PGR – Procuradoria Geral da República - PGR, a qual questionava o modelo de Ensino Religioso nas escolas da rede pública de ensino do país. Na ação a PGR pedia a interpretação conforme a Constituição Federal dos artigos 33 da Lei 9.394/1996 e 11 do Decreto 7.107/2010; para que o Ensino Religioso não tivesse vínculo com religião específica, que fosse proibida a admissão de professores na qualidade de representantes das confissões religiosas.

No entanto, por maioria, a decisão prevalecente foi de que o Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras pode ter natureza confessional, ou seja, ser vinculado às diversas religiões. Para os estudiosos das Ciências da Religião tal decisão abre precedente para que as religiões de maioria de adeptos declarados sejam prevalecentes no Ensino Religioso, ou seja, a predominância da religião cristã, extirpando assim o conhecimento sobre outras denominações religiosas e outros conhecimentos presentes no contexto social plural.

Sem sombra de dúvida, esta não é uma perspectiva viável no que tange a laicidade

do estado, uma vez que esta unilateralidade transforma a escola pública em espaço de catequese e proselitismo religioso, ferindo a neutralidade estatal em matéria religiosa. Além do que, o poder público estaria assim financiando, com recursos públicos, tarefa que compete às confissões religiosas.

Além disso, a decisão reflete a presença de laços coloniais de poder no arcabouço jurídico brasileiro, bem como colabora para a manutenção da colonialidade, a medida que, inibe a voz de marginalizados religiosos e contribui para a permanência do ocultamento de saberes e conhecimentos que tradições religiosas marginais e historicamente silenciadas trazem a tona em seus rituais.

Quijano (1992) nos fala que, enquanto se estabelecia o predomínio da cultura europeia após o século XVI, foi-se determinado o complexo cultural chamado de racionalidade/modernidade, no qual todo o conhecimento válido era o europeu ou o eurocêntrico. Deste modo, o controle cultural, do trabalho, sexo, recursos, o Estado, família e a religião estavam interligadas na autoridade da intersubjetividade racional e eurocêntrica, pois o padrão de poder mundial está concebido em um sistema arbitrário de relações.

Sabendo disto, (QUIJANO, 2005, p. 130), dispõe que, o Estado-nação é uma sociedade individualizada entre as demais, com o encargo de ser uma entidade nacionalizada e politicamente organizada, com o dever de promover uma instituição moderna de cidadania e democracia política. Contudo, a sociedade é uma organização de poder, e como tal:

Em nosso país, passamos por todos os processos supratranscritos, como a exploração e dominação colonial, e com o passar dos anos, a cultura europeia, foi interiorizada como superior, onde somente as suas formas de consciência eram aceitáveis e racionais. Contudo, todas as questões relacionadas à religião, cultura, sociedade, educação e formação dos jovens brasileiros baseiam-se neste sistema eurocêntrico.

Considerações Finais

Por todo o exposto, acredita-se que, a decisão do STF (Supremo Tribunal Federal) pelo ensino religioso confessional nas escolas públicas traz de uma forma ou de outra, as características de dominação e recria discriminações raciais/étnicas e antropologias, que apesar do passar dos anos, ainda se perpetuam até os dias de hoje em nossa sociedade, através da religião. Ou seja, a decisão do STF é a maior expressão da colonialidade nos últimos anos, pois, ignora as múltiplas visões de mundo presentes em nosso país, isto é, ignora o pluralismo religioso além de inibir e silenciar tradições religiosas. O STF, sem uma leitura apurada sobre o campo religioso brasileiro legitimou os fundamentalismos, os sectarismos religiosos e a violência simbólica.

Portanto a decisão do Superior Tribunal Federal em 2017 autoriza as escolas públicas no Brasil assumirem a confessionalidade em suas práticas em sala de aula, abrindo precedentes para o proselitismo e destruindo qualquer tentativa de conhecimento das outras culturas e diferentes denominações religiosas, expressando assim, a colonialidade que colabora e fomenta o racismo religioso em nossa sociedade.

Referências

- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.
- BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Sancionada em 20 de dezembro de 1996 publicada no Diário Oficial da União, em 23.12.1996.
- FORNET-BETANCOURT, Raul. Interculturalidade. Críticas, diálogo e perspectivas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- QUIJANO, Anibal. **Colonialidad y modernidad/racionalidad**. Peru: FLACSO, 1992, p. 11-20.
- QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas: Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.116-142.
- RODRIGUES, Elisa. Ciência da Religião e Ensino Religioso. Efeitos de definições e indefinições na construção dos campos. In Rever, ano 15, n. 2, jul/dez 2015.
- RODRIGUES, Elisa. **Ensino Religioso, tolerância e cidadania na escola pública**. Numen revista de estudo e pesquisa da religião. JF: Ed. UFJF, 2013, v.16, n.1.
- STF conclui julgamento sobre ensino religioso nas escolas públicas**. Disponível em <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=357099> . Acesso em 30/09/2017.

Do poder soberano e vida nua em Agamben

Franciele Quétsia Araújo Lins¹

RESUMO

O estado de exceção consiste na suspensão do ordenamento jurídico em parte ou *in toto*. Segundo Agamben (2010), o paradigma atual do cenário político-jurídico é a permanência desse estado, tornando-se regra onde quer que o poder soberano atue sobre indivíduos. Desta forma, as normas que asseguram aos homens os seus direitos e deveres colocam-se em suspensão e o poder toma os cidadãos como seus reféns, os indivíduos estão disponíveis às ordenações do poder, não obstante o ordenamento jurídico, outrora em vigor, o impeça. Esse movimento de pôr a vida dos indivíduos à disposição do poder soberano é concebê-lo como um modo de vida sacra, isto é, a vida humana é vida nua, sacra, em corpo matável, mas insacrificável. Assim, é escopo desse trabalho aprofundar a compreensão dos conceitos de vida nua, vida sacra; poder soberano; sacralidade e como esses conceitos estão implicados na construção do Estado democrático de direito moderno e dignidade humana. Para atingir a finalidade desta pesquisa empreendeu-se a análise teórica sobre as obras de Giorgio Agamben, sendo elas: *Homo sacer poder soberano e vida nua I; Profanações; Estado de exceção; e O que resta de Aushwitz: o arquivo e a testemunha*. Diante disso, chegou-se ao resultado de que: quem decide sobre a exceção é o soberano, que se encontra numa zona de indiferença entre direito e exceção e é justamente por isso que detém o caráter decisionista. Tornando a vida humana subjugada ao poder sem limites. Agamben denomina essa vida humana disponível ao poder de morte como vida sacra, ou ainda, homo sacer. Conforme Agamben, *sacer* é um termo ambivalente que significa tanto “augusto, consagrado aos deuses”, quanto “maldito, excluído da comunidade”. E é neste cerne ambivalente que se desenvolve a estrutura da *sacratio* secularizada. Portanto, a implicação da sacralidade na vida, a torna sacra no paradigma atual político-jurídico secular, isto é, subordinada a uma “monarquia terrena”, disponível a uma violência sem precedentes.

Palavras-chave: Vida sacra. Poder soberano. Estado de exceção. Sacralidade.

Introdução

Essa comunicação tem por objetivo explicitar os conceitos de estado de exceção, poder soberano, vida sacra, entre outros, e como esses elementos são essenciais para compreender o pensamento político-jurídico de Giorgio Agamben. Além de disso, procura responder duas questões:

- O que significa a vida sacra, mas não sacrificável, defendida por Agamben?
- Qual a relação da vida sacra com o conceito jurídico de dignidade humana?

¹ Graduada em Filosofia na modalidade Licenciatura pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Orientanda do Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros. Integrante do grupo de pesquisa: *Ética, Política e Religião: questões de fundamentação*. Instituição financiadora: FAPIC/Reitoria. Email: frann.linns@gmail.com

Desse modo, começarei por expor os conceitos já mencionados e suas relações. Agamben concebe que o Estado democrático de direito vive um estado de exceção permanente. Isso significa que, o ordenamento jurídico, que tem por função normatizar e garantir aos cidadãos os seus direitos, está em permanente suspensão. O estado de exceção é uma resposta do Estado a um caso particular, em que não é possível se mensurar os atos que poderão acometer à ordem. Deste modo, a exceção está incluída no ordenamento jurídico, mas não pertence a ela, já que se trata de um caso particular, o qual, o ordenamento não pode prever. E só pode estar em vigor se o soberano assim o decidir. E sobre isso escreve Schmitt (2009, p.13): “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”. Para o autor, o soberano detém o caráter decisionista, no que tange às circunstâncias imprevisíveis. De acordo com o filósofo, cabe ao soberano a competência para decidir se a constituição pode ser suspensa *in toto* (SCHMITT, 2009).

E também para Schmitt os conceitos da filosofia moderna, acerca da teoria moderna do Estado, estão diretamente relacionados à teologia. Para o jurista, não passam de conceitos teológicos secularizados (SCHMITT, 2009). Assim, Schmitt (2009, p.37) escreve que “el estado de excepción tiene em la jurisprudência análoga significación que el milagro em la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogia se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas em los últimos siglo”.

Deste modo, assim como o milagre está para a teologia, o estado de exceção está para teoria do estado moderno. Ambos os termos fogem da normalidade.

1. Do poder soberano

Assim, o estado de exceção está incluído, mas não pertence ao ordenamento jurídico, já que um caso particular não tem como ser compreendido em letra de lei, pois excede a normatização. Assim, a exceção é a resposta à ameaça ao poder soberano e ao conflito, por isso tem caráter imediatista (AGAMBEN, 2010, p. 12).

A exceção encontra-se em uma zona de indiferença, pois ele não está nem dentro e nem fora do ordenamento jurídico. Ou ainda, mantém sua relação justamente por não fazer parte dele. Ademais, se a autoridade de declarar estado de exceção é o que condiciona o soberano, logo, a exceção pertence à estrutura da soberania. Acerca disso, o filósofo propõe:

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente jurídica, nem uma categoria exclusivamente política, nem uma potencia externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão (AGAMBEN, 2010, p.35). [qualquer coisa citar pagina 26]

O estado de exceção é o espaço vazio de direito, anômico, no qual mantém constante relação com a norma. A forma de lei nessa condição é aquela que vigora, mas não significa. Além de que, toda norma só é possível ser aplicada se houver sua suspensão, já que a letra de lei não tem capacidade de atingir a práxis, ou seja, de denotar algo na realidade. A ação que preenche essa ruptura entre norma e aplicação é a decisão. Assim, a decisão tem força de lei sem lei, não há logos em sua determinação, apenas práxis, ou seja, não há conteúdo. Revelando, dessa forma, a insignificância da norma. Logo, se o conteúdo está suspenso à decisão implica diretamente na vida do indivíduo destituída de suas qualificações, aquelas, qual a letra de lei outrora garantia (AGAMBEN, 2010, p.57). Em que *auctoritas* age nas vestimentas de *potestas* livremente. Isto quer dizer, respectivamente, que o elemento anômico, metajurídico vive em simbiose com o elemento normativo jurídico, a fim de dar continuidade à ficção do estado de direito moderno.

Como já se evidencia no percurso desta exposição: não é possível mensurar exceção sem mencionar o aspecto da decisão, vontade soberana. E, esta última se encontra no limiar entre violência que põe direito e violência que o conserva, ou ainda, entre poder constituído e poder constituinte. O poder constituído é aquele que se encontra inserido na ordem constitucional. E o poder constituinte se encontra fora do Estado, não deve nada a ele. A relação que existe entre estado de exceção e estado de direito é igual ao poder constituído e poder constituinte.

A potência de não se mantém porque ela não está reduzida ao ato, ela é consistente por si só. E, é o que permite que a potência não se extinga na passagem do ato. Ao passo que, se ela se reduzisse ao ato se esgotaria. A potência de não ou impotência não se esvanece, isto é, não é "(...) a sua destruição, mas é, ao contrário, a sua realização o voltar-se da potência sobre si mesma para doar-se a si mesma" (AGAMBEN, 2010, p.52). A impotência não se reduz e nem se sujeita ao ato, bem como o poder constituinte, nenhuma norma o restringe ou limita ou o esgota. E assim também acontece com a exceção, nada a restringe e esgota, ela existe em suspensão daquilo que está aplicado, a saber, a norma. Por seu turno, desaplica-se a norma para se aplicar a vontade soberana. Destarte:

A soberania é sempre dúplice, porque o ser se autossuspende mantendo-se, como potência, em relação de *bando* (ou abandono) consigo, para realizar-se então como ato absoluto (que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência). No limite, potência pura e ato puro são indiscerníveis, e esta zona de indistinção é, justamente, o soberano (na metafísica de Aristóteles, isto corresponde à figura do "pensamento do pensamento", ou seja, de um pensamento que pensa em ato somente a própria potência de pensar) (AGAMBEN, 2010, p.53).

Posto isto, a vontade soberana decide sobre uma vida humana destituída de direitos. Este indivíduo encontra-se abandonado a uma lei que não prescreve mais nada, o qual só é incluído pela sua exclusão.

2. Vida nua

O camponês kafkiniano representa de acordo com Agamben esta condição, cito:

[...] a lenda kafkiana expõe a forma pura da lei, em que ela se afirma mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada, ou seja, como puro *bando*. O camponês é entregue à potência da lei, porque esta não exige nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura. Segundo o esquema da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe desaplicando-se, o mantém em seu *bando* abandonando-o fora de si. (AGAMBEN, 2010, p.55)

O camponês está entregue a potência da lei, pois qualquer ação realizada pelo soberano no estado de exceção tem força-de-lei sem lei. Sem lei, pois não há conteúdo, somente força. A potência de lei não lhe exige nada, porque a sua relação com a exceção é de abandono, ou seja, ela está capturada pelo soberano por estar desprovida de direito - é vida nua. Uma vez que, a lei que garante o seu direito vige, mas não tem força para ser aplicada, ou seja, está suspensa. Assim, ele [o camponês e/ou a vida] só foi incluindo pela sua exclusão e excluindo pela sua inclusão. Portanto, a sua inclusão no direito permite a sua exclusão do ordenamento jurídico em suspensão. E a sua exclusão do direito permite sua inclusão no bando soberano. A relação que aqui está em jogo é a de abandono (AGAMBEN, 2010, p.57), que acomete todo vivente, o tornando refém da vontade soberana. A vida “humana” passa de sujeito da norma para objeto.

O que subsume a vida ao soberano é a culpa, estar-em-débito (*in culpa esse*). Isto é, “estar em relação com algo do qual se foi excluído ou que não se pode assumir integralmente” (AGAMBEN, 2010, p.33). E esta foi excluída do direito. Mesmo com a norma suspensa, a vida humana ainda está em relação ao direito, cujo foi excluída, encontra-se abandonada pela lei. Não é a transgressão que a torna excluída. Antes mesmo, é sua inscrição no direito que a tipifica desse modo:

O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta. Neste sentido verdadeiramente o direito não possui por nenhuma existência, mas seu ser é a própria vida dos homens. A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova este limiar de indiferença entre externo e interno, exclusão e inclusão, *nómos* e *phýsis*, em que a vida é originariamente excepcionada no direito. (AGAMBEN, 2010, p.34)

Por conseguinte, o sujeito só quita seus débitos - a sua inclusão na vida política -, com soberano na medida em que se sujeita ao poder de morte. A vida que está sujeita ao poder de morte Agamben chama de vida nua, ou ainda, vida sacra. Segundo o filósofo, o termo

vida nua aparece pela primeira vez no direito romano arcaico, designando a figura do homo sacer. E consiste na inclusão da vida humana no ordenamento jurídico sob a sua forma de exclusão, ou seja, da sua matabilidade. A terminologia *sacer* remete a sua concepção mais antiga que conceitua o enigma da figura do sagrado, além do religioso, que trará reflexos para a formação do paradigma do espaço político ocidental. Nas palavras de Agamben:

[...] vida nua, isto é, a vida matável e insacrificável do homo sacer [...]. Uma figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja da sua matabilidade), ofereceu assim a chave graças à qual não apenas os textos sacros da soberania, porém, mais em geral, os próprios códices do poder político podem desvelar os arcanos. Mas, simultaneamente, esta talvez mais antiga acepção do termo sacer nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente. (AGAMBEN, 2010, p.16)

É a partir desse ponto que se responde a primeira questão: Ser sacer, para Agamben, é estar autorizado pelo poder soberano à sua própria morte, sem que seja este evento entendido como forma de sacrilégio ou de homicídio. A sacralidade do homo sacer não é aquela pelo qual pode ser levado à morte pelos ritos, como uma pena ou punição de ser sacrificado. Antes, porém, sacer encontra sua ambivalência – a saber, “augusto consagrado aos deuses” e “maldito, excluído da comunidade” - originária na estrutura da *sacratio*, diz respeito àquela que conjuga dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. Isto porque o termo, segundo Agamben “designa aquilo que, através do ato solene da *sacratio* ou da *devotio* foi entregue aos deuses, pertence exclusivamente a eles” (AGAMBEN, 2007, p. 68-69). Ou seja, o indivíduo que passou pela *sacratio*, pelo rito, não está mais em detrimento do direito humano. Se o direito humano não se aplica, isto significa que sua morte não configura homicídio. Está excluído do *ius humanum*. No entanto, pertence à esfera divina, o qual foi consagrado.

O fato de o indivíduo sacer ter sobrevivido ao ritual, certifica que o indivíduo carregue consigo o resíduo do sagrado, mesmo estando em âmbito profano. Como o direito humano não pode ser aplicado a ele, encontra-se, desse modo, exposto a morte violenta. Ademais, a estrutura da *sacratio* abarca outro aspecto: exclusão do sacrifício. Este só possível, pois o indivíduo já está em posse dos deuses e sua morte não pode ser antecipada de nenhum rito, isto implica na exclusão do *ius divinum*. Dessa maneira, transcorre em sua sobrevivência, vestígio de profanidade no âmbito sagrado. Por conseguinte, há tanto resíduo do sagrado no profano, quanto do profano no sagrado, que se co-implicam, e forma uma zona indistinta. A sacralidade da vida nua trás a tona seu caráter dúplice referente a exceção, tanto direito divino quanto do direito humano. Cito:

A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana. (...) Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo

o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacriticável e, todavia, matável, é a vida sacra.* (AGAMBEN, 2010, p.84)

Para mais, essa condição desvela a simetria que existe entre soberania e *homo sacer*. Uma vez que, cito “soberano é aquele em relação ao quais todos os homens são potencialmente *homines sacri*” - a sua morte não configura sacrifício - e “*homo sacer* é aquele em relação ao quais todos os homens agem como soberanos” (AGAMBEN, 2010, p.86) sua morte não configura homicídio.

Conclusão

Ademais, a fim de responder a segunda questão proposta no início, a saber: Qual a relação da vida sacra com o conceito jurídico de dignidade humana? Que é o escopo último desse trabalho.

A definição de dignidade humana repousa suas raízes na religião, para ser mais exata, de acordo com Barroso: “o homem feito à imagem e semelhança de Deus”. Tal trecho se encontra em Gêneses (1:26). O que ocorre por tanto é uma secularização deste termo como afirma Agamben no Ensaio Elogio da profanação (2007):

A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológico (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano), limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder.

Se no aspecto religioso o homem se inscreve no sagrado por ser a imagem semelhança de Deus, ou seja, por pertencer e carregar consigo a partícula divina sem passar necessariamente a essa esfera, na qual se encontra sob a sua vontade. E ainda, assim, vive no âmbito profano, abandonado a esse poder. Há, portanto, uma semelhança entre o *homo sacer* e aqueles que perante a religião cristã se designam ao “todo poderoso”, adotando a figura de filho. Ambos pertencem à esfera divina, mas estão no profano e estando no profano carrega algo de sagrado. A secularização permitiu, desse modo que sujeito enquanto tal se submeta como diria Agamben “monarquia terrana”, a vontade soberana, sem ao menos se dar conta. Assim aponta Barroso:

É nesse plano ético que a dignidade se torna, para muitos autores, a justificação moral dos direitos humanos e dos direitos fundamentais. Em plano diverso, já com o batismo da política, ela passa a integrar documentos internacionais e constitucionais, vindo a ser considerada um dos principais fundamentos dos Estados democráticos.

Em um primeiro momento, contudo, sua concretização foi vista como tarefa exclusiva dos Poderes Legislativo e Executivo. Somente nas décadas finais do século XX é que a dignidade se aproxima do Direito, tornando-se um conceito jurídico, deontológico.

A vida, desse modo, é inscrita no mecanismo de poder, nesse sentido, transparece o seu caráter biopolítico. Agamben destaca:

As declarações dos direitos devem então ser vistas como local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Elas asseguram *exceptio* da vida na nova ordem estatal que deverá suceder a derrocada do *ancien regime*. Que, através delas, o “súdito” se transforme, como foi observado, em “cidadão” - isto é, a vida nua natural como tal - torna-se aqui pela primeira vez (...) o portador imediato da soberania.

Ademais, a vida normatizada pelo direito é apenas um pressuposto para implicação direta do soberano sobre essa vida matável. O corpo político moderno, é constituído, assim, na fragilidade dos corpos matáveis dos “cidadãos”. Assim, a sacralidade emancipada das conjunções religiosas, que outrora já foi mencionada, na figura do homem *sacer*, é o caráter que explicita essa exposição continua a violência sem precedentes. Tanto daquelas figuras caricatas do poder, como também de qualquer outro da comunidade. Engendrando, assim a máquina sacrificial em que o nosso paradigma encontra-se preso, e sustentando o fictício estado democrático de direito.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Minas Gerais: UFGM, 2010.

_____. **O que resta de Aushwitz: o arquivo e a testemunha**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

BARROSO, Luís Roberto. **A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: natureza jurídica, conteúdos mínimos e critérios de aplicação**. 2010. Disponível em: < http://www.luisrobertobarroso.com.br/wp-content/uploads/2010/12/Dignidade_texto-base_11dez2010.pdf > Acessado em: 9 de jun. 2017

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Madri: Trotta, 2009.

Ética e Magia: A respeito de relações de agenciamento e responsabilização num universo mágico.

Alexandre Iung Dias¹

RESUMO

Derivada do ocultismo europeu e das diversas ordens iniciáticas e secretas associadas ao mesmo, diversas formas de praticar magia surgiram no ocidente e se fazem notar por meio de diversos grupos no Brasil. Magia, neste caso, diz respeito àquelas práticas não-religiosas e, por vezes, avessas às institucionalizações, que visam causar interferência no mundo segundo à vontade do praticante, também chamado de magista. Tais práticas são norteadas por uma noção específica acerca da realidade, inclusive no que diz respeito à espiritualidade. Assim, trato neste trabalho do conjunto de práticas, entendimentos e controvérsias envoltas numa vertente da prática mágica ocidental: a Magia do Caos. Em especial, debruço-me nos debates realizados pelos três integrantes do podcast Vortex Caoscast, focando-me na temática da moralidade, do agenciamento e da responsabilização para entender uma possível “ética da magia”. Quando se trata de alterar a realidade por meios mágicos, o que é considerado ideal e o que não é, que tipo de relação pode ser estabelecida positivamente e que tipo de prática é moralmente condenável? Busco, assim, trazer algumas possibilidades de maiores entendimentos acerca desta temática e as contribuições possíveis de tais estudos tanto para as ciências da religião quanto para a antropologia.

Palavras-chave: Magia, Religiosidades, Moralidade, Ética.

Introdução

Práticas de magia permanecem largamente manifestas em grupos, muitas vezes não religiosos, no Ocidente. Elaborar-se a respeito de como realizar magia, que tipo de rito e símbolo utilizar, quais as consequências e quais os fundamentos da mesma. Dentre estes diversos grupos busco trabalhar aqui com o conjunto de práticas, entendimentos e controvérsias manifestas a este respeito em diálogos no podcast² *Vortex Caoscast*.

Magia, neste contexto, difere dos entendimentos sociológicos delineados por autores como Mauss (2003 [1902-3]) que a contrapõe à religião em uma definição que enfoca as relações com o social. Segundo um autor e mago de grande proeminência no meio mágico, “Magia é a ciência e a arte de provocar mudanças em conformidade com a vontade”³ (CROWLEY, 1997 [1912-1913]). Isto significa que, a princípio, *magia* não é tanto o extraordinário, mas sim a possibilidade de interferir na sua realidade conforme a sua vontade.

1 Graduando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: alexandre.iung.001@gmail.com.

2 Podcasting diz respeito a uma forma de publicação de conteúdo em áudio muito comum nas redes sociais da internet. Neste trabalho, uso das conversas entre três pessoas sobre Magia.

3 No original em inglês: “Magick is the Science and Art of causing Change to occur in conformity with Will.” (CROWLEY, 1997)

As divergências e controvérsias atuarão neste eixo, tentando, por um lado, entender de que forma e em qual nível é possível mudar a realidade; de outro, qual realidade é mudada (a interna e/ou a externa); ainda, de que forma (quais técnicas e meios) são capazes de alterá-la; que tipo de mudança é desejável e por quais motivos; e, afinal, quais as consequências de interferir no fluxo da realidade. Esta última questão é a que me debruçarei neste trabalho através de informações oriundas de debates entre os praticantes.

Os meios da magia são pautados por uma constante necessidade de se pensar a própria prática: por um lado, há a questão da realização de si, do indivíduo, na medida em que é constante interesse das práticas mágicas que elas levem o magista a algum tipo de melhoramento, que chamarei aqui de “libertação” utilizando de um vocabulário nativo. Por outro lado, há a preocupação quanto às consequências das práticas mágicas para as outras pessoas, ou seja, na busca da realização de si, o que é válido e o que não é e por que razão?

Estas formas de subjetivação, embora dotadas de alguns eixos de sentido comuns, são marcadas por um constante embate e questionamento. Não é um campo estável e, neste sentido, considero a proposta de Latour (2012) de uma sociologia das associações pautada na Teoria do Ator Rede (ANT) mais coerente com um meio marcado por tanta instabilidade – inclusive por outras peculiaridades do campo em questão, como o fato de ser realizado na internet e, ainda, pela presença de agências muito diversas à humana, incluindo a de seres mágicos bastante diversos, de gnomos a pomba-giras.

A análise aqui se norteará, desta forma, numa exposição resumida de algumas das posições manifestas a respeito do que chamo de uma “ética mágica” e que os praticantes chamam por termos como “responsabilidade” e “liberação”/“libertação”. Utilizarei de James Laidlaw (2010) para melhor entender as relações entre estes agenciamentos e as responsabilizações associadas, considerando a proximidade do autor com uma visão da ANT.

1 A Magia do Caos

Os meios que trabalho aqui dizem respeito sobretudo ao que se denominou “Magia do Caos”: um metassistema mágico, isto é, um conjunto de entendimentos acerca de como se realizar magia e de como se relacionar com sistemas mágicos⁴. A Magia do Caos, resumidamente e deixando de lado as controvérsias internas, baseia-se na ideia de que qualquer pessoa pode fazer magia sem precisar se apegar a qualquer sistema mágico, religioso ou filosófico pré-estabelecido, tampouco passar por qualquer processo de iniciação. A capacidade criativa de relação com o universo é exaltada numa certa capacidade intrínseca de praticar magia, embora ela sempre exija algum aprimoramento para poder ser melhor manifestada.

Isto é especialmente diferenciado da maioria dos outros sistemas mágicos pelo fato

⁴ Utilizo a denominação *sistemas mágicos* para designar aqueles conjuntos de técnicas e conhecimentos acerca de como realizar magia. De forma geral, estes sistemas versam tanto sobre a natureza de como a magia funciona, como praticá-la e como não praticá-la e, ainda conjuntos de técnicas, rituais, códigos e símbolos capazes de realizá-la com mais eficácia. Exemplos de sistemas mágicos incluem a Thelema, o sistema Enochiano, o sistema Goético etc.

de que eles costumam estabelecer limites bem definidos de como fazer magia (e de como não se fazer), por vezes até com fórmulas prontas de prática. Por exemplo, o sistema goético tem todo um conjunto de fórmulas e símbolos que são necessários para a evocação dos demônios goécios e, segundo o próprio sistema, se elas não forem seguidas, ou não há resultado ou podem ter consequências negativas graves para o praticante.

O Vortex Caoscast traz três pessoas que debatem sobre temáticas relacionadas à magia, em especial a do caos, mas com panoramas diversos relacionados a outros universos religiosos, mágicos e terapêuticos, como o Espiritismo/Kardecismo, o Catolicismo, a Umbanda etc. Estes três integrantes vinculam-se a perspectivas mais específicas e possuem discordâncias e convergências sobre esta ética na prática mágica, o que alimenta os debates de que utilizarei.

Trabalharei, em especial, os episódios 16 e 17 do *podcast*, denominados, respectivamente, “Liberta!” (2017a) e “Problema é teu” (2017b), sobre libertação e responsabilidade/consequências.

2 Responsabilidades, responsabilizações e consequências

O episódio 17 dedica-se à temática da responsabilidade. Considerando as posições específicas que um magista assume num mundo e, evidentemente, levando em conta que se trata de algo ontologicamente levado a sério, os três participantes do *podcast*, Rodrigo Vignoli, Victor Vieira e Gelo⁵ se perguntam sobre, afinal, qual responsabilidade se tem sobre suas ações mágicas, seja no sentido de ensinar magia, seja na própria prática de realizar um ato mágico.

Vale ressaltar que os três *podcasters*, se em alguma medida tratam de um certo tipo de relação moral pautada numa certa consciência do que se faz, estão dialogando em consenso a respeito da realidade da magia. Isto inclui pensar em vários tipos de interligações e formas de afetar mutuamente uns aos outros que não são simplesmente em nível de “consciência individual”, mas a nível de realidade que é externa à psique de cada um.

Tem muita gente que tem muitos dedos para tocar na realidade sem saber qual que vai ser o desdobramento daquilo dali e até onde que cabe a responsabilidade da pessoa na hora que ela intervém na realidade. O quanto de responsabilidade a gente tem quando a gente faz uma magia e como que a gente assume essa responsabilidade? (Rodrigo Vignoli, 2017b, 30:00).

Assim, Rodrigo Vignoli fala dos vínculos energéticos e parte daí para ressaltar que ele mantém uma certa “defesa energética”, evitando formar vínculos que não está interessado em se responsabilizar por. Victor Vieira enfatiza sua não responsabilidade também a nível de realidade: ele inclusive comenta que, a nível legal, ele pode sim ser responsabilizado por

⁵ Não omitirei o nome dos *podcasters* na medida em que estão disponíveis na internet publicamente. O nome do último *podcaster*, Gelo, é um apelido, mas o utilizarei na medida em que ele é o denominador desta pessoa no próprio *podcast*.

certos usos que se fizerem do que ele diz, mas que isso não implica que ele de fato tenha se tornado responsável por estas ações.

Num debate mais prático, percebe-se o lugar da responsabilidade e realização individual e, neste sentido, da importância do individualismo na abordagem mágica, em especial na Magia do Caos com sua ênfase nas possibilidades de realização pessoal a despeito de grupos coletivos como ordens e religiões. Todavia, vale ressaltar que esta noção de pessoa de que se fala aqui contrasta com uma visão materialista no sentido de que há muitos mais fluxos, vínculos e agentes interligando as pessoas. Ademais, há o próprio fato da pessoa não ser, afinal, “indivisível”: ela é composta e atravessada por questões como diferentes corpos (emocional, físico, mental, espiritual etc.), níveis de consciência (Eu Superior, Sagrado Anjo Guardião), guias (vinculados à Umbanda e ao Kardecismo), orixás etc.

O episódio 16 (2017a), acerca da libertação, enfatiza esta busca do indivíduo se libertar de códigos que visam impedir sua livre expressão. Isto inclui uma crítica a um moralismo e, de fato, Victor Vieira se coloca contra até mesmo certas visões comuns no ocultismo de que o magista deve buscar superar os seus desejos para atingir estados superiores de ser. Para ele, isto não é libertação, mas aprisionamento a um universo externo alheio à sua vontade individual. Rodrigo Vignoli, por outro lado, se coloca nesta posição de que só pode haver libertação ao se abrir mão de ilusões da inconsciência e, neste caminho, aproximar-se de formas mais elevadas de existência.

Dentre diferentes entendimentos, a liberação permanece algo desejado. Se é ideal que se busque uma plena realização do indivíduo, seja ela entendida como usufruto dos desejos a despeito de regras externas que visam controlar, seja como uma iluminação/ascensão rumo ao divino e dissociando-se de ilusões “mundanas”, a questão que surge é: que tipo de responsabilidade se tem nesta busca por liberação?

Interessante notar que, numa discussão que envolve uma moralidade num mundo re-encantado, e não desencantado como uma visão materialista propõe, a ética se torna um pouco menos uma questão de “opinião”. Havendo consenso sobre a realidade da magia, passa-se a ver claramente consequências para as ações realizadas por meio dela.

No sentido de Laidlaw (2010), seria como dizer que, dotados de maior agência sobre o mundo por meio da magia, na medida em que tem consciência de que suas práticas têm consequências, eles passam a gerar nexos de responsabilização sobre o que fazem. Isto é, eles se agenciam, “mudando o universo conforme a sua vontade”, mas são pelo mesmo motivo responsabilizáveis. A criação de novos eixos de agência implica em novas possibilidades de responsabilização. Isto é análogo ao exemplo de Laidlaw que, considerando o desenvolvimento da estatística, ao perceber-se um padrão injusto de contratação numa certa empresa, perceptível por dados numéricos, tem-se um novo agenciamento: os dados. Ao mesmo tempo, a empresa passa a ser responsabilizável se, por exemplo, tem mais funcionários homens do que mulheres em cargos de liderança. Da mesma forma, ao realizar um ritual de defesa que demarca um certo território, pessoas inocentes que vierem a sofrer as consequências

deste ritual poderão indicar uma responsabilidade do magista sobre estas consequências.

“Quando eu faço algum ritual de proteção pra minha casa, ou projeto qualquer coisa, eu tenho a compreensão de que [...] debaixo desse teto não vive só eu. Então eu tenho precauções de, sei lá, não danificar o corpo áurico da [minha namorada] e tudo mais. Eu tenho a precaução de que as coisas que eu boto na minha casa não se envolvam energeticamente com ela, pelo menos não diretamente, já que indiretamente acaba acontecendo sempre. Então, com ela, [...] eu tenho essa precaução [...]” (Victor Vieira, 2017b, 37:04).

O debate sobre responsabilidade torna-se, neste sentido, vinculada diretamente à capacidade de agir magicamente sobre o mundo. Com novas agências, há novas consequências: estas podem ser imputadas ao agente. Isto implica, em especial, que não se pode indignar-se contra estas consequências, na medida em que a responsabilidade é do agente – mesmo se outras entidades, humanas e não humanas, estão envolvidas.

Parte da responsabilização é derivada da própria possibilidade de atuar na vida de outras pessoas sem que estas tenham consciência disto. As consequências desta responsabilidade são sentidas pragmaticamente. Um exemplo é o de Rodrigo Vignoli: considerando que é possível utilizar-se da magia para fazer um ambiente ficar mais limpo de pensamentos, mais calmo e mais propício a práticas mágicas, há de se considerar que outras pessoas passam pelos mesmos ambientes. Segundo ele, se um ambiente tem esta limpeza realizada e os corpos de outras pessoas não estão preparados, eles podem sofrer algo: passarem mal, por exemplo, sem que saibam o porquê. Neste sentido, a responsabilidade é do magista e entidades protetoras da vítima podem vir a retribuir o que ela sofreu. Outra possível consequência seria a de que o próprio magista não suportaria realizar bem a operação por falta de preparo do seu próprio corpo: as consequências seriam responsabilidade dele.

Um elemento importante neste debate é que, conforme Laidlaw demonstra, responsabilizar não trata de intencionalidades. Um cachorro que morde outra pessoa terá seu dono responsabilizado por não ter tido controle sobre o mesmo. Da mesma forma, se alguém vem a sofrer uma consequência não intencionada de um rito mágico, isto não impede que o magista seja responsabilizado. Neste mesmo sentido, é o magista que originalmente realizou um rito que será responsabilizado pelo mesmo, e não os diversos seres e entes que ele puder ter convocado, como demônios e espíritos.

Conclusão

Este trabalho trata de um campo bastante pouco explorado pela antropologia e, neste sentido, acaba por lidar com uma variedade de pontos de vista e práticas que não poderiam ser exaustivamente explicadas aqui. Tratei da questão desta ética para chegar às formas de responsabilização do indivíduo quando ele se insere numa subcultura mágica, no caso, de magistas do caos. Muito se poderia dizer sobre o tema e, neste sentido, o trabalho somente esboça algumas possibilidades de leitura sobre as relações de moralidade, agenciamento e

responsabilização no meio dos magistas do caos.

Delineando-se na cultura ocidental, há notáveis pontos de dissonância com entendimentos compartilhados amplamente a nível de senso comum e de ciência social; por outro lado, é marcante a reificação do indivíduo e da responsabilidade que este possui como agente no mundo. Entender este campo de controvérsias, sempre se transformando, possui boas possibilidades de entender algo que, ao mesmo tempo que se insere na cultura dominante (o Ocidente), traz severas visões alternativas e mesmo críticas ao mesmo.

Num entendimento de mundo que considera tantas outras possibilidades de afetar na vida de outras pessoas, alterando a realidade conforme a sua Vontade, há uma multiplicação de agências que concorda perfeitamente com a forma que Laidlaw tratou o tema. Isto é, tantas agências implicam em atribuições de responsabilidade tornando-se possível, trazendo um entendimento sobre moralidade pautado, sobretudo, na forma como é possível associar certos efeitos – como alguém passando mal – a certas práticas – como um feitiço de proteção.

Para além disso, o campo em questão tem possibilidades interessantíssimas de análise a nível de cosmologia-ontologia, isto é, por não se tratar de um ocidente desencantado, mas intensamente marcado por relações de mútuo afetar e intervir. Não se trata, aqui, de crença, mas de entendimentos compartilhados de uma realidade empírica da prática mágica e que deve ser entendida enquanto tal para maior análise. Não se trata de abordar sobre a existência ou não da magia, mas, como Goldman (2006) argumenta, da realidade experiencial que ela diz respeito. Magia como experiência e, desta forma, muito dizendo a respeito de alguma realidade que pouco se refere à qualificação de verdadeira ou falsa.

Referências

CROWLEY, Aleister et al. *Magick: Liber ABA. Book 4*. Nova Iorque: Weiser Books, 1997.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Revista Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-173, 2006.

LAIDLAW, James. Agency and responsibility: Perhaps you can have too much of a good thing. In: LAMBEK, Michael (ed.). *Ordinary ethics*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2010. P. 143-164.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: EDUFBA, 2012.

MAUSS, Marcel et al. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. P. 47-181.

VORTEX. *Liberta! Vortex Caoscast*, 7 nov. 2017. Podcast. 1 MP3 (149 min.). Disponível em: <<http://vortexcaoscast.coletivando.org/vcc-16-liberta/>>. Acesso em: 04 jul. 2018.

VORTEX. *Problema é teu! Vortex Caoscast*, 21 nov. 2017. Podcast. 1 MP3 (103 min.). Disponível em: <<http://vortexcaoscast.coletivando.org/vcc-17-problema-e-teu/>>. Acesso em: 04 jul. 2018.

Fundamentalismo protestante no século XX: a hegemonia do pré-milenarismo e suas consequências políticas.

Gustavo Ferreira dos Santos

RESUMO

Ao publicar o livro *The Fundamentals for the Twenty-First Century: Examining the Crucial Issues of the Christian Faith*, no ano 2000 – com tradução para o português em edição brasileira de 2009 (*Os fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã*) –, fundamentalistas estadunidenses contemporâneos fecharam simbolicamente o século XX, com o orgulho de serem os herdeiros dos pais da primeira geração. Dentre as principais diferenças entre os artigos em *The Fundamentals* (1910-1915) e os da publicação para abrir o século XXI, Mal Couch, o editor-geral da coletânea do ano 2000, afirma que hoje a imensa maioria dos teólogos e dos fiéis das igrejas evangélicas se constitui de adeptos do pré-milenarismo, como interpretação escatológica e literalista da história, segundo as regras básicas da hermenêutica fundamentalista. O objetivo geral deste projeto é o de compreender, por meio de leituras de fontes bibliográficas primárias e secundárias ligadas à temática, por que, em menos de um século, o dispensacionalismo pré-milenarista passou de condição opcional dentro do movimento fundamentalista protestante a opção teológica e política preferencial do movimento em todo o mundo, inclusive no Brasil.

Palavras-chave: Fundamentalismo. Pré-milenarismo. Política. Século XX.

Introdução

Com base na análise de caráter exploratório de documentos basilares do movimento fundamentalista estadunidense do século XX, este projeto buscou compreender por que em menos de um século o dispensacionalismo pré-milenarista passou de condição opcional dentro do movimento fundamentalista protestante a opção teológica e política preferencial do movimento em todo o mundo. Este artigo lê e interpreta alguns dos capítulos do livro *Os fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã*, com o interesse de mapear a mentalidade e a ética assumidamente fundamentalistas do final do século XX (e, por extensão, início do XXI). Como ponto de partida, adotou-se a compreensão da epistemologia que sustenta a compreensão fundamentalista da verdade. Além disso, leituras comparativas entre capítulos específicos da obra *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*, do início do século XX, e outros da obra do final do mesmo século, oferecem indícios de por que a perspectiva dispensacionalista de escatologia pré-milenarista favoreceu a entrada de certos evangélicos na política, principalmente nos EUA, mas também no Brasil (CAMPOS,2015).

Desta forma, objetivou-se também tratar do caso interno ao fundamentalismo protestante quanto à opção pré-milenarista e seus impactos na relação entre Igreja e Estado, evangélicos e política.

Metodologicamente, vem de Anthony Giddens (1989) o modelo para a atitude hermenêutica adotada aqui: explicitar que há uma crença (no caso, de caráter teológico) implícita no funcionamento cotidiano dos grupos fundamentalistas postos em questão. A questão que preside as direções e os sentidos da discussão é a seguinte: “por que é que eles atuam (pensam) como atuam (pensam)?” (GIDDENS, 1989, p. 271). As respostas são encontradas nos discursos fundamentalistas originais, na condição de reação moderna aos desafios que a modernidade impôs às religiões de hermenêutica bíblica literalista, em comparação com os textos fundamentalistas do início do século passado (como herdeiros diretos do movimento originário no final do mesmo século XX). A ênfase que o dispensacionalismo pré-milenarista adquiriu ao longo de cerca de 100 anos dentro do movimento fundamentalista permite formular a hipótese de que o fundamentalismo passou de uma mensagem de escapismo, interna ao próprio campo, para outra de ocupação de espaços na esfera pública.

1. A questão da verdade

Analisar o movimento fundamentalista do século XX exige uma propedêutica depuração dos conceitos de inspiração e inerrância das Escrituras sagradas do cristianismo. Por exemplo, Edward E. Hindson (2009), autor da introdução de *Os fundamentos para o século XXI*, assevera que um terço dos artigos presentes na obra do início do século XX faz a defesa da Bíblia como fonte segura e suficiente da verdade, objetivo do qual não se distancia a coletânea do final do século XX. A questão da verdade é tão substancial ao enredo de sustentação do fundamentalismo protestante que é justamente o tópico inaugural da obra editada por Mal Couch. Sob o título “A verdade pode ser conhecida?”, sob autoria de Steven L. McAvoy, este capítulo de abertura investe os argumentos no ataque ao relativismo, modernismo e racionalismo – na condição de inimigos declarados dos fundamentos da fé cristã.

Convicto de que a verdade é a identidade própria de Deus e, portanto, de sua Palavra inspirada e revelada, McAvoy (2009, p. 39) posiciona-se avesso à atitude tolerante de proclamar como verdadeiras diferentes crenças, estilos de vida e abordagens epistemológicas. Isso significa precisamente a afirmação das Sagradas Escrituras cristãs como fonte única e segura da verdade.

A ideia que permeia o fundamentalismo protestante é a de que pluralidade e verdade não coexistem num mesmo plano. Desta forma, ao afirmarem uma única e absoluta verdade,

fundamentalistas declaram conseqüentemente um único grupo de pessoas que não estão no erro, ou seja, os que assumem a Bíblia como fonte única, suficiente e inerrante da verdade.

Portanto, nota-se que a base epistemológica na qual se sustenta o fundamentalismo protestante atesta categoricamente a universalidade da verdade presente na Bíblia, bem como sua natureza excludente.

2. Abordagem escatológica

Um das principais distinções entre os escritos do fundamentalismo protestante do início e os do fim do século XX – nos EUA, mas o caso não é exclusivo deles – é a posição que a opção dispensacionalista com sua escatologia pré-milenarista ocupa em cada período. Em *The Fundamentals*, mais de 100 anos atrás, o dispensacionalismo pré-milenarista se apresentava, de forma opcional, como uma compreensão da história e do fim da história (do mundo), ficando restrita a um grupo relativamente estreito de teólogos. Em *Os fundamentos para o século XXI*, Couch (2009, p.12) menciona a adesão hegemônica de pastores e fiéis à interpretação dispensacionalista do polêmico conceito de milênio nas páginas do Apocalipse e de outros textos bíblicos: “este volume assume deliberadamente uma posição teológica pré-milenarista e pré-tribulacionista quanto ao arrebatamento”.

No capítulo 33 do livro *Os fundamentos para o século XXI*, intitulado “O futuro reino milenar de Cristo”, John F. Walvoord (2009, p. 674) explicita a opção escatológica da obra como um todo, e a define sinteticamente como um postulado, à luz da hermenêutica bíblica fundamentalista, de que “A doutrina do pré-milenarismo surge da crença de que Cristo retornará antes do início do milênio.”

A abordagem pré-milenarista dentro do dispensacionalismo estabelece uma série de eventos e sinais extraordinários que culminarão na salvação dos crentes e no estabelecimento de uma nova terra e de um novo céu, tendo como ponto determinante o governo milenar de Cristo após sua segunda vinda à Terra. Trabalhando com cenas e situações que parecem tratar de obra ficcional, toda a complexa gama de etapas dessa concepção escatológica repousa sobre uma interpretação literal de inúmeros trechos bíblicos, com destaque para os livros proféticos e, em especial, o Apocalipse.

Mais do que discutir os aspectos teológicos do dispensacionalismo ou fazer exegese dos textos bíblicos envolvidos na questão, coube a este artigo investigar o sentido das ações fundamentalistas à luz dessa opção escatológica de seus autores. Noutros termos, importa compreender como a teologia condiciona ou direciona a ação social dos fundamentalistas. Daí que o fundamentalismo – no caso deste artigo, dispensacionalista e pré-milenarista – possa ser considerado uma resposta teológica (mentalidade) e ética (comportamento) às

demandas impostas às religiões pelo mundo moderno.

3. O engajamento político como compromisso de fé

O século XX é tratado por autores fundamentalistas como corrompido pelo humanismo secular e marcado pela imoralidade e ilegalidades, sendo urgente uma postura reativa por parte dos crentes evangélicos. Estabelecendo paralelos com a narrativa bíblica acerca da criação do mundo, da aliança edênica e em face de textos do Novo Testamento que tratam do Estado, Paul R. Fink (2009, p.613), um dos autores fundamentalistas do compilado de artigos, defende claramente que “a obrigação eterna para com Deus não nos isenta das obrigações temporais que, como cidadãos, temos para com o governo”. Essa natureza de opinião justifica a ação política do crente como mecanismo eficiente e necessário para a transformação social, à luz das máximas de fé do fundamentalismo protestante. Isto é, quem possui a Bíblia como fonte da verdade incontestável e revelada por Deus, deve assumir compromissos com o governo humano.

As proposições dos autores analisados nesse tópico indicam, de fato, que a cosmovisão do movimento fundamentalista implica em orientação e participação política de seus adeptos. De forma incisiva, para não dizer fatalista, estes autores afirmam que quanto mais a cosmovisão cristã é retirada da cena pública, mais espaço haverá para cosmovisões de morte e destruição – sempre segundo a hermenêutica fundamentalista. O caminho por eles assegurado como maneira de reverter, ou melhor, realinhar esse panorama comprometido pelo secularismo é justamente a defesa e incentivo para que os que ocupam os bancos de suas igrejas, ocupem também as cadeiras decisivas no cenário político. Não obstante, este apelo fundamentalista para o envolvimento dos evangélicos como forma de assegurar a instauração da verdade na esfera política, se estende também a liderança na arte, educação, legislação, bem como na teologia, filosofia, ética, história e nas ciências naturais e sociais.

Conclusão

Teologicamente, o livro *Os Fundamentos para o século XXI* deixa claro os inimigos a serem vencidos, e opera de modo semelhante quanto aos campos social e político, tratando de diferentes contextos segundo os mesmos parâmetros: a verdade é conhecida e assegurada pela inerrância bíblica, e é dever do crente engajar-se para que ela seja transmitida e transforme as estruturas político-sociais. Para o movimento fundamentalista de abordagem dispensacionalista pré-milenarista, a eminência da segunda vinda de Cristo urge atitudes

enérgicas e capazes de reestruturar as bases que as cosmovisões do século XX colocaram em xeque.

Os diversos autores responsáveis pela redação dos artigos que compõe a obra, preparam um caminho, por vezes sutil, - mas de forma alguma desprezível- em que religião e política se tornam duas faces de uma só responsabilidade. É sob essa trama que conecta inerrância bíblica, posse de uma verdade excludente, denúncia dos males da secularização e do modernismo teológico e engajamento cívico autorizado por Deus, que se pode, enfim, notar o espaço ocupado pela preferência escatológica dispensacionalista pré-milenarista no discurso fundamentalista do século XX.

Portanto, diante dos textos basilares do movimento fundamentalista do século passado, é notória a indicação dada ao crente protestante de que nos fundamentos de sua fé está a responsabilidade de assumir diante da sociedade posicionamentos de liderança e poder, não como expressão pessoal de suas convicções, mas como instrumento eficaz e necessário aos propósitos de sua igreja e respectiva teologia. Assim, a famigerada relação entre Igreja e Estado permanece sendo um vasto e necessário objeto de estudo para as Ciências da Religião, tópico que em sua pluralidade e dinamismo continua a oferecer uma importante chave de análise da sociedade atual.

Referências

CAMPOS, Breno Martins. Fora do fundamentalismo não há salvação: teologia e política no século XX. *Estudos Teológicos*, v. 55, n. 1, p. 116-129, jan.-jun. 2015. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1952. Acesso em: 30 dez. 2017.

COUCH, Mal (Ed.). *Os fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã*. São Paulo: Hagnos, 2009.

COUCH, Mal (Ed.). *The Fundamentals for the Twenty-First Century: examining the crucial Issues of the Christian Faith*. Grand Rapids: Kregel, 2000.

FINK, Paul R. O relacionamento entre a Igreja e o Estado. In: COUCH, Mal (Ed.). *Os Fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã*. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 607-619.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

HINDSON, Edward E. Introdução – O significado histórico de *Os fundamentos*. In: COUCH, Mal (Ed.). *Os fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã*. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 15-33.

MCAVOY, Steven L. A verdade pode ser conhecida? In: COUCH, Mal (Ed.). *Os fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã*. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 35-69.

THE FUNDAMENTALS: A Testimony to the Truth, v. I-XII. Chicago: Testimony Publishing

Company, [1910-1915]. Disponível em: http://archive.org/stream/MN40295ucmf_2#page/n5/mode/2up. Acesso em: 30 jan. 2017.

WALVOORD, John F. O futuro reino milenar de Cristo. In: COUCH, Mal (Ed.). *Os fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã*. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 673-695.

Gog e Magog: intertextualidade entre Apocalipse 20:7-10 e Ezequiel 38-39

Mateus Felipe Cordeiro Caetano Pinto¹

RESUMO

A batalha de Gog e Magog, descrita no capítulo 20 do livro de Apocalipse de forma sucinta, possui uma evidente ligação verbal com o texto de Ezequiel 38-39, que parece indicar nesse uma chave para sua interpretação. Este trabalho tem como objetivo analisar o texto de Apocalipse 20:7-10 dentro do seu contexto em relação com o texto de Ezequiel 38-39. O desenvolvimento da pesquisa se fundamenta na teoria da intertextualidade, levando em especial consideração os princípios de dialogismo propostos por Mikhail Bakhtin. Desta forma, pretende-se destacar as semelhanças e diferenças entre os textos, suas conexões intertextuais, e entender como estas podem ajudar a ampliar o entendimento sobre a batalha de Gog e Magog. Concluiu-se que, ao escrever estes versos, João não tinha em mente apenas uma expressão individual, mas todo um contexto imagético extraído de Ezequiel. Desta forma, ao compreender o contexto de Ezequiel 38-39, amplia-se o entendimento de vários aspectos da natureza deste conflito escatológico, tanto quantitativamente quanto qualitativamente, além da possível existência de um contexto vindicatório do caráter de Deus não explícito no Apocalipse, mas existente dentro das relações intertextuais. Palavras-chave: Apocalipse. Ezequiel. Intertextualidade. Gog e Magog.

Palavras-chave: Apocalipse. Ezequiel. Intertextualidade. Gog e Magog.

Introdução

Estudar o livro de Apocalipse, do Novo Testamento, assim como qualquer outro outro texto de caráter apocalíptico, é uma tarefa complexa. Várias são as abordagens que podem ser utilizadas ao tentar entender o que eles dizem, e os resultados são os mais diversos. ensos sobre seu significado.

No capítulo 20, após descrever um período de mil anos, João traz, em poucos versos, a descrição de uma última e final batalha entre Deus e o inimigo do bem. Ao relatar este evento, aponta para a presença de uma expressão singular, a saber, os nomes Gog e Magog. Neste contexto, surge um problema: quem ou o que é Gog e Magog?

Para tentar responder a esta pergunta, propõe-se como eixo articulador a teoria da intertextualidade, termo cunhado por Julia Kristeva (1974), através de uma análise comparativa entre o texto de Apocalipse 20:7-10 e Ezequiel 38-39, considerando, primeiramente o

¹ Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (2017). Atualmente cursa o programa de Pós-Graduação em Estudos Teológicos na mesma instituição. E-mail: mateusfccp@gmail.com

contexto geral dos dois textos para então partir para a análise dos textos propriamente ditos.

1 Intertextualidade

O termo “intertextualidade” foi usado, primeiramente, por Julia Kristeva. “Todo texto se constrói como mosaico de citações, todo o texto é absorção e transformação de um outro texto. Em lugar da noção de intersubjetividade, instala-se a de *intertextualidade*” (1974, p. 64, grifo meu). Ela escreveu em cima das ideias já existentes de Mikhail Bakhtin, sobre o fenômeno que ele chamava de “dialogismo”.

Apesar da extensão de suas ideias, três pontos são de relevância ao estudar a relação entre os textos bíblicos: (1) todo texto está em relação dialógica com outro(s) texto(s) (BAKHTIN, 1981, p. 474); (2) a verdadeira essência do texto se encontra na fronteira entre dois textos (BAKHTIN, 1986, p. 105), mas ainda assim (3) todo texto é individual, único e irrepetível, e nisto está o propósito pelo qual foi criado (BAKHTIN, 1986, p. 103).

Ao aplicar estes princípios ao texto bíblico, segundo Coelho et al (2011, p. 15), a interdependência dos textos acontece, primeiramente, no nível da redação dos textos, e, conseqüentemente, a hermenêutica torna-se dependente da ordem cronológica de redação dos textos bíblicos. Desta forma, A primeira parte da Bíblia a ser escrita, a Torah (Pentateuco), serve como fundamento para o Nebi'im (profetas) e o Ketubim (escritos), no AT. Estes dois, por sua vez, acabam servindo como fundamento para o Novo Testamento.

No Apocalipse, não é diferente. “Os eventos, as imagens, as cenas e a terminologia do Apocalipse são provenientes do Antigo Testamento, material com que João estava intimamente familiarizado”, e, portanto, “tendem a emergir de modo natural em seus textos” (DORNELES, 2015, p. 23).

2 Análise do Contexto

Para compreender a relação entre os dois textos é importante, primeiramente, entender a relação entre o contexto geral dos dois textos, a fim de averiguar se há relações estruturais e temáticas em um nível mais geral.

Ao analisar o contexto geral de Apocalipse e de Ezequiel, pode-se perceber que o bloco do capítulo 17-22 de Apocalipse e a segunda metade de Ezequiel (25-48) possuem algumas semelhanças notáveis:

Apocalipse	Ezequiel
Capítulos 17–19: Babilônia, representante de todos os ímpios, é condenada	Capítulos 25–32: profecia condenatória contra os ímpios
Capítulo 20:1–6: restauração do Novo Israel: os justos ressuscitam e todo o povo de Deus vai morar com Ele por 1000 anos	Capítulos 33–37: restauração de Israel: o povo de Deus tem novamente a terra e Deus torna-se novamente seu Deus
Capítulo 20:7–9a: nações de todo o mundo se reúnem para atacar o povo de Deus restaurado	Capítulos 38: nações de todo o mundo se reúnem para atacar o povo de Deus restaurado
Capítulo 20:9b–15: Deus intervém e destrói os ímpios em um juízo final	Capítulo 39: Deus intervém e destrói os ímpios em um juízo final
Capítulos 21–22: o profeta vê a nova Jerusalém restaurada, suas portas, o rio que sai do trono de Deus e a Glória de Deus que ilumina a cidade	Capítulos 40–46: o profeta vê o templo restaurado e a Glória do Senhor rio que sai do trono de Deus e a Glória retornando ao templo Capítulos 47–48: o profeta vê o rio que sai do templo, as novas fronteiras da cidade e as portas da nova cidade

3 Análise Textual

Ao analisar os textos, em si, também podemos encontrar uma variedade de semelhanças que fortalecem a relação entre ambos:

- Em Apocalipse, Satanás é um líder capaz de enganar todas as nações; em Ezequiel, Gog é o “principal príncipe de Magog”, e tem influência para convencer povos de toda a terra a guerrear com ele;
- Em Apocalipse, ao libertar Satanás de sua prisão, Deus permite que ele reúna os povos para guerrear contra ele; em Ezequiel, é Deus quem chama Gog para a batalha;
- Em Apocalipse está escrito que Satanás reúne povos dos quatro cantos da terra; em Ezequiel, apesar da expressão não parecer, se considerarmos a localização dos povos descritos no capítulo, ficará evidente que eles estão situados em várias direções ao redor de Jerusalém;
- Em ambos os textos acontece uma coalizão, isto é, uma reunião, onde o líder reúne povos de toda a terra. Desta forma, a coalizão não é local ou de proporção pequena, mas global;
- Em ambos os textos, a reunião acontece a fim de guerrear contra a cidade de Deus que, até o momento, está em paz;

- Em ambos os textos, os moradores da cidade não guerreiam. Quem guerreia por eles é Deus, e o faz destruindo completamente todos aqueles que estão atacando com fogo.

4 A Vindicação do Caráter de Deus

Em Ezequiel 38 e 39, um dos principais pontos destacados é a vindicação do caráter de Deus. Por diversas vezes o texto diz que o motivo pelo qual Deus chama Gog para a batalha é para que todos os povos da terra, incluindo o próprio Israel, saibam que Ele é santo e justo, para que conheçam Seu Nome.

Além da repetição deste chavão, a imagética de fogo está associada tanto ao juízo divino contra os povos quanto a sacrifícios. Estes dois contextos são recorrentes no Antigo Testamento e, quase sempre, associados à vindicação do caráter de Deus.

No entanto, em Apocalipse, esta ideia de vindicação do caráter de Deus não é evidente. Ainda assim, considerando os princípios do dialogismo, podemos entender que esta ideia é evocada do texto por conta desta relação dialógica. Provavelmente, qualquer conhecedor das escrituras judaicas que lesse este texto na época de João faria a associação e pensaria na questão da vindicação do caráter de Deus, já que este é um ponto intensamente destacado em Ezequiel.

Conclusão

Os versos 7–10 do capítulo 20 de Apocalipse descrevem uma guerra escatológica entre Deus e Satanás. Este é relatado a seduzir e reunir Gog e Magog dos quatro cantos da Terra, a fim de investirem contra a cidade amada de Deus, habitada pelos santos que foram salvos por Jesus Cristo.

O objetivo deste trabalho foi estudar esta perícopa a fim de entender a natureza desta batalha em relação à identidade de Gog e Magog, já que o texto de Apocalipse é muito sucinto em relação a isso, considerando a relação existente entre este texto e o texto de Ezequiel 38 e 39.

Foi feita uma análise dos textos estudados através do método intertextual, que propõe a identificação de alusões e a comparação de paralelos verbais, temáticos e estruturais entre os textos, a fim de ampliar o entendimento do significado do texto. Primeiramente foi feita uma investigação contextual e textual do texto de Apocalipse e em seguida o mesmo tipo de estudo no texto de Ezequiel.

Os resultados evidenciam que não existe apenas a identificação de um único termo, “Gog e Magog”, entre os textos. Pelo contrário, o contexto imediato de Apocalipse segue uma estrutura extremamente semelhante ao de Ezequiel, e o texto em si possui diversas semelhanças, tanto a nível de vocabulário quanto a nível temático, o que aponta o fato de que João tinha muito mais do que uma expressão de Ezequiel em mente quando escreveu este capítulo de Apocalipse. Ele tinha todo um contexto imagético que fazia parte do conhecimento judaico, e que seria evocado à mente ao utilizar a expressão.

Desta forma, visualizamos que ao carregar o contexto de Ezequiel para dentro do de Apocalipse, podemos enriquecer muito o nosso entendimento sobre a natureza da batalha de Gog e Magog. A identificação de Gog e Magog em Ezequiel nos ajuda a entender o caráter daqueles que decidem guerrear contra Deus. As imagens fortes e vívidas ampliam a nossa visão sobre a impetuosidade odiosa e violenta destes povos que querem destruir um povo inocente. A soberania de Deus em todo o processo, conforme revelado por sua agência, clarifica o fato de que esta guerra tem como objetivo vindicar o caráter de Deus em todo o universo, a fim de que todos, até os ímpios reconheçam que ele é Santo.

Referências

BAKHTIN, M. M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 2. ed.

_____. **Speech Genres & Other Late Essays**. Austin: University of Texas Press, 1986.

_____. **The dialogic imagination: four essays**. Austin: University of Texas Press, 1981.

BEALE, G. K. **Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

COELHO, L. D.; SILVA, Y. G. da; VIEIRA, R. C. C. **A intertextualidade no processo hermenêutico da bíblia: uma abordagem inicial**. Vox Faifae: Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama, v. 3, n. 2, 2011.

DORNELES, V. **Pelo sangue do Cordeiro: a vitória do remanecente na batalha final**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

KRISTEVA, J. A palavra, o diálogo, o romance. In: **Introdução à semanálise**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

Laicidade à brasileira: impactos e peculiaridades no Ensino Religioso nas escolas públicas.

Andressa Martins e Silva¹

RESUMO

O trabalho proposto busca apresentar os aspectos jurídico-constitucionais e jus filosóficos do Ensino religioso nas escolas públicas à luz do princípio da laicidade brasileira, presente no texto constitucional. Inicialmente, dada à polissemia da concepção de laicidade, é realizada uma abordagem de conceitos correlacionados, haja vista que a imprecisão destes obsta, muitas vezes, o debate sobre o assunto. Após essa primeira exposição, é levantado um histórico das Constituições Brasileiras com o propósito de compreender como desenrolou-se o princípio da laicidade até sua consolidação na Carta vigente. Conseqüente, realiza-se um panorama histórico sobre a inserção do Ensino Religioso na Constituinte. Além do que, o Acordo firmado entre Estado brasileiro e Santa Sé, regulamentando a atuação e o estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil, também será objeto de análise deste trabalho. Tanto o art. 11 do referido Acordo como o art. 33 LDBEN nº 9.394/1996, que tratam do Ensino Religioso nas escolas públicas, desencadearam no pedido de Ação Direta de Inconstitucionalidade pela Procuradoria-Geral, sob o nº 4439/DF. Contudo, o Supremo Tribunal Federal, em setembro de 2017, julgou pela possibilidade do Ensino Religioso de caráter confessional nas escolas públicas, inferindo, portanto, a constitucionalidade dos art. 33, caput, §§ 1º e 2º, da Lei nº 9.394/96 e art. 11, §1º, do Acordo Brasil-Santa Sé. Com a aprovação da Base Nacional Curricular Comum em que o Ensino Religioso é admitido como componente curricular, além da divulgação oficial do Acórdão referente a ADI nº 4.439/DF, novas possibilidades de estudo são abertas a partir de agora.

Palavras-Chave: Laicidade, Liberdade Religiosa, Secularização, Educação Pública, Ensino Religioso.

Introdução

O problema que originou este trabalho permeia-se na indagação de quais são os aspectos jurídico-constitucionais e jus filosóficos do Ensino Religioso nas escolas públicas, à luz do princípio da laicidade, que permeia o texto constitucional?

Por se tratar de um assunto que não se esgota neste trabalho de graduação; a partir dos desdobramentos da questão, pretende-se realizar novos estudos acerca do Ensino Religioso nas escolas públicas.

¹ SILVA, Andressa Martins. Graduanda em Direito. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – *campus* Poços de Caldas/MG. E-mail: dessamartinsilva@gmail.com

1. Laicidade e secularização da sociedade

1.1 Conceitos e definições

1.1.1 Laicidade

O princípio da laicidade não possui enunciado explícito na Carta Magna, mas sim, manifestação implícita ao longo do texto constitucional. Devido a falta de um núcleo conceitual comum, compreende-se que, conforme lição de Blancarte (2008, págs. 20-21), a laicidade não é um dado, mas um processo de transição de legitimidades sagradas e formas democráticas ou baseadas na vontade popular.

Desta forma, significa dizer que a Revolução Francesa representa, por sua vez, uma das hipóteses para a gênese da laicidade (SIQUEIRA, 2008-2012, pág. 24), dado que representa o momento histórico em que poder político deixa de ser legitimado pelo sagrado, e a soberania já não mais reside em uma pessoa (monarca). Assim, a soberania do monarca deixa de ser absoluta e é repassada ao povo, passando a ser constitucional, razão pela qual a democracia representativa e a laicidade estão intrinsecamente ligadas. Por fim, pode-se dizer que o conceito de laicidade remete a proteção do Estado em relação a todas as manifestações religiosas ou não religiosas, sem discriminar ou privilegiar uma determinada crença.

1.1.2 Laicidade Mediadora

A autora francesa Danièle Hervieu-Léger propõe uma nova concepção de laicidade em sua obra *O peregrino e o convertido*, publicada em 1999. Nesse sentido, explana que, devido a alguns sinais que vêm da esfera pública, é possível notar alguns movimentos na relação entre Estado laico e religiões. Assim, sugere que a prática de mediação de conflitos (laicidade mediadora) pode ser aplicada em situações que esteja envolvida a definição mesma dos fundamentos do vínculo social.

Conforme lição de Giseli Siqueira (2015, p. 1242), a realização de Audiência Pública pode ser enquadrada na acepção de “laicidade mediadora” de Danièle Hervieu-Léger, dado que a mediação pelo Estado favorece o diálogo entre as partes interessadas na questão, respeitando o argumento de cada qual e somando forças para uma solução democrática em torno do Ensino Religioso.

1.1.3 Liberdade religiosa

O princípio da liberdade religiosa tem gênese na Declaração de 1787 dos Estados Unidos da América do Norte, e na França, em sua Declaração de 1789. (FIGUEIREDO, 2010, p. 1517). Contudo, este princípio não se trata de pressuposto da laicidade, mas sim, um elemento que fortalece preservação desse direito fundamental.

Desta feita, a laicidade do Estado, compreendendo todos os seus elementos constitutivos, é instrumento essencial para a garantia da liberdade religiosa. Neste sentido, todos os cidadãos são livres para professarem sua confissão religiosa; assim como a liberdade de culto é assegurada às organizações religiosas, desde que não haja violação dos direitos fundamentais.

1.1.4 Laicismo

A acepção do termo “laicismo” remete-se à hostilidade da religião, isto é, qualquer signo de religião, ainda que racionalizado, deve ser excluído do âmbito público (OLIVEIRA, 2017, p. 134).

Alexandre Sanches, por sua vez, define o conceito de laicismo como a tradução de uma ideologia que acarreta consigo um “racionalismo” deturpado, ou seja, toda posição que possui cunho religioso é tida, forçosamente, como irracional. (CUNHA, 2017, p. 150).

Deste modo, o laicismo é assimilado a um juízo de valor negativo, pelo Estado, em face das religiões. Qualquer assunto que diga respeito à religião, deve ser excluído do ambiente público. Logo, nota-se que há uma forte presença de um extremismo antirreligioso por parte dos seguidores dessa ideologia.

1.1.5 Secularização

A concepção de secularização surge após séculos de domínio da religião sobre o mundo ocidental. O secular, a partir de pensadores ingleses, na metade do século XIX, torna-se uma categoria central de pensamento ocidental moderno, dando origem a uma ideologia e visão de mundo, que se difunde como doutrina política (RANQUETAT, 2012, p. 25). Nota-se que a definição de secularização se dá a fim de precaver o uso de termos pejorativos, como, por exemplo, ateístas e infiéis.

Assim, pode-se dizer que a secularização compreende a sociedade e suas formas de crer, enquanto a laicidade designa a autonomia da esfera estatal em relação à religiosa. Portanto, a ideia de secularização alude a exclusão das religiões na esfera social enquanto a lai-

cidade, em contrapartida, designa a separação entre o campo político e temporal, mas não a exclusão da religião no campo social.

2. As constituições e o princípio da laicidade

2.1 Histórico das Constituições e o princípio da laicidade

A gênese do princípio da laicidade na Constituição Brasileira advém do Decreto 119-A, de Rui Barbosa, que consolida a autonomia do político frente ao religioso e, representa condição primordial para implantação, em 1890, do regime republicano no Brasil. Após a carta de 1891, todas as Constituições subsequentes, mesmo que teoricamente, mantiveram a neutralidade do Estado laico.

A laicidade presente na Carta Magna atual impõe a neutralidade do Estado em relação às diferentes concepções religiosas presentes na sociedade pluralista. O princípio da laicidade é intrínseco aos elementos presentes no decorrer do texto, sendo diretamente relacionada, principalmente, aos princípios da liberdade religiosa e a igualdade.

3. Questões constituições e o ensino religioso

3.1 Ensino Religioso nas Constituições

O Ensino Religioso é regulado pela primeira vez na Carta Magna de 1934, enquanto disciplina das escolas públicas de educação primária e secundária, de caráter confessional, mas de oferecimento obrigatório por parte do Estado, o qual, porém, tem faculdade, exercida pelos pais ou responsáveis, de frequentá-lo ou não. Neste período o Ensino Religioso possuía caráter eminentemente catequético, ou seja, nada mais era que o ensino da religião cristã, principalmente em sua versão católica. (RANQUETAT, 2007, p. 168).

Ao longo das Constituições subsequentes, o Ensino Religioso é reafirmado no texto constitucional, porém com alterações em sua redação. Com a instalação da Nova República, e, logo em sequência, com a elaboração de uma nova Carta Constitucional em 1988, faz-se necessária a criação de uma nova Lei de Diretrizes e Bases de Educação Nacional, sob o nº 9.394/96, a qual avança no sentido do Ensino Religioso.

Todavia, esta redação desagradou diversas entidades religiosas, principalmente as católicas, que buscaram a alteração da redação do artigo em questão. O texto transferiu a responsabilidade financeira de Ensino Religioso para as igrejas, o que significava dizer que o tratamento pedagógico não seria componente curricular, suscitando concepção de doutrina-

ção na escola. Assim, a redação do art. 33 é alterada pela lei nº 9.475/97, desencadeando um processo significativo, esclarecendo de vez o papel do Ensino Religioso na educação.

Essa diretriz do art. 33º da LDBEN nº 9.475/97 é disposta, posteriormente, na Carta Magna de 1988, em seu art. 210, §1º, configurando o último momento de institucionalização da legislação do Ensino Religioso. Esta redação vigora no Brasil desde então.

A fim de garantir a laicidade do Estado, o Ensino Religioso passa a ser oferecido de forma facultativa, dado que a liberdade religiosa representa o direito de o aluno possuir ou não uma religião e, por sua vez, ter o direito de não ser forçado a estar presente na disciplina. Além disso, a disposição presente no §1º, art. 210, de que a disciplina será ministrada nos “horários normais”, também deixa claro que a Constituição Federal não coloca o Ensino Religioso como matéria inferior ou de caráter meramente complementar.

3.2 Acordo Brasil-Santa Sé

Em 2008, novas polêmicas são instaladas em face do Ensino Religioso, devido ao acordo estabelecido entre Brasil e Santa Sé, instituindo o estatuto jurídico da Igreja Católica. Defensores da laicidade e da liberdade religiosa refutam o Acordo, aduzindo que o documento favorece a Igreja Católica em detrimento das demais religiões existentes em um país plural como o Brasil. Além disso, o art. 11 do tratado internacional torna-se alvo de polêmicas por trazer consigo a expressão “*Ensino Religioso, católico e de outras confissões religiosas*”, sendo, portanto, impugnada por vários intelectuais em face do princípio da laicidade.

3.3 Ação Direta de Inconstitucionalidade e desdobramentos

Tanto as discussões em torno do art. 33º da Lei de Diretrizes e Bases nº 9.394/96 quanto em função do art. 11 do Acordo Brasil-Santa Sé desencadearam no pedido da Procuradoria-Geral, em 2010, de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade. A tese defendida foi de que ambos os dispositivos dariam margem à possibilidade de interpretar a previsão constitucional de oferta do Ensino Religioso (art. 210, §1º) nas modalidades confessional e/ou interconfessional, ferindo a laicidade do Estado.

Em 15 de junho de 2015 é realizada uma audiência pública, convocada pelo relator Luís Roberto Barroso, em que trinta e uma entidades de naturezas educacionais, religiosas, políticas, acadêmico-científicas e jurídicas foram selecionadas para participar. Por fim, dentre as trinta e uma entidades, vinte e duas foram favoráveis ao Ensino Religioso nas escolas públicas, sendo que dezesseis se posicionaram a favor de uma abordagem laica, conforme

conteúdo peticionado na ADI nº 4.439/2010, e, por fim, oito foram contrárias ao Ensino Religioso e uma entidade não expôs posicionamento específico.

Apesar de grande maioria das entidades manifestarem-se a favor de um Ensino Religioso laico, no ano de 2017 o Supremo Tribunal Federal julga como improcedente a referida ADI. Os ministros entenderam, por maioria dos votos (6x5), que o Ensino Religioso pode ter natureza confessional, isto é, vinculado às diversas religiões, inferindo, portanto, a constitucionalidade dos artigos 33, caput e §§ 1º e 2º, da Lei nº 9.394/96, e 11, §1º, do Acordo entre Brasil e a Santa Sé.

Conclusão

As questões filosóficas e jurídicas que fundamentaram a transição do regime monárquico ao regime republicano não são consensuais, e sim, o oposto, resultando em distintas aceções acerca do princípio da laicidade. Além do que, termos como laicismo, liberdade religiosa, secularização e secularismo são consubstanciados equivocadamente na terminologia de laicidade.

Compreende-se, assim, que todas as discussões em torno do Ensino Religioso nas escolas públicas ocorrem pelo fato de que a disciplina não possui diretrizes claras na Base Nacional Comum Curricular, abrindo espaço para ser aplicado de diversas formas em território nacional, gerando, deste modo, confronto com o princípio da laicidade. A laicidade, por sua vez, não sendo um princípio explícito no texto constitucional, mas sim, implícito nos artigos que compõem a Constituinte, acaba sendo interpretada de diversas formas, não se chegando a um conceito consensual da terminologia em si, por isso, abre margens para que o Ensino Religioso seja ministrado da forma que a região do território nacional melhor compreender.

Referências

BLANCARTE, Roberto. **O porquê de um Estado laico**. In: ORO, Ari Pedro; LOREA, Roberto Arriada (et al.). Em defesa das liberdades laicas. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.

CUNHA, Alexandre Sanches. **Liberalismo e Laicismo**. In: DIP, Ricardo; FERNANDES, André Gonçalves. Laicismo e laicidade no Direito. São Paulo: QuartierLatin, 2017.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. **BRASIL – O Ensino Religioso na Escola: de 1500 a 1998**. In: BELINQUETE, José. História da Catequese em Portugal, Brasil, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Timor-Leste. Coimbra: Gráfica Coimbra, v. 2,

2010.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

JÚNIOR, Cesar Alberto Ranquetat. **Religião em sala de aula**: o Ensino Religioso nas escolas públicas brasileiras. Rio de Janeiro: CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, ano 1, ed. 1, fev. 2007, p. 166. Disponível em: <<https://csonline.ufjf.emnuvens.com.br/csonline/article/view/347>>. Acesso em: 05 jun. 2018.

OLIVEIRA, Elton Somensi de. **Laicidade, Laicismo e Secularização**. In: DIP, Ricardo; FERNANDES, André Gonçalves. Laicismo e laicidade no Direito. São Paulo: QuartierLatin, 2017.

SIQUEIRA, Giseli do Prado. **Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil**: implicações epistemológicas em um discurso conflitivo, entre a laicidade e confessionalidade num estado republicano. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Doutorado em Ciências da Religião, 2008-2012.

SIQUEIRA, Giseli do Prado. **O Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil**: entre a laicidade e a confessionalidade num estado republicano. In: Anais do 28º Congresso Internacional da SOTER. Religião e Espaço Público: cenários contemporâneos. Belo Horizonte, 2015.

O caráter messiânico dos movimentos sociais rurais brasileiros.

Bianca Vicêncio Leis¹

RESUMO

O projeto em tela visa pesquisar através do método comparativo de caráter qualitativo, a presença do elemento messiânico em três movimentos sociais rurais brasileiros, o movimento de Canudos, Contestado e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Movimentos, estes, que ocorreram devidos os ajustamentos efetivados pelo colonizador português a partir do século XIX, onde se instaurou no país a “Lei de Terras”, resultando em camponeses a mercê da marginalização (ALMEIDA, 2015). Divergindo dos movimentos do século passado, o MST advém de um caráter católico e também protestante, em sua minoria, apoiando-se na Comissão Pastoral da Terra (CPT) e nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) vinculadas à Teologia da Libertação. A Teologia da Libertação é um movimento onde os religiosos se juntam à luta e as causas dos pobres, aderindo um caráter marxista, com o objetivo de demonstrar a seus fiéis que estes são agentes de sua libertação e sujeito de sua própria história (LÖWY, 2016). Então, procuro produzir uma associação com a chave romântica, religião e revolução, do sociólogo alemão Walter Benjamin realizada no contexto europeu do período entre guerras. Esta associação é descrito por Michel Löwy, nas obras “Walter Benjamin: aviso de incêndio” e “Romantismo e Messianismo: ensaio sobre Lukács e Walter Benjamin”. Em continuação a pesquisa, o objetivo é analisar através da dissertação de mestrado “Agentes Religiosos, Motivação Política: a influência da Igreja Católica na organização do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra do Assentamento II de Sumaré do estado de São Paulo”, e da tese de doutorado “Os caminhos da libertação: valores presentes na luta pela terra” de Vitor Barletta Machado, buscando o caráter messiânico nos discursos dos entrevistados.

Palavras-chaves: Movimentos Sociais Rurais Brasileiros; Messiânico; Libertação.

O processo de colonização das terras brasileiras por Portugal, traz enraizado em seu viés histórico a marca da desigualdade social, questão resultante de conflitos violentos. O Brasil é um país que obtém forte caráter religioso, estando instaurada em vários movimentos, e dirigindo as atitudes dos participantes, a fé, e são exemplos disso os movimentos de Canudos, Contestado e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Como notado por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1977) em sua obra “*O messianismo no Brasil e no mundo*”, religião no contexto brasileiro é notícia, em que muitos fiéis são vistos como fanáticos e vítimas da loucura religiosa.

Os primeiros movimentos destacados são definidos como messiânicos, e o terceiro se

¹ Graduanda de Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (Puc-Campinas) e Bolsista de Iniciação Científica pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: bianca.vccleis@hotmail.com

encontra no contexto atual, adquirindo a influência do messianismo desses antigos movimentos. É necessário destacar, como dito por Lísias Nogueira Negrão (2017), artigo “*Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro*”, a definição do conceito de messianismo e movimento messiânico. Pois, messianismo é condizente à crença em um salvador, dito como Deus ou seu emissário, e sua chegada é determinante para finalizar a ordem presente tida como opressiva, instaurando-se uma nova era de virtude e justiça. E, o movimento messiânico, é a atuação coletiva que busca concretizar a nova ordem ansiada sob a condução de um líder carismático. Um ponto importante também destacado por Negrão, é que há a possibilidade de existirem movimentos milenaristas não messiânicos em que faltam a concepção de *escathon* final, e movimentos messiânicos, em que aparece tal concepção. O *escathon* final significa o estudo do fim, com a esperança na vida para além da morte, alimentando o milenarismo.

Tais movimentos rústicos, Canudos e Contestado, resultam do ajustamento realizado pelo colonizador português, que deixou à mercê da marginalização os camponeses porque, a partir do século XIX, implantou-se no país a “Lei de Terras”, determinando que só fosse possível obter um pedaço de terra àquele que gerasse pagamento a vista (ALMEIDA, 2015), facilitando para as indústrias estrangeiras se instalarem no país, mas dificultando a vida de muitas pessoas que ali já habitavam (MONTEIRO, 1974). Com estes fatos, os denominados movimentos messiânicos, que ocorreram no final do século XIX e início do XX, advinham em suas regiões de comprometimento ao coronelismo, e os líderes que ali surgiam se popularizavam através da dominação carismática (Weber). O campo estava a ser colocado para a produção coletiva de grandes plantações monocultoras e produção em larga escala de gado, reforçando a desigualdade social, estando suas vítimas em uma busca incansável por Reforma Agrária, não realizada.

O primeiro conflito relatado se denominou Movimento de Canudos, e aconteceu nos anos de 1896 a 1897, no interior da Bahia, durante a Primeira República presidida por Prudente de Moraes. Nesse tempo, a região tinha uma política regida por coronéis e donos de latifúndios, em grande parte improdutiva. De outro lado, havia a massa trabalhadora rural que buscava se mobilizar a favor de melhores condições de vida. Porém, surge um sertanejo, oriundo do Ceará, chamado Antônio Conselheiro, que se proclamava missionário de Deus, obtendo em pouco período de tempo a liderança popular em oposição à autoridade (DOMINGUES, 2005). O líder considerava o governo republicano Anticristo, pois, o único sistema aceito por Deus seria a monarquia, e visava surgir com uma nova Jerusalém, salvando todos que ali estavam do Juízo Final, gerando o vilarejo de Canudos. Mas, com o passar do tempo, Canudos incomodava o governo e Antônio Conselheiro, com tamanho poder sobre seus fiéis, criava desavenças com as autoridades locais e eclesiásticas, os ameaçando (QUEIROZ, 1977). Assim, o alto poder econômico, em 1897, sob o comando de Arthur Costa, reuniu cerca de 10 mil homens e tomou a frente da guerra (DOMINGUES, 2005).

A segunda desavença constatada é o Movimento do Contestado, nos anos de 1912 a 1916, na fronteira do Paraná com Santa Catarina. Diferente do Movimento de Canudos, Contestado advém de um caráter milenarista messiânico com a concepção de um *escathon* final. No ano de 1911, as terras locais são concedidas pelo governo a duas empresas americanas, “Brazil Railway”, e uma madeireira que pertencia ao mesmo proprietário, “Southern Brazil Lumber and Colonization Company”, levando os camponeses que ali habitavam à miséria. Desponta, ali, uma liderança popular caracteristicamente profética, José Maria, que passa a ser visto como o sucessor de João Maria², inspirado por liderança profética. O novo monge se juntou aos camponeses e antigos funcionários das empresas estrangeiras que, findada a construção de ferrovia, se encontravam desempregados. A comunidade se posicionava contra as autoridades, as empresas estrangeiras e as oligarquias locais, considerando o novo messias. Perseguido pelo governo, José Maria partiu de Santa Catarina para o Paraná, mas acabou falecendo na Batalha do Irani, revoltando seus fiéis que causaram a guerra do Contestado, quando se extinguiu a comunidade local (DOMINGUES, 2005). Porém, mesmo após a morte do messias, os fiéis continuavam a acreditar em sua ressurreição, como relatado na obra de Mauricio Vinhas de Queiroz (1966), *“Messianismo e Conflito Social”*: *“Verificou que estavam verdadeiramente fanatizados pelo monge, acreditavam que êle era um santo, que êle fazia milagres de toda ordem, e que ia ressuscitar a qualquer hora.”* (QUEIROZ, 1966, p. 113).

Os movimentos aqui descritos trazem pontos de mesma ordem e outros desiguais. Tanto Canudos quanto Contestado são guiados por um messias de dominação carismática e causam temor às autoridades locais. As principais diferenças observadas, porém, entre os dois movimentos, é que Canudos não encerra o caráter milenarista que é observado no Contestado orientado de que ocorreria um *escathon* final, identificado na definição de messianismo, não se personificando na figura de um só homem, mas sim, como relatado, em três, que mesmo após suas mortes alimentam o milenarismo. Já o Movimento de Canudos não se firmou propriamente no milenarismo, promovendo uma rebelião conservadora. O segundo ponto se refere ao fato de Canudos não romper totalmente com a Igreja Católica, sendo considerado por esta, um movimento apenas independente. Já o Movimento do Contestado não contém ligações com a Igreja, criando por si só a fé em um “reencantamento do mundo” (NEGRÃO, 2001). No entanto, não é inadequado pensar que possa haver elos, mesmo que no plano simbólico, em aspectos muitos particulares – ligados à potência da rebelião popular dos camponeses e ao elemento religioso - de tais movimentos com o atual Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que mesmo advindo de um caráter religioso não messiânico, é inspirado por estes contextos históricos.

O MST surgiu no ano de 1984, a partir de um encontro em Cascavel, no Paraná, de trabalhadores rurais que estavam à luta pela democratização da terra e, como movimento nacional, com o objetivo de concretizar a Reforma Agrária e promover mudanças sociais no

² Pesquisadores constatam que vários homens ao longo dos anos usaram a denominação de João Maria, sempre agindo da mesma maneira que os anteriores. É dito que houve pelo menos cinco homens que se proclamaram o monge João Maria, mas apenas três deles destacou-se na história (KUBASKI, 2012).

país. Desde o início o MST apoiou-se na Comissão Pastoral da Terra (CPT)³ e nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), vinculadas à Teologia da Libertação⁴. Diferente de Canudos e Contestado, possui uma organização, estratégias e programas sofisticados erigidos, comprometidos com o projeto democrático de caráter nacional. A identificação com o passado seria o discurso religioso identificado com Deus, lutas populares com os trabalhadores rurais e a terra como um direito natural e, assim, obtendo o apoio da CPT, a Teologia da Libertação e dos sindicatos rurais, os sem terras enfrentam os latifundiários, fazendeiros e o próprio governo.

Em sua obra *“Romantismo e Messianismo: ensaio sobre Lukács*, Michel Löwy (2008) promove certa associação entre Walter Benjamin e o MST. O intelectual brasileiro classifica o sociólogo na chave do romantismo, e destaca o messianismo presente em sua teoria, ao analisar o texto sobre a violência do frankfurtiano:

A violência revolucionária, enquanto violência “pura” e, “imediate”, é uma manifestação da *violência divina*, a única capaz de romper “o círculo mágico das formas míticas do direito (...) portanto, da violência do Estado”, e de instaurar assim “uma nova era histórica”; a única que é “destruidora de direito” e que se opõe portanto radicalmente à violência mítica fundadora de direito e à violência conservadora de direito. (LÖWY, 2008, p. 167)

O romantismo é uma corrente nostálgica das culturas pré-capitalistas que aderiam à crítica cultural frente à sociedade burguesa. Sua manifestação se dá através dos domínios da arte e da literatura, e também nos pensamentos econômicos, sociológicos e políticos. O messianismo judeu continha duas tendências ao mesmo tempo ligadas e contraditórias. A primeira corresponde à corrente restauradora, voltada para o restabelecimento de um estado ideal do passado; e a segunda, a uma corrente utópica, aspirando por um futuro radicalmente novo. Assim, a ideia messiânica só se cristaliza através de sua combinação, como analisado por Sholem (2008):

Mesmo a corrente restauradora veicula elementos utópicos e, na utopia, operam de restauração (...). Esse mundo inteiramente novo comporta ainda aspectos que dependem claramente do mundo antigo, mas mesmo esse mundo antigo não é mais idêntico ao passado do mundo: é antes, um passado transformado e transfigurado pelo sonho radioso da utopia. (apud LÖWY, 2008, p. 133).

3 A CPT foi criada no final da década de 1970, em uma parceria da Igreja Católica com a Igreja Luterana; tem por objetivo promover ações de conscientização dos trabalhadores rurais e, ao mesmo tempo, desenvolver sindicatos e outros meios de organizações para esses trabalhadores (CORSO, 2012).

4 A Teologia da Libertação, com identidade católica, surge como resposta à contradição existente na América Latina entre a presença da pobreza extrema e os princípios cristãos de igualdade entre os seres humanos (NORONHA, 2012). Ela rompe com os conceitos tradicionais da Igreja institucional, defendendo os ideais de igualdade sociais e direitos humanos. A reflexão existente entre a CPT e a Teologia da Libertação, é que a Teologia da Libertação promove ações por meios das Comunidades Eclesiais de Base, CEBs’ (comunidades inclusivistas) e das Pastorais Sociais como a CPT (CORSO, 2012).

Ligado a este pensamento, Benjamin descreve a sociedade atual de seu tempo comparando com a parábola do Anjo da história (2008, p. 171). Na parábola direcionada a suas observações, o Anjo da história está impulsionado para o futuro por uma tempestade soprando do Paraíso e encontrando aos seus pés as ruínas e as mortes acumuladas. Segundo o pensador, a tempestade seria o progresso, e somente a revolução messiânica poderia executar o que o Anjo da história está impossibilitado de realizar. A revolução messiânica deteria a tempestade (progresso) e despertaria os mortos. Então, é possível observar que o pensamento de Benjamin corresponde aos movimentos messiânicos históricos brasileiros, que lutaram para frear o progresso que ocorria no país e marginalizava a população camponesa trabalhadora.

Benjamin, em continuidade à análise do progresso que se instaurava, afirma que a sociedade é movida por um elemento invisível, a teologia. Sua observação foi constatada através do *“Autômato jogador de xadrez”* de Johann Nepomuk Maelzel (1769). Um boneco sentado frente a uma mesa de xadrez, que sempre ganha a partida pois, no seu interior existe um anão que garante a vitória constante. Segundo o pensador judeu, o anão refere-se à teologia, e o boneco ao materialismo histórico. O materialismo histórico não obteria a constata vitória sem a teologia agindo de forma oculta, restabelecendo a força messiânica revolucionária do materialismo histórico.

Nos dias atuais, em relação ao MST, e em comparação ao *“Autômato jogador de xadrez”*, é possível afirmar que o MST é movido pela força da Teologia da Libertação, e a Teologia da Libertação, como destacado por Benjamin, pelo marxismo. Assim, o ponto a se firmar é que a Teologia da Libertação conseguiu somar o que Walter Benjamin previa no contexto europeu do período entre guerras, a teologia somada ao marxismo (LÖWY, 2005).

A fundamentação da teologia junto ao viés marxista é explicada através da história e da epistemologia. A história traz como exemplo a ação da União Soviética (URSS) que, ao compreender de maneira equivocada os dizeres de Karl Marx, gerou lutas populares no confronto com os regimes totalitários, que cometeram violência e opressão, se estabelecendo um clima de terror com a Igreja, tanto que, ainda nos dias atuais, qualquer coisa que esteja ligada ao marxismo causa desconforto a muitos de seus setores. Já no caráter epistemológico, toda teologia necessita utilizar de uma mediação filosófica ou científica. Então, a Teologia da Libertação opta por um Marx humanista, não dogmático, não economicista e nem materialista, mas crítico social, que poderia auxiliar, teoricamente a, nos valores da fé, transformar toda a sociedade, no sentido da construção da igualdade social. E, para compreender a estrutura de exploração, foi necessário se fazer o estudo do conjunto teórico marxista, compreendendo o conceito de luta de classes. Porém, neste novo grupo aqui surgido, as lutas de classes permeiam todas as relações humanas socialmente construídas, como as relações de gênero e as relações de etnias, hoje socialmente em relevância.

Como já relatado, o marxismo para Benjamin é ação necessária para a compreensão

do passado, quanto a teologia para a ação do presente e futuro. Na obra de Michel Löwy (2005) *“Walter Benjamin: aviso de incêndio”*, o autor constata: *“Apesar disso, a associação entre teologia e marxismo com que sonhava o intelectual revelou-se, à luz da experiência histórica, não só possível e frutífera, mas portadora de mudanças revolucionárias.”* (LÖWY, 2005, p. 47).

Tal afirmação suscita, para nós, a hipótese de que os movimentos de Canudos e Contestado foram importantes para o nascimento e crescimento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Pretende-se, pois, na pesquisa, estudar-se o caráter messiânico dos movimentos rurais brasileiros, empreendimento que conta com a leitura sistemática de Maria Isaura Pereira de Queiroz, Duglas Monteiro, Lísias Negrão e Vitor Barletta Machado, fontes imprescindíveis para essa reflexão que, na chave teórica de Walter Benjamin, e com o auxílio de Michel Löwy, investigamos as possibilidades de estabelecerem-se relações entre Canudos, Contestado e o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra.

Referências

ALMEIDA, Felipe. *Lei de Terras*. Mapa: memória da administração pública brasileira, Rio de Janeiro, 03 mar. 2015. Disponível em: <<http://linux.an.gov.br/mapa/?p=7780>>. Acesso em: 03. Mar. 2017.

CORSO, João Carlos. *Identidade dos Sem Terras: as questões identitárias nos discursos da CPT e do MST*. Revista Tempo, Espaço, Linguagem, Irati, v. 03, n. 02, p. 45-61, mai./ago. 2012. Disponível em: <<http://177.101.17.124/index.php/tel/article/view/3010/3150#.WMYRIG.yuUk>>. Acesso em: 24 fev. 2017.

DOMINGUES, Eliane (2005). *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, Contestado e Canudos: algumas reflexões sobre a religiosidade*. Maringá, Memorandum, 8, 38-51. Endereço: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/domingues01.htm>>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2017.

KUBASKI, Derek. *Os monges “Joões Maria” de um Paraná caboclo*. Gazeta do Povo, Curitiba, 2012. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/os-monges-jooes-marias-de-um-parana-caboclo-2sqvqvmcy0cwmigb0dl9z6fdce>>. Acesso em: 14 jul. 2017.

LACERDA, Lucelmo. *Marxismo e Teologia da Libertação: uma reflexão (im) pertinente*. X Encontro Latino Americano de Iniciação Científica e VI Encontro Latino Americano de Pós-Graduação – Universidade do Vale do Paraíba. Disponível em: <http://www.inicepg.univap.br/cd/INIC_2006/inic/inic/05/INIC0000960%20ok.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2017.

LÖWY, Michel. *Romantismo e Messianismo: ensaio sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo, Editora Perspectiva, 2008.

LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

INSIRA A DISSERTAÇÃO DE MESTRADO E A TESE DE DOUTORADO DO VITOR.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do contestado*. São Paulo: Duas cidades, 1974.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 46, p. 119-129. Jun. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n46/a06v1646.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2017.

NORONHA, Cejana Uiara Assis. *Teologia da Libertação: origem e desenvolvimento*. *Fragments da Cultura*, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 185-191, abr./jun. 2012. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/2307/1410>>. Acesso em: 02 mar. 2017.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2ª.ed., São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1977.

QUEIROZ, Mauricio Vinhas de. *Messianismo e conflito social: guerra sertaneja do contestado*.

Os erros e os acertos dos tempos modernos: Uma aproximação (im)possível entre o combate católico-romano À modernidade e a mentalidade protestante fundamentalista no século XIX

Lucas Martins de Oliveira¹
Breno Martins Campos²

RESUMO

Por meio de pesquisa bibliográfico-documental e exploratória, este artigo se propõe a compreender como a Igreja Católica respondeu doutrinária e empiricamente a alguns dos problemas ou desafios lançados a ela pela modernidade, mais especificamente, ao longo do século XIX. Considerando o conservadorismo como característica marcante das grandes instituições religiosas, mesmo em contexto moderno, propõe-se uma análise comparativa dos documentos *Qui Pluribus*, de 1846, *Quanta cura* e *Syllabus*, de 1864 – todos do pontificado de Pio IX (1846-1878) –, com alguns capítulos da coletânea *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*, publicada de 1910 a 1915 (fonte que pode ser considerada um grande marco do fundamentalismo protestante). Para que a comparação proposta possa ser frutífera quanto à geração de conhecimento, faz-se um aprofundamento do contexto em que vivia a Igreja no século XIX, mostrando como as autoridades eclesásticas reagiram aos desafios da modernidade em favor da manutenção das doutrinas e do *ethos* em vigência, inclusive contra a concorrência do protestantismo no campo religioso.

Palavras-chave: Catolicismo. Protestantismo. Fundamentalismo. Século XIX.

Introdução

O objetivo geral desta pesquisa é compreender como a Igreja Católica respondeu a alguns dos desafios da mentalidade e *ethos* modernos no século XIX, especialmente aqueles que colocavam em xeque alguns dos dogmas e valores mais tradicionais. De maneira mais clara e direta, pergunta-se: é possível falar de fundamentalismo, mesmo que em sentido amplo, na Igreja Católica? Parte da resposta já está dada em pesquisas científicas e opiniões anteriores, todas elas bem comprometidas com a história. Assim, tomado em sentido estrito, não é possível pensar em fundamentalismo para além do protestantismo, nem mesmo em outras instituições ou práticas discursivas cristãs. Em contrapartida, a problemática persiste, uma vez que nenhuma resposta teórica consegue satisfatória suficiente em face da complexidade da realidade.

1 Graduando em Filosofia pela PUC-Campinas; bolsista de Iniciação Científica (FAPIC/Reitoria, PUC-Campinas).

2 Doutor em Ciências Sociais, mestre em Ciências da Religião, bacharel em Ciências Sociais e Teologia; membro do Corpo Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e professor da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas.

O primeiro objetivo específico trata de apresentar e compreender os adversários do catolicismo-romano conservador no século XIX; aliás, muitos deles compartilhados com o protestantismo. A diferença significativa é que, em sua busca da verdade, o catolicismo romano *fundamentalista ou integrista* (a designação é provisória), na segunda metade do século XIX, acrescentava o próprio protestantismo como adversário. A realização da tarefa se dá pela leitura de três fontes principais, todas do papa Pio IX, a encíclica *Qui Pluribus*, de 1846, a encíclica *Quanta cura* e a lista de proposições *Syllabus* anexada à carta-encíclica, ambas de 1864.³

De modo dialógico, o segundo objetivo específico se ocupa de apresentar e compreender os adversários teológicos modernos dos protestantes *protofundamentalistas*, notadamente o liberalismo teológico, o criticismo bíblico e o darwinismo, e como se deu a reação propriamente fundamentalista a eles (já no século XX). Em sua busca da verdade, o fundamentalismo protestante possui uma produção intelectual que pode ser encontrada principalmente no conjunto dos artigos compilados em *The Fundamentals: a Testimony of the Truth* (1910 a 1915).

Parece óbvio, mas não custa explicitar, em *The Fundamentals* o catolicismo-romano é apresentado com um adversário privilegiado. Neste resumo, são contemplados os textos “Is Romanism Christianity?” (T. W. Medhurst), “Modern Philosophy” (Philip Mauro), “The Church and Socialism” (Charles R. Erdman) e “Is There a God?” (Thomas Whitelaw), mostrando com maior amplitude o pensamento fundamentalista protestante e suas diversas formas de lidar com as questões modernas – e não somente sua relação com o catolicismo.

1. Os documentos pontifícios de pio ix e sua postura antimoderna

Perguntar pelas aproximações do catolicismo com o fundamentalismo protestante, como movimento de retorno a uma ordem do passado, é tratar do fundamentalismo de modo generalista. Além disso, embora o período recortado para esta investigação seja a segunda metade do século XIX e o início do XX, nunca é demais lembrar e assumir que os documentos do papa Pio IX são anteriores ao fundamentalismo protestante *stricto sensu* com seus próprios documentos de resposta à modernidade.

Para Antônio F. Pierucci, a busca por definições mais estritas do fundamentalismo, no perigoso terreno das classificações, exige um cuidado que não pode ser menosprezado: “De todo modo, se fundamentalista é quem se apegua à letra da palavra revelada, quem nutre a convicção de que o texto escriturístico está livre de erros humanos e só tem cabimento a interpretação literal, isso significa que só pode ser fundamentalista quem erige na centralidade de sua fé o texto de uma sagrada escritura divinamente inspirada. O muçulmano pode ser

³ Os textos pontifícios utilizados neste resumo são retirados do *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, de Heinrich Denzinger. Por se tratar de publicação especial, em forma de compêndio, as citações ao longo deste resumo aparecem seguidas do número do parágrafo original correspondente entre parênteses, exceto quanto ao texto do próprio organizador, cuja citação volta a corresponder ao padrão exigido.

fundamentalista, o judeu, o protestante. O católico?, dificilmente” (1992, p. 154). Não há por que não concordar com Pierucci, ou seja, por sua relação hermenêutica com as Escrituras, dificilmente o católico pode ser fundamentalista, uma vez que estará sempre apoiado em um tripé: Escrituras, Magistério e Tradição. Mas há o que discutir com Pierucci, por exemplo, se se considerar o fundamentalismo como uma atitude frente à crença religiosa de que uma pequena parte (um resto) poderá salvar o mundo pela fidelidade à inspiração de uma crença primitiva, então, é possível considerar também a existência de um fundamentalismo católico-romano (HEBBLETHWAITE, 1992-1993, p. 114-124), bem como em muitas outras mentalidades e éticas (religiosas e até não religiosas).

De modo diferente se comparado ao protestantismo, no campo católico, o Magistério está a serviço da interpretação das Escrituras. Assim, impõe-se aqui uma referência ao longo pontificado do Papa Pio IX. O papa na encíclica *Qui Pluribus* aponta as construções da filosofia sob o triunfalismo da razão como opostas à fé, ao reduzir a religião à compreensão humana. Pio IX faz sua apologética afirmando que “a razão demonstra, protege e defende a fé” (2776), e busca elementos da doutrina para apoiar a credibilidade da religião cristã. O principal desses elementos se dá na revelação divina, em que um Deus que fala (2777) revela ao ser humano sua vontade e o ser humano se beneficia ao usar a razão para escutar a Deus. Dessa forma, a religião só pode mesmo ser divina e não criação humana como afirmam “os inimigos da revelação divina” (2777), dentre eles, as seitas que, ao distribuírem as Sagradas Escrituras traduzidas em língua vernácula, contra as regras da Igreja, estavam deixando “as pessoas de todo gênero” (2784) longe da autoridade da Igreja. Por fim, o papa critica “o indiferentismo” (2785), que não faz diferença nenhuma entre as religiões e, por consequência, tornam indistintos a verdade e o erro, o certo e o errado.

No mesmo tom de autoridade religiosa, a *Quanta Cura* segunda parte da encíclica traz à luz os governantes que submetem a autoridade da Igreja ao arbítrio do poder civil, frente aos quais se renovam as sentenças já condenadas “dos inovadores” (2893). Segundo o pontífice, os inovadores submetem à sanção e aprovação dos defensores do Estado laico os atos e decretos dos papas relativos à própria Igreja, sem o menor pudor. De forma particular, isso acontece com as declarações oficiais relativas às “sociedades secretas” (2894), obviamente naqueles lugares em que esses grupos são tolerados pelo governo civil. Por fim, o papa encerra a carta, ordenando pela autoridade apostólica que sejam consideradas “absolutamente reprovadas, proscritas e condenadas” (2896) todas as doutrinas em favor do naturalismo, socialismo, sociedades secretas, bem como em defesa da separação entre Igreja e Estado.

Sobre a *Syllabus*, assinala o Denzinger, “certas proposições de natureza jurídica ou eclesiástico-política são em grande parte ligadas às circunstâncias do tempo. O sílabo foi elaborado por uma comissão de cardeais tendo como base uma instrução pastoral do bispo Gerbert de Perpignan (1860), cujas 85 proposições, resumidas em 61, reaparecem no sílabo. Já anteriormente Pio IX tinha pensado, diante das solicitações do cardeal Joaquim Pecci (mais tarde Leão XIII), em publicar um tal sílabo junto às definições da Imaculada Conceição.

Por aquele momento, porém, não pôde ficar pronto” (2007. p. 632). A citação anterior pode representar um limite à discussão proposta, uma vez que cada proposição do *Syllabus* se encontra num contexto relacionado a uma situação particular à qual o papa pretendia responder. Assim, pode parecer prudente considerar que o argumento de uma Igreja respondendo à modernidade, baseado no *Syllabus*, torna-se inválido. No entanto, mesmo que fora de contexto, Pio IX e a comissão de cardeais optaram por publicar as proposições, ou seja, a insistência na publicação das 80 proposições de modo acessível a todos os que são educados pelo Magistério demonstra o caráter universalizante da proposta. É claro que, ainda que em contexto diferente do original, as proposições são uma resposta do Magistério à modernidade.

2. Os adversários modernos e a resposta do fundamentalismo protestante

Como hipótese de trabalho, entende-se que o fundamentalismo protestante é um fenômeno particular da modernidade, nascido nos EUA, tendo como um dos principais marcos identitários o conjunto de textos publicados em *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*. Tendo em vista que os primeiros escritos do fundamentalismo protestante são do início do século XX (o que houve no XIX foi uma espécie de *protfundamentalismo* espalhado em textos de teólogos, notadamente ligados à teologia do Seminário de Princeton) e que *Quanta Cura*, *Qui Pluribus* e *Syllabus* datam de 1846 a 1864, o fundamentalismo protestante ocorreu após as declarações antimodernas dos católicos-romanos. Dessa forma, insistir na nomenclatura fundamentalista para um católico-romano é se arriscar no anacronismo.

O primeiro ensaio analisado é o escrito por Medhurst. T. W. Medhurst (1834-1917) foi um estadunidense republicano, e o termo Romanismo (“Romanismo”) usado no título do artigo tem relação com a divisão política nos EUA: ficou conhecido após uma eleição presidencial em que o Reverendo Samuel D. Burchard caracterizou os Democratas como “Rum, Romanismo e Rebelião”⁴. Esse jargão difamatório se tornou recorrente para se referir aos católicos-romanos de maneira pejorativa, portanto, muito mais por uma questão política do que religiosa ou teológica. Medhurst publicou o artigo “Is Romanism Christianity?”, questionando as bases da Igreja Católica por meio de uma leitura literal das Escrituras e de partes dos documentos do Concílio de Trento. Ele inicia sua argumentação com a afirmação de que a Igreja Católica Romana não se modificou desde a Reforma, e que, ao contrário, continuava aprovando atitudes diferentes das que são ensinadas pelas Escrituras. Em seguida, demonstra em cinco argumentos, bem divididos, a forma por que a Igreja de Roma tem transgredido esses ensinamentos. Por fim, com inúmeros questionamentos voltados à autoridade de Roma, Medhurst conclama para que todos os protestantes se unam em voz forte contra o poder de Roma: “Sem paz com Roma” (1910-1915, p. 110) ou “Venha para fora dela, meu povo” (1910-1915, p. 111).

⁴ Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/106591295500800207?journalCode=prqa>. Acesso em: 19 de jun. 2018.

Logo no início, Mauro exorta aos leitores que, na carta de Paulo aos Colossenses (2,8-10), o apóstolo fala em nome de Deus e contra a filosofia (1910-1915, p. 85-105). O exagero de Mauro é evidente, pois, no início do século XX, ele está a tratar do versículo paulino como se a categoria filosofia significasse a mesma coisa em quaisquer tempos. Exercício típico dos aderentes à literalidade do texto bíblico; não por acaso, na sequência do artigo, Mauro parte de uma análise filológica do texto aos Colossenses a fim de demonstrar a inerrância bíblica – e também por que a filosofia é oposta a Cristo. Primeiramente, porque, ainda que seja corrente na teologia popular a noção de que o fim do ser humano é a razão, a filosofia adere à tradição encontrada na Torre de Babel, buscando se tornar maior que todos. Em segundo lugar, filosofia e revelação são irreconciliáveis, pois na filosofia tudo o que não é conhecimento especulativo não é admitido – assim, um Deus que fala de si não pode ser afirmado filosoficamente. Em terceiro lugar, Cristo colocou fim a toda filosofia ao revelar as relações da humanidade com Deus e o universo – dessa forma, a filosofia só pode prestar um desfavor e, conseqüentemente, tirar a herança de fé dos homens.

O autor de “The Church and Socialism” (1910-1915, p. 100-112) busca diferenciar o socialismo da Igreja: o socialismo é uma teoria econômica e a Igreja uma religião. Por mais que alguns insistam em dizer que Jesus era socialista, e que a igreja foi estabelecida em princípios socialistas, os ensinamentos de Jesus têm aplicação universal e valor eterno, opostos à contingência do socialismo. A preocupação de Erdman é a de considerar o socialismo popular tal qual um credo social, como um substituto da religião. Essa visão é contrária ao cristianismo e tem sua origem na ignorância e no preconceito. O autor ainda diz que a modernidade é complexa para todos e isso não impede que protestantes também denunciem as injustiças que acontecem em seu próprio meio. Por fim, Erdman reafirma a necessidade de a Igreja não invadir questões concernentes ao Estado e diz que qualquer tentativa de unir Igreja e Estado não encontra correspondência nas Escrituras.

Thomas Whitelaw se propõe a escrever sobre a existência de Deus, porque, para ele, a existência de Deus é o problema mais profundo que agita a humanidade. Para tanto, busca argumentos que colocam em dúvida a existência de Deus para, em seguida, reafirmar o ponto de vista cristão. Sobre o ateísmo, Whitelaw escreve que se não há provas da existência de Deus, pode-se dizer o mesmo sobre sua inexistência. Porém, Deus é uma ideia autoevidente, e não existe simplesmente porque alguém acredita. Deus existe ainda que não haja crentes. A principal atestação da existência de Deus é a maioria das pessoas serem crentes, mesmo que membros de diferentes religiões. Quanto ao gnosticismo, Whitelaw escreve que seus seguidores ignoram o fator espiritual da natureza humana. As Escrituras são fonte de verdade e conhecimento, portanto, é possível conhecer a Deus, mesmo que o entendimento seja limitado. Insistir em dizer que não é possível o conhecimento de Deus é o mesmo que minar as fundações da moralidade e dizer que não existe diferença entre certo e errado. Já o materialismo, Whitelaw escreve que não passa de uma hipótese como muitas outras que há na ciência, ou seja, pode ou não ser verdade. Dessa forma, há um paralelo da teoria da origem

do universo com um romance científico, e o darwinismo popular se assemelha a uma teoria sem valor, por não considerar um Deus criador de todas as coisas (1910-1915, p. 100-112).

Considerações finais

Segundo o escopo desta pesquisa, foi traçado um paralelo possível, mesmo que aparentemente improvável, entre a postura do catolicismo romano e a do *protofundamentalismo* protestante na segunda metade do século XIX e início do XX – tudo isso em face dos desafios oferecidos às duas expressões do cristianismo, especialmente no Ocidente, ou seja, como respostas ao espírito da época moderna. Mantidos os devidos distanciamentos entre os textos pontifícios escolhidos e as ideias protestantes esboçadas em *The Fundamentals*, é possível reafirmar a existência de uma grande semelhança quanto à forma de enfrentamento da modernidade.

Em contrapartida, o tipo de escrita, o gênero literário e o fundamento da autoridade são elementos que distinguem um grupo do outro. Enquanto Pio IX escreveu seus textos originalmente em latim, com uma escrita rebuscada e assertiva, condenando aqueles que vão contra os preceitos do Magistério, os autores do fundamentalismo protestante escreveram seus textos em sua língua vernácula (o inglês), de maneira mais clara e objetiva, oferecendo poucas, porém perceptíveis, tentativas de estabelecer pontos de diálogo com a modernidade, sempre partindo de citações bíblicas.

Apesar das diferenças, é notável uma postura social e política semelhante. Os adversários, ainda que sejam nomeadamente diferentes, são ideologicamente idênticos, a saber: a filosofia, o comunismo, o ateísmo e o Estado (laico). Vale lembrar que suas visões de como o Estado deve se relacionar com a religião são díspares, no entanto, essa relação representa uma tensão comum a ambos. A grande diferença quanto aos adversários de um e outro se apresenta como mais uma aproximação (verso e reverso da mesma moeda): enquanto a Igreja Católica aponta o protestantismo como mais um dos males da modernidade a ser condenado, o protestantismo, por sua vez, vê o catolicismo como algo a ser superado na modernidade. Esse dado confirma uma postura de corte fundamentalista do catolicismo romano, ou seja, a negação da existência do outro como expressão da verdade religiosa. Não existe liberdade religiosa, mas intolerância. Os caminhos que a questão trilhou no século XX – quanto ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso – apresentam-se como desafios para uma nova pesquisa.

Referências

DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 40 ed. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007. p. 632.

ERDMAN, C. R. The Church and Socialism. In: *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*, v. XII. Chicago: Testimony Publishing Company, [1910-1915]. p. 100-112. Disponível em: http://archive.org/stream/MN40295ucmf_2#page/n5/mode/2up. Acesso em: 19 jun. 2018.

HEBBLETHWAITE, P. Um papa fundamentalista? *Concilium*, n. 241, p. 114-124, 1992-1993.

MAURO, P. Modern Philosophy. In: *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*, v. II. Chicago: Testimony Publishing Company, [1910-1915]. p. 85-105. Disponível em: http://archive.org/stream/MN40295ucmf_2#page/n5/mode/2up. Acesso em: 29 jan. 2018.

MEDHURST, [1910-1915]. p. 111.

MEDHURST, T. W. Is Romanism Christianity? In: *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*, v. XI. Chicago: Testimony Publishing Company, [1910-1915]. p. 110. Disponível em: http://archive.org/stream/MN40295ucmf_2#page/n5/mode/2up. Acesso em: 29 jan. 2018.

PIERUCCI, A. F. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. *Revista USP*, n. 13, p. 154, 1992. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25620>. Acesso em: 30 dez. 2017.

WHITELAW, T. Is there a God? In: *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*, v. VI. Chicago: Testimony Publishing Company, [1910-1915]. p. 100-112. Disponível em: http://archive.org/stream/MN40295ucmf_2#page/n5/mode/2up. Acesso em: 19 jun. 2018.

Perfil de universitários graduandos em Administração: resultados e desafios de uma pesquisa com enfoque na espiritualidade.

Leticia de Oliveira Marinelli¹

RESUMO

Esta pesquisa fez parte do processo de construção de um questionário para avaliar a espiritualidade elaborado pelo Grupo de pesquisa de Filosofia, Religiosidade e suas interfaces do Curso de Administração da PUC Minas Campus de Poços de Caldas. Foi realizada por Marinelli (2017) em seu Trabalho de Conclusão de Curso e o objetivo foi identificar as dimensões da espiritualidade entre os alunos do curso de Administração da PUC Minas campus Poços de Caldas aplicando o instrumento elaborado por Siqueira et al. (2016). Foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa sob o nº CAAE: 43649215.1.40.5137 e classificada como uma pesquisa descritiva e quantitativa considerando uma amostra censitária com 290 respondentes, representando aproximadamente 67% da população total. Dentre as informações obtidas, a partir da aplicação do instrumento de pesquisa, observou-se que 58% dos alunos declararam-se católicos e a dimensão com maior média foi tolerância, com média 4,22 em uma escala *Likert* de 1 a 5. A respeito das demais dimensões pode-se inferir que todas obtiveram resultados superiores a 3 e, a partir dessas informações sugestões de melhorias puderam ser indicadas para aprimorar o instrumento de pesquisa e os resultados correlacionados a gênero, turnos e semestres foram encaminhados para a coordenação do curso de Administração para apreciação e conhecimento de uma dimensão diferente para análise do processo de formação dos alunos.

Palavras-chave: Espiritualidade, Curso de Administração, jovens universitários

Introdução

A partir das recentes discussões na área de gestão de pessoas envolvendo o tema espiritualidade, o grupo de pesquisa Filosofia, Religiosidade e suas interfaces – vinculado ao curso de Administração da PUC Minas *campus* Poços de Caldas – iniciou no ano de 2016 a elaboração de instrumento com o intuito de identificar e analisar o grau de espiritualidade de grupos.

Diante das pesquisas, discussões e leituras realizadas chegou-se a uma modelo de instrumento que apresenta seis dimensões, sendo elas: tolerância, religião, alteridade, política, espiritualidade e laicidade. Cada uma das dimensões é contemplada com 3 (três) afirmativas.

¹Bacharel em Administração pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e pesquisadora do grupo “Filosofia, Religiosidade e suas interfaces” vinculado do curso de Administração da PUC Minas campus Poços de Caldas. E-mail: leticia.omarinelli@gmail.com

Após a primeira aplicação do instrumento algumas modificações foram feitas chegando-se, portanto, ao modelo 2 (dois) que foi utilizado no presente trabalho.

Tendo em vista a necessidade de compreender a formação dos futuros administradores e como se posicionarão perante as discussões e temas como a espiritualidade, o instrumento foi aplicado nos alunos do curso de Administração.

Sendo assim, o presente trabalho tem como finalidade analisar o grau de espiritualidade dos alunos do curso de graduação e identificar sugestões e melhorias para aprimoramento do instrumento utilizado.

1 Espiritualidade e dimensões

As transformações do mundo moderno conseqüentemente modificam a forma de analisar os indivíduos. A espiritualidade começa a ser discutido ao passo que se coloca como indicador de valores, crenças e doutrinas.

A espiritualidade pode ser conceituada de diversas maneiras que se complementam e não se excluem. Na concepção de Arruda (2005, p.51) *apud* PAULA, Roberta Manfron, COSTA, Daiane Leal (2008, p.2) “[...] a espiritualidade não é um ritualismo, não tem necessariamente a ver com práticas religiosas, que podem ser um dos caminhos. Espiritualidade é a essência do homem, é o seu ser, é a maneira de se comportar, agir e pensar”.

Partindo da interpretação desse conceito de espiritualidade buscou-se compreendê-la a por meio de dimensões, dessa forma o grupo de pesquisa Filosofia, Religiosidade e suas interfaces passou a discutir a temática durante os encontros semanais. Por meio das leituras e estudos realizados desenvolveu-se um instrumento de pesquisa que permite analisar o grau médio de espiritualidade por meio de seis dimensões – que foram consideradas vieses da espiritualidade.

De acordo com Siqueira et al. (2016) qualifica-se a espiritualidade por meio das seguintes dimensões: religião, espiritualidade, tolerância, laicidade, política e alteridade.

Apresentam-se a seguir as conceituações gerais utilizadas na concepção do instrumento.

1- Religião

O termo tem origem latino *religio* e de acordo com Silva (2004, p.4) pode significar “um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos.”. Durante a evolução do mundo passou a ser usado para representar manifestações e crenças.

2- Espiritualidade

De acordo com Guillory (2002, p.49) citado por Paula e Costa (2008, p.2) distinguem-se conceitos de maneira que “religião” é a forma que a espiritualidade assume na prática. A espiritualidade é a essência, é a fonte por trás da forma”. Outros autores, como por exemplo MITROFF (2000), LEVEBVRE (2000), SOUTO, REGO (2006), FLINK et al. (2011) apud JULIÃO et al. (2017, p. 354) seguem a mesma concepção e entendem a espiritualidade como a significação das coisas e a sensação de liberdade em oposição a formalidade e burocracia apresentadas pela religião.

3- Tolerância

Durante a 28ª Conferência Geral da UNESCO – Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura no ano de 1995 a palavra tolerância teve sua definição fundamentada. Através da Declaração de princípios, definiu-se:

Artigo 1º - 1.1 A tolerância é o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. [...] (UNESCO, 1995, p.11).

4- Laicidade

O termo que se originou no século XIX na França que tem como significado leigo ou aquele que não pertence ao clero. De acordo com Domingos (2009, p. 50)

O princípio da laicidade é, ao mesmo tempo, o de afastamento da religião do domínio político e administrativo do Estado, e do respeito ao direito de cada cidadão de ter ou não ter uma convicção religiosa e de professá-la.

5- Política

O conceito de política pode ser entendido como representação de diversas ações e atividades. Para Junior (2008, p. 94) pode-se entender o termo no sentido da dimensão social ou como forma de poder de governo. No âmbito político pode significar os processos e mecanismos de organização e controle da sociedade.

6- Alteridade

A conceituação desse termo parte das discussões filosóficas feitas por Martin Buber (1878-1965). A partir das asserções feitas por Buber, Arruda (2007, p.3) que definem a alteridade como “[...] uma relação eu-outro, na qual o poder do eu não viole a alteridade do outro [...]”. Araújo (2014, p.7) completa “a alteridade é salvaguardada quando se estabelece a relação genuína, quando se pronuncia o Tu. Seja com a natureza, com os homens ou com seres espirituais, pronunciar o Tu é aceitação e doação.”

2 Metodologia

Quanto a metodologia considera-se essa uma pesquisa descritiva de análise de dados secundários, advindos da pesquisa realizada por Marinelli (2017), com foco em descrever os resultados à luz de novas leituras.

O instrumento utilizado, desenvolvido pelo grupo de pesquisa Filosofia, Religiosidade e suas interfaces, foi construído por meio de leituras de material bibliográfico relacionados ao tema “espiritualidade”.

O grupo iniciou suas atividades em 2013 filiado ao curso de Administração da PUC Minas *campus* Poços de Caldas. A partir de 2016 deu-se início a elaboração do questionário para mensurar a espiritualidade de grupos e organizações. A partir das leituras, discussões e com a colaboração dos professores, alunos de diversos cursos e moradores da comunidade local chegou-se a um modelo de instrumento que parte de seis dimensões: espiritualidade, laicidade, política, religião, política e alteridade. Para cada uma das dimensões foram elaboradas três afirmativas.

A primeira aplicação do instrumento deu-se no *campus* da universidade com uma amostra de alunos. Sendo este momento um pré-teste do questionário, algumas modificações foram realizadas mediante os apontamentos feitos pelos respondentes. Após a revisão chegou-se ao instrumento utilizado na presente pesquisa.

Para a realização da pesquisa feita por Marinelli (2017) não foi utilizada amostragem, portanto, todos os alunos matriculados no curso de Administração foram considerados aptos a responderem ao questionário. Durante a aplicação, entre os dias 15 e 17 de agosto de 2017, 290 alunos participaram da pesquisa, o que representava 67% do total de alunos do curso, considerando um intervalo de confiança de 95%.

3 Resultados

Os respondentes da pesquisa foram os alunos do curso de Administração da PUC Minas *campus* Poços de Caldas. Foram considerados todos os períodos e os dois turnos – manhã e noite, totalizando 290 alunos participantes.

Os alunos apresentaram um perfil jovem com idade média de 22,5 anos, estado civil predominantemente solteiro (94% dos respondentes). Com relação a religião 170 (58%) se declararam católicos, 62 (16%) evangélicos e sem religião foram 15 (5%).

A Tabela 1 apresenta o resultado geral por meio da média de cada dimensão e considera, também, as respostas por cada semestre.

Tabela 1 - Resultados por período e geral por dimensão

Período/ Dim.	Tolerância	Religião	Alteridade	Política	Espiritualidade	Laicidade	Média geral por período
1	4,23	3,85	3,82	3,76	3,86	3,28	3,80
2	4,26	3,66	3,86	3,65	3,57	3,4	3,73
3	4,18	3,72	3,62	3,8	3,5	3,22	3,67
4	4,38	3,79	3,59	3,76	3,68	3,4	3,77
5	4,28	3,78	3,61	3,69	3,45	3,5	3,72
6	4,21	3,93	3,73	3,78	3,6	3,24	3,75
7	4,38	3,93	3,8	3,98	3,47	3,36	3,82
8	4,15	3,74	3,86	3,77	3,52	3,41	3,74
Média geral por dimensão	4,26	3,80	3,74	3,77	3,58	3,35	3,75

Fonte: Marinelli (2017)

Os resultados mostram que não há uma tendência ao decorrer dos períodos. O período que apresentou menor média foi o terceiro e a maior ficou a cargo do sétimo período.

Destaca-se que a maior média foi na dimensão tolerância com 4,26 e a menor média na dimensão laicidade com 3,35. Ressalta-se na dimensão laicidade uma das afirmativas propostas tem sentido contrário, sendo assim, os dados da escala Likert foram ajustados.

A dimensão tolerância contemplava as seguintes questões:

Questão 6 – Trato de maneira natural pessoas que discordam de minhas convicções religiosas. (Média: 4,52)

Questão 12 – Respeito a opinião de amigos quando divergentes da minha opinião. (Média: 4,51)

Questão 7 – Acredito que seguindo uma doutrina espiritual ou religiosa terei mais sucesso na

resolução de conflitos. (Média: 3,64)

Nota-se que nesta dimensão que duas afirmativas obtiveram médias acima de 4,5.

Na dimensão Religião, as afirmativas eram:

Questão 2 – Os princípios religiosos mantidos pelos meus familiares influenciam ou influenciaram a minha vida religiosa. (Média: 3,88)

Questão 10 – A oração, a meditação ou qualquer prática religiosa são importantes em minha vida. (Média: 4,24)

Questão 14 – Minha concepção de pós-morte direciona minha vida. (Média: 3,28)

O que se pode analisar a respeito desta dimensão é que não há linearidade nos resultados entre períodos.

A dimensão alteridade, com as questões, 8, 15 e 17, apresentou na questão 8 a menor média da pesquisa.

Questão 8 – Participo de movimentos sociais (ex. ONGs, associações, instituições filantrópicas). (Média 2,74)

Questão 15 – Tenho iniciativas próprias para ajudar os outros. (Média: 4,31)

Questão 17 – Sou capaz de melhorar o mundo a minha volta. (Média: 4,23)

Bem como as duas anteriores, nota-se nesta dimensão que não há uma tendência nos resultados apresentados entre os períodos.

Política, mais uma das dimensões apresentadas na pesquisa, contemplava as afirmativas 1,16 e 18. Sendo elas:

Questão 1 – As políticas públicas (programas e ações de governo, legislação, financiamentos) devem considerar as práticas religiosas para readaptar o indivíduo a sociedade. (Média: 3,05)

Questão 16 – Percebo que sou parte dos ambientes que vivo. (Média: 4,24)

Questão 18 – Sinto-me responsável pelo planeta Terra. (Média: 3,97)

Nota-se, neste quesito, que os últimos períodos do curso apresentaram média maior que os iniciantes.

As questões 4,9 e 11 pertenciam a dimensão espiritualidade.

Questão 4 –

Afirmativa: A experiência espiritual contribui com a reabilitação (física, penal, moral) do indivíduo na sociedade. (Média: 3,97)

Questão 9 – Conheço pessoas que se trataram e/ou se curaram de doenças através da espiritualidade. (Média: 3,84)

Questão 11 – Dedico parte do meu tempo para leituras referentes à espiritualidade. (Média: 2,96)

Novamente, não há linearidade entre os resultados mas destaca-se o fato de que os períodos concluintes têm menor média se comparados aos iniciantes.

Finalmente, a dimensão laicidade contempla as afirmativas 3,5 e 13.

Questão 3 – Manifestações religiosas contra temas polêmicos são legítimas, pois resguardam os princípios morais do nosso país. (Média: 3,07)

Questão 5 – O Estado laico (não religioso) garante direito à diversidade, pluralidade e cidadania. (Média: 3,75)

Questão 13 – Os espaços públicos devem ser isentos de símbolos religiosos. (Média: 3,39)

Apesar de apresentar a menor média da pesquisa, a dimensão laicidade obteve analiticamente um resultado positivo – dada a inversão na escala Likert.

Conclusão

A pesquisa realizada por Marinelli (2017) foi importante para as melhorias e aperfeiçoamentos feitos no instrumento de pesquisa e a partir das observações feitas durante e após o desenvolvimento da pesquisa e deram origem ao modelo 3 do instrumento.

Além das contribuições ao instrumento a pesquisa permitiu observar que a espiritualidade, considerando as dimensões atribuídas a ela, é presente no cotidiano dos universitários dadas as médias elevadas. As análises feitas a partir dos resultados ao serem apresentadas ao corpo docente e coordenação do curso de Administração podem ser de extrema valia para aperfeiçoamento da formação dos futuros administradores.

Para pesquisas posteriores poder-se-iam associar os conceitos de espiritualidade aos ambientes organizacionais dentro da linha da racionalidade subjetiva.

Referências

ARAUJO, Willamis Aprígio. Ética e alteridade: uma leitura a partir da filosofia de Martin Buber e suas implicações para a compreensão do outro. 2014, 143f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife

ARRUDA, Márcia R. M. Ferraz; BADIA, Denis Domeneghetti. **Martin Buber**: uma alternativa para se pensar as inter-relações no cotidiano escolar. *Revista Ibero – Americana de estudos em educação*. Araraquara, v. 2, p. 12 – 21, 2007

BRASIL. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Declaração de 16 de novembro de 1995. **Declaração de princípios sobre a tolerância**. São Paulo, 1997

DOMINGOS, Marília de Franceschi Neto. **Ensino Religioso e Estado Laico**: uma lição de tolerância. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, p. 45-70. Setembro, 2009.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5ª ed. São Paulo: Editora Atlas, 2010. 184 p.

JULIÃO, Elisângela; SANTOS, Jair Nascimento; PAIVA, Kely Cesar Martins. **Relações entre práticas de espiritualidade e valores organizacionais sob a percepção de jovens trabalhadores brasileiros**. *Rev. Ciênc. Administrativas*. Fortaleza, v. 23, n. 2, p. 351-366, maio/ago. 2017

JUNIOR, Francisco de Aquino. **Teologia e Política**. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, nº 8, p. 92 – 118, 2008

MARINELLI, Leticia de Oliveira. **Espiritualidade e interfaces**: pesquisa com os alunos da graduação do curso de administração da PUC Minas campus Poços de Caldas. TCC. Orientadora Ms. Maria Teresa Mariano. PUC Minas, Poços de Caldas, 2017

PAULA, R. M.; COSTA, D. L. **A espiritualidade como diferencial competitivo para as organizações**. In: Encontro Latino Americano de Iniciação Científica, 13; Encontro Latino Americano de Pós-Graduação – Universidade do Vale do Paraíba, 8, 2008, São José dos Campos: Universidade do Vale do Paraíba, 2008

SILVA, Eliane Moura. **Religião, Diversidade e Valores culturais**: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, nº 2, p. 1 – 14, 2004

SIQUEIRA, Giseli do Prado. Questionário de Espiritualidade. PUC Minas, Poços de Caldas, 2016

Proteção à cultura imaterial: uma análise sobre a aplicação dos artigos 5º, inciso VI e 216 da Constituição Federal aos Benzedores e Benzedoras.

Giulia Maria Teixeira Pamplona Quinteiro¹

RESUMO

O trabalho versa sobre a cultura imaterial, de forma a analisar a aplicabilidade constitucional e fundamental a Benzedores e Benzedoras, bem como sua proteção, fundamentando-se na Convenção da UNESCO para a Salvaguarda da Cultura Imaterial e na legislação nacional. A Constituição Federal de 1988, no artigo 5º, inciso VI, que dispõe sobre a inviolabilidade à liberdade religiosa de forma a garantir a sua proteção, logo o artigo 216 define o patrimônio cultural brasileiro e os bens culturais material e imaterial como referências a identidade, à ação e a memória da sociedade brasileira. Para garantir o desenvolvimento da pesquisa utilizou-se o método dedutivo objetivando reconhecer que o ritual do benzimento assim como os Benzedores e Benzedoras são parte da cultura imaterial brasileira e devem ser protegidos pela legislação. Parte-se da definição que cultura é um produto da relação do homem com o mundo e, portanto, está em constante transformação. A preservação dos bens culturais é indispensável para a manutenção das memórias do povo que se reconhece culturalmente nas tradições e deve, portanto, preservá-las.

Palavras-chave: Benzimentos; Cultura Imaterial; Salvaguarda; Legislação.

Introdução

A cultura é o fundamento para este trabalho. Nele são analisadas as formas de manifestação da cultura assim como o seu comportamento dinâmico, sendo definida como resultado da interação do homem com o mundo (REISEWITZ, 2004).

O estudo começa com o seguinte questionamento: segundo entendimento doutrinário, é salvaguardada a cultura imaterial, através dos mecanismos previstos no inciso VI do art. 5º, 215 e 216 de nossa Constituição Federal de 1988 e no Decreto nº 3.551 de 04 de agosto de 2000, de Benzedores e Benzedoras?

A Carta Magna de 1988 dispõe, pela primeira vez, sobre a imaterialidade dos bens culturais, abrangendo-os no aspecto antropológico e político. Foram incorporados ao ordenamento “visões de mundo, memórias, relações sociais e simbólicas, saberes e práticas (...) fundamentados, assim, as identidades sociais e culturais” (CORÁ, 2014).

¹ Graduanda em Direito, PUC Minas, giuquinteiro@gmail.com.

O benzimento é uma expressão da religiosidade nacional, logo é um ato oriundo do princípio constitucional da liberdade de crença com fulcro no artigo quinto inciso VI da Constituição Federal de 1988.

A legislação nacional é fundamentada nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, que dispõe sobre a proteção à cultura imaterial e define os Patrimônios Culturais Brasileiros, de forma a garantir proteção a esses bens independente de sua natureza.

A Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 17 de Outubro 2003 da UNESCO em Paris define, em âmbito internacional, a proteção da cultura imaterial e propõe meios pelos quais as manifestações sejam salvaguardadas.

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional foi a política pública adotada pelo Brasil que estabeleceu diretrizes para a proteção, conservação e salvaguarda da cultura material e imaterial.

O método escolhido para o desenvolvimento da pesquisa é dedutivo, pois parte da ideia geral trazida pela Constituição Federal de 1988, a qual conceitua a Cultura Imaterial e viabiliza sua aplicação prática, a fim de chegar aos moldes atuais aplicados ao tema de forma específica. Quanto à fonte de dados secundários foram utilizados vídeos sobre a trajetória religiosa de Benzedores e Benzedeadas, além de relatos sobre o benzimento.

1.0 Da Cultura Imaterial

A cultura é um produto humano, pode ser entendida como um conceito em constante evolução, uma vez que versa sobre características de um povo, fundada na relação entre o homem com o mundo (DUTRA, 2016).

Ao analisar o contexto contemporâneo, a cultura relaciona diretamente a representação simbólica com a transformação social. A identidade de um grupo são os aspectos da cultura, cultura popular, assim como a cultura de massa e os intermediários culturais (CORÁ, 2014).

É possível conceituar cultura quanto a sua natureza, sendo ela material ou imaterial. Material é a cultura tangível que se manifesta por meio de obras, por exemplo, e a cultura imaterial tem aspecto intangível e pode ser relacionada como o um modo de criar presente na sociedade (IPHAN, 2007).

O povo percebe a cultura quando identifica referências culturais. Essas referências culturais podem ser entendidas como bens culturais. Bens culturais podem ser materiais ou imateriais (IPHAN, 2007).

O bem imaterial é o produto da tradição e da vivência. A cultura popular é flexível e

mutável. A interferência externa promove essa fluidez cultural, de modo a interagir com o detentor do bem cultural.

A cultura imaterial é constituída de técnicas e conhecimentos passados de geração em geração cujo valor é imprescindível para a identidade dos povos. São características da cultura imaterial sua expressão tradicional, contemporânea e vivente, dada a facilidade na transmissão, fundamentalmente intangível, cuja oralidade faz com que seja difundida de forma rápida e simples, da mesma forma que é adaptada e conhecida.

A representatividade é um pilar fundamental da cultura imaterial. A cultura só pertence a um povo quando o representa, de forma a englobar seus hábitos, técnicas, costumes e tradições, características únicas. Por meio dessas particularidades que um povo é reconhecido e sua forma de relacionar-se com o ambiente se torna cultura.

O patrimônio cultural é o vínculo que permite o contato do presente com o passado, e possui caráter de legado nacional. Esses patrimônios culturais são protegidos pela legislação nacional e internacional a fim de promover sua conservação (BRASIL, 1988).

Maria Amélia Jundurian Corá contextualiza os conceitos de identidade, tradição e memória ao relacionar as referências culturais com a construção de identidade de um povo. Os patrimônios são meios pelos quais a tradição é valorizada e rememorada.

Inicia-se, então, o debate sobre a patrimonialização como instrumento de preservação das referências do passado e de fortalecimento de relações de identidades culturais, sociais, espaciais. Isso significa pensar o patrimônio como referência de passado, de memória e de tradição, que constrói relações sociais, espaciais e culturais no cotidiano. Desse modo, as pessoas procuram retomar lugares e reviver lembranças e histórias, a fim de reafirmar sua identidade (CORÁ, 2016, p. 360).

Os patrimônios culturais são salvaguardados pelo ordenamento brasileiro, na Constituição Federal de 1988, no *caput* artigo 216, dispõe sobre a proteção à cultura imaterial, de forma ampla e explicativa a inserir no ordenamento patrimônio material e imaterial.

O pleno exercício dos direitos culturais é assegurado no artigo 215 da Carta Magna. O Estado possui responsabilidade direta no que tange a preservação e a proteção da cultura. Entende-se a salvaguarda do patrimônio, através de políticas públicas culturais, como sendo fundamental para a consolidação da cultura, tanto material quanto imaterial.

Os procedimentos para a salvaguarda dos patrimônios se tornam possíveis através de políticas públicas. A política cultural brasileira é centrada na conservação das referências do passado, ou seja, os patrimônios culturais.

2.0 Dos Mecanismos de Proteção à Cultura Imaterial

O IPHAN coloca em prática as diretrizes estipuladas nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, além de atuar no contexto do Ministério da Cultura. A Instituição define o patrimônio cultural e as responsabilidades do poder público (CORÁ, 2014).

O registro foi instituído como instrumento de salvaguarda. Esse registro é pautado na identificação do bem cultural. A partir do registro, o bem cultural torna-se patrimônio e passa a ser objeto das políticas públicas de proteção (IPHAN, 2007).

A inscrição prevista na lei do IPHAN, descreve esse ato de modo temporal prevalecendo a continuidade histórica, sem limitar a quantidade de livros, uma vez que a limitação seria prejudicial à cultura. O Livro de Registro do Saber corresponde aos conhecimentos do modo de fazer das comunidades, já o Livro das Celebrações inclui os rituais religiosos, por exemplo (CORÁ, 2014).

A segunda etapa consiste no inventário dos bens culturais, tornando-se fundamento para o registro do bem cultural imaterial. O inventário de referências consiste na apresentação e trajetória histórica do bem, as adaptações e mudanças sofridas em decorrência dos processos culturais.

São legitimadas a instaurar o processo de registro de bem patrimonial imaterial, as sociedades civis, o Ministro de Estado da Cultura; Instituições vinculadas ao Ministério da Cultura e as Secretarias de Estado, de Município e do Distrito Federal, conforme artigo segundo da lei nº 3.551 de 4 de agosto de 2000.

Após apreciar a solicitação para o registro, o instituto envia o processo ao conselho constitutivo para deliberações. Em caso positivo, o edital será publicado no Diário Oficial da União.

O IPHAN formulou a Política de Preservação do Patrimônio Cultural com etapas para o processo de registro do bem imaterial, contendo: a descrição do patrimônio, a localidade, o lapso temporal, a participação do grupo nos processos culturais desenvolvidos, além de documentos de mídia como filme, fotos e sons. Também se preocupou com a comunidade em que o bem se encontra e a possível durabilidade desse patrimônio.

Por fim, em decisões positivas quanto à natureza imaterial do bem patrimonial, após os devidos trâmites legais do artigo 5º do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o patrimônio será levado a registro e receberá o título de Patrimônio Cultural do Brasil. A salvaguarda do Patrimônio Cultural Brasileiro está estipulada no artigo sexto do decreto 3.551 de 2000.

Em âmbito internacional, no decorrer da 32ª Conferência Geral da Organização das Na-

ções Unidas para a Educação, Ciência e Cultura foi assinada a Convenção para a Salvaguarda da Cultura Imaterial a qual estabeleceu diretrizes para a comunidade internacional relativas à preservação dos bens patrimoniais imateriais de forma análoga ao Brasil, estipulando o registro como instrumento de salvaguarda.

3.0 Da aplicabilidade da Cultura Imaterial a Benzedores e Benzedoras

O conceito de Benzimento é necessário para que entendamos o bem cultural em questão. O ritual de benzer é caracterizado por ser “gesto de solidariedade vivido no ambiente familiar popular. As orações de benzeção pertencem à tradição oral e não aprendidas em livros: fazem parte de todo um complexo de tradições da cultura popular, especificamente em sua dimensão sagrada” (POEL, 2013).

Os benzimentos têm por objetivo eliminar males espirituais ou materiais, como dores físicas e do espírito como a espinhela caída e o mau olhado, as expressões utilizadas nesses rituais são: “correr, livrar, afastar e varrer” (DUTRA, 2016).

A prática ainda ativa Poços de Caldas- MG foi o fundamento para a pesquisa FIP 1º 2015/10230-S2, desenvolvida em 2015 e 2016, pela professora de Cultura Religiosa na PUC Minas Giseli do Prado Siqueira, com o título: “Identificação e Estudo sobre o ofício de benzer no planalto poçoscaldense: religiosidade e saberes de cura”, de cuja equipe fiz parte.

As Benzedoras e Benzedores estão presentes em todo o estado de Minas Gerais e o ritual do benzimento é conhecido pela população, conforme comprova a pesquisa acima mencionada. A religiosidade é fundamental para que essa cultura intangível se mantenha, assim como é incentivo para que os detentores desse bem continuem a praticá-lo.

Os rituais praticados por Benzedoras e Benzedores são cultura popular de Minas Gerais, logo estão presentes no dia-a-dia das cidades mineiras. O ato de benzer é um vínculo que integra o passado e o presente sendo necessário o seu registro junto ao órgão competente para que seja salvaguardado.

A importância do detentor do bem cultural imaterial se faz clara nesse estudo. O Plano de Salvaguarda deve pautar-se nos detentores do bem, nesse caso, Benzedores e Benzedoras cuja cultura imaterial se mantém viva no ritual por eles proclamado.

Conclusão

O trabalho discutiu sobre a cultura imaterial, de forma a analisar a aplicabilidade cons-

titucional e fundamental a Benzedores e Benzedoiras, bem como sua proteção. O estudo é embasado na legislação nacional e na Convenção da UNESCO para a Salvaguarda da Cultura Imaterial.

A cultura, objeto deste trabalho, necessita de mecanismos para sua salvaguarda, porém tais meios são complexos por se tratar da “cultura viva”. A dinamicidade presente no patrimônio intangível torna-se um problema e as diretrizes tomadas pelo estado não são capazes de proteger o bem cultural, apenas o identifica por meio do registro.

O registro da cultura imaterial é extremamente necessário para sua preservação. Os modos de viver, fazer e criar são atualmente registrados de forma simples por meio de uma identificação nos livros do IPHAN, em cumprimento ao Decreto nº 3.551 de 04 de agosto de 2000.

Porém, a identificação somente não protege a cultura imaterial, sendo necessário o registro de forma mais ampla com o Inventário Nacional de Referências Culturais e o Plano de Salvaguarda. O inventário deverá conter os valores de identidade do patrimônio cultural como a significação histórica e imagens, vídeos ou áudios que identifiquem e contextualizem de forma profunda o bem, além de relacionar o patrimônio aos detentores dos bens.

O Plano de Salvaguarda é fundamental para que a cultura não deixe de existir. Portanto, o plano estabelecerá as diretrizes que o Instituto terá de tomar para manter o bem patrimonial de natureza intangível. O detentor do bem patrimonial será fortalecido pelo Instituto com base nas necessidades próprias de cada patrimônio imaterial, cumprindo estes requisitos o plano conseguirá salvaguardar o bem.

Os Benzedores e Benzedoiras são cultura imaterial, uma vez que o ofício do benzimento é um modo de viver pautado na religiosidade característica de Minas Gerais, conforme comprova a pesquisa FIP 1º 2015/10230-S2 e devem ser registrados junto ao IEPHA/MG para que este bem cultural imaterial seja protegido pelo ordenamento brasileiro.

O projeto de pesquisa FIP demonstrou a necessidade de registro como caráter de rememoração, assim como a necessidade do plano de salvaguarda para que o ofício não se perca com o tempo. Os relatos demonstravam a inexistência de meios para que a cultura se mantenha e de agentes disponíveis para propagar as crenças difundidas pelos benzedores.

A cultura imaterial de Benzedores e Benzedoiras atualmente não é protegida por meio dos mecanismos previstos no inciso VI do art. 5º e 216, inciso IV de nossa Constituição Federal de 1988 e no Decreto nº 3.551 de 04 de agosto de 2000, de Benzedores e Benzedoiras, uma vez que ainda não foi aprovado o registro junto ao IEPHA/MG.

Portanto, para que os Benzedores e Benzedoiras sejam contemplados pela salvaguarda e pela legislação nacional e internacional, se faz necessário o registro deste bem cultural

imaterial junto aos Institutos competentes. Porém, o registro somente identifica o bem e não garante a sua salvaguarda, é necessário que após o registro do ofício do benzimento seja feito o Inventário Nacional de Referências Culturais e o Plano de Salvaguarda nos moldes do IPHAN para que, então, a cultura imaterial desses Benzedores e Benzedoras seja protegida.

Referencia

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2018.

BRASIL. Decreto 3.551/2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm> Acesso em: 13 de abril de 2018.

CONFERÊNCIA GERAL DA ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. Convenção para a Salvaguarda da Cultura Imaterial, Paris, França, em 17 de outubro de 2003. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Convencao_Salvaguarda_2003.pdf> Acesso em: 24 de abril de 2018.

CORÁ, Maria Amélia Judurian. DO MATERIAL AO IMATERIAL: PATRIMÔNIOS CULTURAIS DO BRASIL. 1.ed. São Paulo: EDUC -Editora da PUC - SP, 2014.

DUTRA, Walter Veloso. Tempo Narrativa e Memória: o registro do ato de benzer como patrimônio cultural imaterial de Minas Gerais. 2016. Dissertação (Pós-graduação em Direito) – Escola Superior Dom Helder Câmara, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/artigo_karaja_ORegistro_como_instrumento_de_defesa_de_direitos_HermanoQueiroz.pdf>. Acesso em: 17 de fevereiro de 2018.

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: 28 de mar de 2018.

POEL, Francisco Van der (Frei Chico). Dicionário da religiosidade popular: Cultura e Religião no Brasil. Curitiba: Ed. Nossa Cultura, 2013.

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, 2018.

Templo das Virtudes Terrenas

Mariana da Costa Negreiros do Valle¹

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo fazer apontamentos históricos, sociais, arquitetônicos e filosóficos sobre a ausência de espaços destinados especificamente para o exercício do ateísmo, tendo por base a leitura do livro *Religião para Ateus*, Botton (2011), em específico o capítulo da arquitetura. Através de uma contextualização histórica, demonstra-se a citada ausência de elementos artísticos e arquitetônicos então apropriados pelas religiões, e o crescimento pontual do ateísmo em concomitância com a gradativa desestruturação da hegemonia católica. Faz-se também, em consonância com a argumentação de que o homem é um ser simbólico defendida por Cassirer (1994), uma reflexão reforçando a ideia de que o ateísmo também necessita de espaços. Para tanto, propõe-se criar um novo espaço, denominado “templo ateu”, propondo uma tipologia construtiva singular. Para que isso seja possível é necessário uma reavaliação de significação de espaços e introduzir novas concepções desmistificando conceitos pré – concebidos dentro do campo secular. O ambiente contemplará a subjetividade sem o envolvimento religioso, abrangendo e aplicando assuntos como a Fenomenologia e a sinestesia, trazidos para dentro da arquitetura como estratégias psicológicas de experiências espaciais.

Palavras-chave: Fenomenologia, Ateísmo, Filosofia, Arquitetura.

Introdução

Estamos vivendo em um período histórico no qual pretendemos entender o pós-modernismo e tentamos criar uma arquitetura condizente ao devir dessa época. A criação de novos espaços e uma significação diferente para os mesmos demonstra uma nova arquitetura emergindo da sociologia dos dias atuais. Assim, surgiu dentro do **âmbito** de pesquisa acadêmica o desejo de unir arquitetura, sociologia, psicologia, filosofia e religiosidade em um só trabalho, na busca de compreender aspectos religiosos distintos e fugir da arquitetura comercial.

1 O templo

A ideia do Templo Ateu é extraída da leitura do livro chamado **Religião Para Ateus, escrito**

¹ Bacharel em Arquitetura e Urbanismo pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais campus Poços de Caldas e pesquisadora do grupo “Filosofia, Religiosidade e suas interfaces” vinculado do curso de Administração da PUC Minas campus Poços de Caldas. E-mail: arqmarianadovalle@gmail.com

por Alain de Botton (2011), no qual o autor tece críticas sobre comportamentos e ideias de dois grupos extremos na sociedade: os fundamentalistas religiosos e seculares. Tais críticas se pontuam no livro nos temas: Sabedoria sem doutrina, Comunidade, Gentileza, Educação, Ternura, Pessimismo, Perspectiva, Arte, Arquitetura e Instituições. No capítulo Arquitetura, a análise de Alain (2011) se constrói historicamente ao citar a reforma protestante na crítica da hostilidade que se criou em relação às artes visuais ostentada até então pela igreja católica. Após essa contextualização, Botton (2011) lamenta a decadência estética da arquitetura religiosa, associando o crescimento do protestantismo ao declínio hegemônico católico e introduz o fato da pontual diminuição dos templos, fato que ele associa com o aumento do ateísmo. A partir dessas considerações nasce a ideia desse espaço:

Por trás dessa suposição está a ideia implícita de que, onde não há mais deuses ou divindades, não pode restar nada a celebrar — e, por conseguinte, nada a enfatizar por meio da arquitetura. Entretanto, ao se analisar a questão, de modo algum se conclui que o fim da nossa crença em seres sagrados deva significar o fim da nossa ligação a valores ou ao desejo de prover um lar para eles por meio da arquitetura. Na ausência de deuses, ainda mantemos crenças éticas que precisam ser solidificadas e celebradas. (...) Como seria um templo sem um deus? No caso de templos seculares, não haveria necessidade de seguir leis canônicas. O único elemento comum dos templos seria sua dedicação à promoção de virtudes essenciais ao bem-estar da alma. Todavia, a definição de quais virtudes específicas seriam reverenciadas nos vários locais, e a maneira como a ideia de cada uma seria transmitida com êxito, poderia ficar a cargo de seus arquitetos e patrocinadores. A prioridade seria definir uma nova tipologia de construção, em vez de projetar exemplos específicos dela. (BOTTON, 2011, p. 216-217).

Apresenta-se então a conveniência de que esse seja um espaço leve, conquistando a subjetividade e a espiritualidade amparado pelo discurso de André Comte-Sponville (2009) e o ateísmo contemporâneo, abrindo assim discussões intrigantes acerca da ressignificação de espaços e o entendimento da necessidade de comunhão e espiritualidade do ateu.

Não há sociedade sem ligação: não há sociedade sem comunhão. Isso não prova que toda comunhão, nem, portanto, toda sociedade necessita da crença em um Deus pessoal e criador, nem mesmo de forças transcendentais e sobrenaturais. (...) Entretanto, o fato de não acreditar em Deus, segundo Comte-Sponville, não significa abdicar de viver a espiritualidade, a parte ou função mais alta do ser humano. O espírito é a função, a capacidade humana de pensar, querer, amar e sentir conscientemente. Nesse sentido, a espiritualidade é uma experiência e não uma teoria na qual se crê. É por essa razão, diz o filósofo francês, que é possível viver uma espiritualidade sem Deus. Trata-se da experiência do absoluto, entendido não como um ser transcendente à natureza, mas como o conjunto de todas as condições do que é, ou seja, como a natureza mesma. O espírito é um resultado da natureza e faz parte dela. A espiritualidade é a experiência dessa mesma natureza, do ser mesmo, para além da banalidade dos entes (COMTE-SPONVILLE, 2006 apud PORTUGAL; COSTA, 2010, p. 135).

O ateísmo contemporâneo defende que toda moral e virtude que são aos seres divi-

nos, algo intrínseco ao ser humano:

[...]os valores atribuídos a Deus pelo crente, são, na verdade, valores humanos, as religiões se apropriam e monopolizam estes valores, de modo a impedir que as pessoas [e as sociedades] se percebam elas próprias como portadoras do humanismo. As religiões seriam, de certa forma, “sequestradoras” dos valores humanistas. (SCHÜTZ, 2014, p. 128).

Ainda assim a necessidade da materialização desse espaço atende a perspectiva da necessidade simbólica do homem defendida por Cassirer (1994). Acreditando que o homem só pode ser compreendido através das suas atividades humanas, podemos entender a importância enriquecedora desse tipo de representação por meio da arte arquitetônica.

Um dos trabalhos produzidos pelo o Grupo de Estudos *Filosofia, Religiosidade e suas interfaces*, foi o Mapeamento Religioso de Poços de Caldas, no qual foi utilizado um aplicativo de georreferenciamento para localização *in loco* de templos e quaisquer manifestações religiosas existentes na cidade. Esse mapeamento permitiu a visualização dessa necessidade apontada por Cassirer (1994) e justificativa para execução de um projeto nesses moldes na cidade. A inexistência de um local de reunião, e manifestação do ateísmo impede a sua localização dificultando a visibilidade e aceitação do grupo ateu.

[...] todos os trabalhos, em razão de sua falta, apontam para a urgência tanto de um mapeamento dos indivíduos que se autodeclararam ateus quanto do processo de formação desses grupos ateístas. Essa lacuna, a nosso ver, pode ser preenchida pelas produções em língua inglesa. (MEZADRI, 2016, p. 81).

2 Hermeneutica

O significado etimológico dos termos auxiliou a possibilidade de um desligamento do sagrado. O Novíssimo Dicionário Latino Português dita que: “Templum – Lugar d’onde a vista descortina ao redor”. (SARAIVA; QUICHERAT,2000). A partir disso, podemos interpretar templo como um espaço onde a nossa visão transcende e ultrapassa interpretações usuais. A palavra virtude na sua etimologia pode ser desprendida da moralidade, pois “A palavra “virtude” provém do Latim *virtus*, que significa “excelência”, “capacidade” ou “habilidade”. (HOOFT, 2013, p. 7). Ao se relacionar com a moral Comte-Sponville comenta:

É o que também chamamos as virtudes morais, que fazem um homem parecer mais humano ou mais excelente [...] Isso supõe um desejo de humanidade, desejo evidentemente histórico [não há virtude natural], sem o qual qualquer moral seria impossível. Trata-se de não ser indigno do que a humanidade fez de si, e de nós. (COMTE-SPONVILLE, 1995, p 5).

3 Estratégias

O espaço apresenta a possibilidade de uma busca mais profunda, experiências sensoriais e subjetivas facilitadas por estratégias que chamamos de fenomenologia e a sinestesia. A primeira estudada em Heiddeger (2002) aplica-se à arquitetura se diferenciando quando as experiências e o estudo relacionados são de certa forma propositais considerando o comportamento de entrada de luz natural ou artificial nesses edifícios, importância tátil, a exposição dos materiais e seus respectivos efeitos, além do uso ou não da tecnologia digital.

[...]entendida por Noberg-Schulz como um “método” que exige “retorno às coisas”, em oposição às abstrações e construções mentais. Ele identifica o potencial fenomenológico na arquitetura como a capacidade de dar significado ao ambiente mediante a criação de lugares específicos. [...] Ele interpreta o conceito de habitar como estar em paz num lugar protegido. (NESBITT, 2006, p- 473).

Ao focarmos no “fazer arquitetônico”, podemos partir das noções corretas de interpretação de Gadamer (1960), para traçar um paralelo da experiência do arquiteto para elaboração de um projeto. O indivíduo interpreta de acordo com seus pré juízos concebidos até o momento do vislumbre e o arquiteto parte dos croquis e de maquetes para que seja possível uma materialização do seu subconsciente, dependendo de projetos feitos e vivências pessoais. Com isso, fica-nos a impressão que a experiência fenomenológica mais pura dentro da arquitetura é quando o arquiteto faz uma busca espontânea e natural na sua subjetividade para conceber o novo.

Essa sensação corporal aplicada ao espaço e estudada como um sistema de receptividade sensorial é o que nos leva a pensar que a arquitetura busca exteriorizar a necessidade expressiva do corpo. Pallasmaa (2011) fala que a “arquitetura significativa faz com que nos sintamos como seres corpóreos e espiritualizados”.

Toda experiência comumente com arquitetura é multissensorial; as características de espaço, matéria e escala são medidas igualmente por nossos olhos, ouvidos, nariz, pele, língua, esqueleto e músculos. [...] Em vez da mera visão, ou dos cinco sentidos clássicos, a arquitetura envolve diversas esferas da experiência sensorial que interagem e fundem entre si.” (PALLASMAA, 2011, p- 39).

A arquitetura como espelho social precisa contar uma história, precisa materializar os contextos. No entanto, o padrão atual de arquitetura tem sido depauperado pelos materiais industrializados pelas suas facetas intransigentes, trazendo à tona uma “perfeição atemporal”:

Os materiais naturais expressam sua idade e história, além de nos contar suas origens e seu histórico de uso pelos humanos. Toda matéria existe em um *continuum* temporal; a pátina do desgaste leva a experiência enriquecedora do tempo aos materiais de construção. (PALASMAA, 2011, p. 30).

Os sentidos trazem percepções diferentes de espaço. A tatilidade arquitetônica se manifesta com a urgência das formas tridimensionadas e chamam a pele para um contato mais próximo. Os olhos só desenvolvem imagens com significação pelo toque prévio, imaginando “(...)o tato como sentido inconsciente da visão”. (PALLASMAA, 2011, p. 40).

Assim como a escuridão e as sombras facilitam a experiência da imaginação tátil, segundo o que diz Pallasmaa (2011), a audição também, sendo essa uma das melhores formas de criar uma experiência auditiva, tanto para a “palavra falada” quanto para a sensação de busca interior e reflexão, fazendo parte do entendimento espacial do local.

A experiência auditiva mais fundamental criada pela arquitetura é a tranquilidade. A arquitetura nos apresenta o drama da construção silenciado na matéria, no espaço e na luz. [...] Uma experiência poderosa de arquitetura silencia todo ruído externo; ela foca nossa direção e nossa própria existência, e, como se dá com qualquer forma de arte nos torna cientes de nossa solidão original. (PALASMAA, 2011, p -71).

Conclusão

Essa pesquisa desencadeou a produção de um projeto arquitetônico desse espaço unindo a investigação ao palpável a partir da análise preliminar e do terreno a ser implantado, além da confecção de vídeo, pranchas de apresentação e um caderno explicativo.

O espaço criado a partir desse estudo desenha na Serra de São domingos um espaço multisensorial com significações singulares e espaço de comunhão, templificando as virtudes de forma subjetiva e reflexiva. A vegetação envolta na situação escolhida permite que o espaço seja ao mesmo tempo recluso e de fácil acesso. “Uma obra de arquitetura gera um todo indivisível de impressões” (PALASMAA, 2011), por isso a vegetação, suas cores, formas e volumes devem conversar com o projeto, criando dependências entre si necessárias para o entendimento do espaço.

Logo, permite-se o entender como seria possível a materialização de sentimentos intrínsecos aos seres humanos a partir da arquitetura, a partir do estudo de estratégias para que a poética arquitetônica transforme paredes em significados mais intensos e a experiências únicas dentro de um espaço. Por isso, espaços filosóficos como o templo ateu não são mera utopia e sim possibilidades reais para uma arquitetura mais humana quando são atrelados à união de estudos da filosofia arquitetônica como a Gestalt, o desconstrutivismo e a fenomenologia.

Referencias

- CASSIRER, Ernst. **Ensaio Sobre o Homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 391 p.
- COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo: Introdução a uma espiritualidade sem Deus**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno Tratado das Grandes Virtudes**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995. 392 p.
- DE BOTTON, Alain. **Religião para ateus**. 2012. ed. [S.l.]: Editora Intrínseca Ltda, 2011. p.259.
- GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método. Tradução de Flávio Paulo Meurer (revisão da tradução de Enio Paulo Giachini). 7. ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: EDUSF, 2005. (Coleção pensamento humano).
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo (I, II)**. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HOOFT, Stan Van. Ética da virtude. Petrópolis: Vozes, 2013. 277 p. (Série Pensamento moderno). ISBN 9788532644565.
- MOURA, Marinaide Ramos. **O simbólico em Cassirer**. Ideação, Feira de Santana, n. 5, p. 75-85, jan/jun.2000.
- NESBITT, Kate (Org.). **Uma nova agenda para a arquitetura: antologia teórica (1965-1995)**. São Paulo: Cosac Naify, 2006, 661 p. ISBN 8575035053.
- NORBERG-SCHULZ, Christian. **“O Fenômeno do lugar”**. In: NESBITT, Kate (org.). Uma Nova Agenda para a Arquitetura. Antologia Teórica 1965-1995. São Paulo: Cosac Naify, 2006
- PORTUGAL, Agnaldo Cuoco; COSTA, Abraão Lincoln Ferreira. **O Ateísmo Francês Contemporâneo: uma comparação crítica entre Michel Onfray e André Comte-Sponville**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p.127-144, jul./set. 2010.
- SCHÜTZ, Rosalvo. **ATEÍSMO: UM HUMANISMO?**. Revista Dialectus. Ano 2 n. 4 Janeiro-Junho 2014 p. 127-149.
- PALLASMAA, Juhani. **Os olhos da pele: A arquitetura e os sentidos**. 2011.Tradução técnica: Alexandre Salvaterra. Porto Alegre: Bookman.
- SARAIVA, F. R. dos Santos; QUICHERAT, Louis Marie. Referência In SARAIVA, F. R. dos Santos; QUICHERAT, Louis Marie. **Novíssimo dicionário latino-português: etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc**. 11. ed. Rio de Janeiro; Belo Horizonte: Garnier, 2000. 1297 p. São Paulo, nº 8, p. 92 – 118, 2008.

Teologia Narrativa e o Deus crucificado: uma reflexão a partir de Moltmann e Ricoeur

Matheus Bonifácio de S. Saldanha¹

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo apresentar uma perspectiva teológica, fundamentada primariamente nas ideias de Moltmann e Ricoeur, que possibilite uma compreensão acerca de Deus que não seja ditada pela metafísica, isso dentro dos moldes e definições trabalhadas pelo filósofo Martin Heidegger para o termo. Diante da derrocada do pensamento metafísico, é possível perceber hoje a necessidade de uma epistemologia teológica que privilegie categorias ou conceitos que reflitam a realidade de forma mais concreta. A partir da pessoa de Jesus Cristo, se torna possível elaborar uma compreensão espaço-temporal da manifestação de Deus. O método usado neste trabalho será a revisão bibliográfica com foco na obra *O Deus Crucificado* do teólogo Jürgen Moltmann e na seleção de textos do filósofo Paul Ricoeur em *A Hermenêutica Bíblica*, e em diálogo com outros pensadores como o filósofo Martin Heidegger. Nessa discussão, as narrativas bíblicas acerca de Jesus Cristo nos oferecem uma perspectiva epistemológica mais concreta para a interpretação da realidade de Deus, sem a pretensão de reduzir a dimensão do mistério divino.

Palavra-chave: Jesus Cristo, Metafísica, Teologia Narrativa

Introdução

Entender as origens do mundo em que vivemos está intimamente vinculado ao estudo da Teologia. O cristianismo, como um dos fundamentos do ocidente, juntamente com o direito romano e a filosofia grega, moldaram e ainda moldam os desdobramentos de um mundo que, ao olharmos sua superfície, as vezes não nos parece ser guiado por conceitos advindos tanto do pensamento cristão como da filosofia grega.

Contudo, o próprio pensamento cristão e suas formas de estudo desenvolvidas no domínio da teologia, sofreram patente influência da filosofia grega, ocorrendo também o processo na direção contrária, o cristianismo influenciando pensadores e o desenvolvimento de estruturas filosóficas ocidentais.

Nesta simbiose, um elemento se caracteriza como cerne da maneira como está interação ocorreu. Martin Heidegger (1889-1976), filósofo alemão, a denominou de metafísica, a qual, para ele, é a própria natureza da filosofia ocidental e também de seus desenvolvimentos, e isso inclui por exemplo, toda conceituação teológica cristã originada no seio da cultura

¹ Bacharel em Enfermagem pela Faculdade Adventista da Bahia (FADBA) e graduando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: saldanha.017@gmail.com

medieval, ou seja, a escolástica, desenvolvida por pensadores como Tomás de Aquino.

Para Heidegger (2011, p. 6), ela é filosofar, “enquanto nosso agir próprio, humano”. O filósofo ainda a define de forma mais completa quando escreveu que “O pensamento metafísico é o pensamento que se movimenta no cerne do conceito nesse duplo sentido: indo até a totalidade e transpassando conceptivamente a existência.” (Idem, p. 13). Metafísica é então filosofia. A maneira como o homem buscou entender o mundo. Interpretando por meio de conceitos que buscam abarcar a totalidade do real e ao mesmo tempo, alcançar o fundamento último que dá sustentação a própria existência.

Podemos dizer que a tarefa da metafísica é responder em essência, a pergunta: “o que as coisas são?”. Para cumprir esta tarefa, o procedimento metafísico toma um duplo sentido, a qual é nomeado de Onto-teo-lógico (THOMSON, 2010). O Onto marca a movimentação metafísica que objetiva alcançar a totalidade das coisas e nivelá-las ontologicamente. O Teo marca a movimentação metafísica que, após nivelar todas as coisas em sua “essência”, se direciona a “essência suprema” aquela que dá fundamento a toda a realidade, o “Ser supremo”, Deus.

Existe, porém, um sério problema com a compreensão metafísica acerca de Deus. Diante da Onto-teo-logia, Deus se apresenta apenas como um conceito necessário para que as categorias lógicas e logo, interpretativas do pensamento humano possam funcionar. Deus é fundamento do real e da própria razão humana, entretanto, para que Deus exista, é necessário que a razão legitime sua existência. Um ciclo vicioso se forma e o Deus pensado desta forma se mostra como produto da consciência.

“No limite, pode-se dizer: Deus existe somente à medida que o princípio de razão é válido [...] Todo efeito exige, contudo (segundo o princípio de razão) uma causa. Ora, a causa primeira é Deus. Assim o princípio de razão é válido porque Deus existe. Mas Deus somente existe porque o princípio de razão suficiente é válido. A curva se fecha e ‘o pensamento transforma-se num círculo’” (HEIDEGGER, 2000, p. 13).

Diante desta constatação, é possível perceber que existe diferença entre o Deus revelado nas Escrituras Sagradas e o Deus pensado filosoficamente. Sob o regime da metafísica “fica claro que Deus não advém mais no regime, por exemplo, da revelação bíblica” (CAPELE, 1998, p. 63 apud LEITE, 2012, p. 68). O Deus como causa primeira, causa em si (*causa sui*) “não é o Deus vivo.” (LEITE, 2012, p. 39). A tragédia se torna patente quando se percebe que foi justamente uma interpretação metafísica acerca de Deus que orientou o pensamento de teólogos renomados no âmbito cristão como Tomás de Aquino.

O frade escreveu que “Deus é a primeira causa incausada” (AQUINO, 1990, XXII.3) e por ser a primeira causa, não pode existir algo de que Deus dependa para sua existência, sendo que “Deus não possui essência que não seja o seu ser” (Idem, XXII.1) e, por não haver

nada em Deus que não seja o seu ser, logo, “Deus é por si mesmo necessariamente ser. [...] Deus é seu ser.” (Idem, XXII.2). Em um primeiro momento, parece que Tomás de Aquino apenas busca evidenciar que não existe nada que se compare ou que esteja acima ou pela qual Deus dependa. Entretanto, o Deus como causa primeira, deve ser o *ser-em-si* (TILLICH, 1984) e como ser, não pode haver nele materialidade, corporeidade, temporalidade², muito menos alguma forma de experiência destas coisas. Os elementos que constituem a própria existência, Deus está além destes, fundamentando-os. Ele é *ser* e nada mais.

Frente aos desdobramentos do pensamento metafísico sobre a compreensão de Deus, como podemos conciliar os relatos das Escrituras acerca da encarnação do Verbo, encarnação de Deus na pessoa de Jesus Cristo e uma compreensão filosófica da divindade que por sua própria natureza não pode possuir condições de vivenciar e experimentar as características que compõe a existência, como por exemplo, o transcurso de tempo e eventos? No acontecimento da encarnação divina, é conceitualmente evidente que Deus experimentou o transcurso de eventos em sua própria natureza, pois Deus *se tornou* aquilo que ele mesmo *não era antes*, ou seja, um ser humano. Ainda sobre a natureza do Deus pensado como causa primeira, *causa-sui*, Heidegger escreve:

“Esta é a causa como causa-sui. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da causa-sui não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem diante deste Deus, tocar música e dançar.” (HEIDEGGER, 1971, p. 88).

Deus, interpretado metafisicamente, é, como escreveu Dostoyevski em sua novela *Demônios*, um Deus desgraçado, pior que qualquer ser humano, pois, frente ao sofrimento, não tem só a impossibilidade de agir como de se comover com a dor de seus filhos. “Carente de afeto, nada pode afetá-lo, nada comove-lo. Não pode chorar, pois não tem lágrimas. Quem não pode sofrer, também não pode amar.” (MOLTMANN, 1975, p. 311, tradução nossa)

Como pode o cristianismo ocidental, pensar Deus metafisicamente e aceitar a Jesus Cristo, o Cristo que morre por amor de muitos como Deus revelado? Como pode o pensamento cristão se deparar com a declaração de Jesus: “Em verdade, em verdade eu vos digo: antes que Abraão existisse, Eu Sou.” (Jo 8:58, ARA) afirmando que ele mesmo era o Deus outrora manifesto a Moises e a Israel e que agora dialoga face a face com os mestres judeus, e, ainda assim, querer compreender este Deus por meio do pensamento metafísico?

É possível perceber o dilema que se instaura para a tarefa teológica. Diante disso, muitos teólogos buscaram obter uma compreensão de Deus por meio de categorias ou conceitos que reflitam a realidade de forma mais concreta, como por exemplo, o fluxo históri-

² Sobre os aspectos apresentados por Tomás de Aquino em sua *Suma contra os Gentios* acerca da imaterialidade, atemporalidade, incorporeidade, condição de ser e sumo ente de Deus, ver os capítulos XV, XVII, XVIII, XX, XXI e XXII.

co-temporal na qual todos nós estamos inseridos. Neste sentido, o teólogo alemão Jürgen Moltmann, em vários pontos, tem contribuído com a teologia possibilitando um novo pensar sobre Deus por meio do Cristo crucificado.

1. Jesus Cristo: O Deus crucificado como cerne da teologia.

Moltmann lança uma interessante pergunta no sentido de repensar a teologia a partir da perspectiva de Cristo e sua cruz. Ele escreve: “Quem é Deus na cruz do Cristo por ele abandonado?” (MOLTMANN, 1975, p. 13, tradução nossa). Esta pergunta, nos direciona a pensar a teologia através de um viés cristológico-soteriológico que, segundo o teólogo alemão, é o centro da própria teologia. O cristianismo perdeu e ainda perde quando, ao se falar sobre Deus, busca em outros campos os recursos para suas conceituações.

Em seu livro, *O Deus Crucificado*, Moltmann (1975, p. 57) traz uma citação de Heidegger que é muito interessante. O filósofo argumentou que a fé cristã (e, é claro, teologia cristã) não é consciente de sua tarefa e direcionamento, isto é, a pergunta por Deus, apenas por causa da manifestação histórica do cristianismo como corrente de pensamento, mas, fundamentalmente por causa do acontecimento que possibilitou sua origem, ou seja, o evento Cristo. A manifestação de Jesus Cristo legitima ao homem um novo modo de existência a qual parte da fé. “O propriamente manifesto para a fé e somente para a fé é o ente, que como manifestação, temporaliza primordialmente a fé, é para a fé “cristã”: Cristo, o Deus crucificado (HEIDEGGER, 1976, p. 52, tradução nossa).

Cristo, como manifestação, “temporaliza” a fé. Nesta temporalização, Deus se tornou perceptível e alcançável no âmbito da conjuntura histórico-temporal do homem. Diante da análise fenomenológica proposta pelo filósofo alemão, Deus, na pessoa de Jesus Cristo, não pode mais ser identificado como construção filosófico-cristã, como feito por Tomás de Aquino, mas como ente pessoal e histórico manifesto na concretude e temporalidade características da própria realidade. “A fé cristã está indissoluvelmente ligada [...] ao conhecimento de Deus no Cristo crucificado ou, mais precisamente com Lutero: o conhecimento do “Deus crucificado.” (MOLTMANN, 1975, p. 98, tradução nossa).

Moltmann também nos adverte de que o discurso teológico não deve ser “discurso humano” sobre Deus. Toda vez que isso acontece, um aspecto grave deste empreendimento se faz perceptível, ou seja, a necessidade humana por definir e com isso obter controle. Desta forma, aquilo que Heidegger constatou quanto a natureza da metafísica se mostra efetivamente como um fazer próprio do ser humano. Se é do interesse da atividade teológica produzir um discurso válido sobre Deus, este discurso deve advir daquilo que Deus mesmo disse acerca de si mesmo, ou seja, de sua palavra. “Se levamos a sério a Deus como Senhor,

então temos que tomá-lo e pensa-lo como sujeito de sua palavra. A teologia, então como um *discurso sobre Deus* só é possível com base *no que o próprio Deus diz.*” (MOLTMANN, 1975, p. 101-102, tradução nossa).

Neste sentido, as palavras de Paul Ricoeur, importante filósofo e pensador francês ecoam de maneira muito agradável para aqueles que buscam desenvolver um pensar e discurso acerca de Deus que esteja longe das amarras da metafísica ocidental. Ricoeur persegue uma abordagem fenomenológica e que, no domínio da reflexão cristã, possa olhar para as Escrituras como principal campo para suas formulações conceituais. O filósofo se recusa a pensar Deus por meio

de uma teologia puramente especulativa, que esvaziaria de seu discurso toda referência às narrativas sobre Israel, Jesus e a Igreja primitiva; [...] Primeiro, o discurso teológico, por conceitual que possa e deva ser, só pode elaborar o horizonte de significação implícito às narrações e símbolos constitutivos das tradições judaica e cristã. Segundo, se o discurso teológico não consiste em extrair generalidades sem substância das narrativas relatadas pelas Escrituras, deve destacar a inteligibilidade imanente às narrativas contadas, a partir de nossas próprias histórias e narrativas individuais e comunitárias. (RICOEUR, 2017, p. 286).

Percebamos as palavras do pensador. É necessário em nossos dias um fazer teológico que retire das próprias Escrituras e das narrativas nelas contadas, o sentido e conceituação necessária para a continuidade de seu discurso.

Para Moltmann, uma teologia que veja em Cristo a absoluta revelação de Deus encontra mais que o substrato de uma *pura teoria*. É a liberdade humana e teológica encontrada no amago do evento Cristo e de sua morte, morte esta que se caracteriza como a própria “morte de Deus”. “Jesus Crucificado é a imagem viva do Deus invisível” (BARTH apud MOLTMANN, 1975, p. 106, tradução nossa). É por causa deste fato que a teologia pode e deve ser “ela mesma teologia crucificada e não se reduzir a unicamente falar da cruz (K. Rahner). É também, teologia que crucifica e, por tanto, teologia que liberta” (ibidem).

“A teologia cristã tem que mostrar até que ponto a profissão cristã em Jesus é aparentemente verdadeira e apresentar a profissão em Cristo em sua relevância para a compreensão atual da realidade e para a disputa presente sobre a verdade de Deus e a justiça do homem e do mundo. Bem, com os títulos de Cristo a fé nunca disse apenas quem é Jesus em pessoa mas expressou seu senhorio, seu futuro e seu significado para Deus, os homens e o mundo.” (MOLTMANN, 1975, p. 120, tradução nossa)

Neste sentido, reconhecendo o senhorio de Deus em Cristo para a continuidade do desenvolvimento do discurso teológico em relação a Deus, voltemos nossos olhares em direção a uma teologia narrativa, uma teologia que veja nas narrativas acerca de Jesus Cristo a fonte

conceitual sobre a divindade, pois ali, as palavras do próprio Deus são manifestas em sentido histórico-temporal pleno.

2. Teologia Narrativa: Um pensar Crístico sobre Deus.

Em sua carta aos crentes colossenses, o apóstolo escreve que Cristo “é a imagem do Deus invisível” (Cl 1:15 ARA). Por diversas vezes, nos relatos dos evangelhos, Jesus de Nazaré é referido como sendo o próprio Deus (Mt.1:23; Jo.1:1-3, 1:14, 5:18, 8:58//Êx.3:13-14, 20:26-28; Fp.2:5-7; Cl 2:8-9; Hb.1:1-3, etc). Alguns destes textos possuem tamanha profundidade que por si mesmo já seriam fonte suficiente reflexão sobre Deus e sua manifestação na pessoa de Jesus, o qual, em seu próprio nome já carrega o indicativo teofânico do propósito divino em favor do ser humano ³.

Em Jesus Cristo encontramos algo interessante. Seu nome carrega profundo significado para o pensar teológico, assim como, os vários nomes dados ao longo do Antigo Testamento a, YHWH (יהוה), o Deus de Israel, através dos quais sua própria natureza era expressa. “O nome diz em quem se pensa. Os títulos e predicados se fixam no que se quer dizer” (MOLTMANN, 1975, p. 122, tradução nossa). O teólogo luterano Gerhard Ebeling (EBELING apud MOLTMANN, 1975, p. 123, tradução nossa) apresenta uma argumentação interessante aos títulos usado para se referir a Cristo nas Escrituras. Ele escreve que, enquanto aplicadas a Jesus, os títulos χριστός, κύριος, υἱὸς τοῦ θεοῦ, entre outros, encontram seu significado concreto justamente por que é a Jesus que eles se aplicam.

Em vários contextos das Escrituras onde a palavra Senhor é diretamente usada para se referir a Jesus (ex. At. 10:36; 1 Co.8:6; Fl.2:11; 1 Ts.4:1-8) e sendo que a mesma palavra também é usada em outros pontos do Novo Testamento para se referir a Deus (Mt.5:33; Mc.12:29; Lc.1:11, 15, 17, 32; 2:15, 22; At.7:31; 1 Tm.6:15; Hb.8:2; Tg.17; 2 Pd.2:9), um novo direcionamento interpretativo sobre Deus possui substrato das próprias Escrituras para ser formulado. Um discurso sobre Deus que seja totalmente focado nas narrativas e palavras de Cristo que evidenciam natureza divina e como suas palavras ecoam as teofanias outrora registradas pelos profetas do antigo israel. Cristo não como um Deus, mas o próprio Deus. Jesus Cristo, Deus encarnado.

Como um exemplo do exercício teológico denominado neste trabalho de *Narrativo*,

³ Em um estudo sobre a identidade do Deus de Israel e a natureza do seu nome, o Dr. Reinaldo W. Siqueira (2011, p. 82), argumenta que, diante das várias interpretações existentes sobre o significado do tetragrama sagrado (interpretação incognoscível, ontológica, causativa, do “sopro” e da aliança), é bem possível “que no nome Yahweh também haja polissemia com o objetivo de expressar uma gama de significados.” E nesta gama de significações, que encontramos o nome que nos indica a máxima aproximação de Deus, o qual nos transporta a uma compreensão sua plenamente imanente e histórico-temporal. Siqueira escreve: “E a manifestação máxima da imanência, a aproximação de Deus, foi quando o *logos*, o *’ādōnāy*, o *kyrios*, o próprio *Yahweh*, tornou-se carne e habitou entre nós (Jo 1:14), para nos salvar de nossos pecados, através do sangue da nova aliança. Seu nome é Jesus, ou no hebraico, *Yehoshua*, “Yahweh salva”, “porque Ele salvará o Seu povo dos pecados deles” (Mt 1:21).” (Ibidem).

voltemos brevemente nossa atenção ao diálogo entre Jesus e os judeus, como relatado no evangelho de João capítulo 8. Por três vezes, dentro da perícopa dos versos 21-58, Jesus pronuncia, referindo a si mesmo, o nome pelo qual Deus se revela a Moisés, como relatado em Êx.3, ou seja, Eu Sou (ἐγώ εἰμι Ex.3:14 LXX). O ponto crítico desta narrativa é a afirmação feita por Jesus encontrada no verso 58 de João 8: “Respondeu-lhes Jesus: Em verdade, em verdade eu vos digo: antes que Abraão existisse, Eu Sou.”

Pelo menos dois pontos podem ser percebidos aqui como substrato para uma compreensão histórico-temporal de Deus, o que é um dos principais elementos de uma teologia que enxerga nas narrativas bíblicas sua fonte conceitual:

2.1. Deus e *devir*: No evento Cristo, ou seja, no acontecimento da encarnação, Deus se tornou homem. Diante do pensamento metafísico e da teologia moldada pelo mesmo, uma interpretação que admita um Deus experimentando mudança ontológica é algo impossível. Isso macularia as categorias de suma perfeição pertencentes ao “ser supremo”. Entretanto, em Jesus Cristo, os fundamentos do tempo (passado, presente e futuro) são plenamente vivenciados e experienciados, sendo manifesto pelo próprio Cristo que uma nova e melhor forma de se pensar a relação de Deus com o tempo é necessária à teologia. Mesmo por que, é na morte de Deus na Cruz de Cristo e sua posterior ressurreição, que manifestam mais uma vez seu atributo de poder vir a ser, tornar-se, *devir*.

2.2. Deus e materialidade: Diretamente vinculado com o ponto anterior, é a característica material pertencente a Deus. O apóstolo, falando sobre Cristo nos escreve que “nele, habita, corporalmente, toda a plenitude da Divindade.” (Cl.2:9 ARA). A teologia, se quiser ser fiel ao campo originário de sua formulação conceitual, ou seja, o texto bíblico, deve, admite uma relação direta de Deus com a materialidade. Não há aqui espaço para trabalhar em detalhes o conceito de matéria, mas, deve ser afirmado que, materialidade está diretamente relacionada com corporeidade, característica fundamental das inteligências que habitam o mundo. Diante da narrativa de Ex. 3 em paralelo com Jo.8, o Grande Eu Sou é aquele que, por duas vezes e em épocas distintas, se manifestou ao ser humano através daquilo que ele mesmo possui como Criador, ou seja, forma material.

Considerações finais

Não foi intenção deste texto, através da proposta de um olhar narrativo acerca de Deus, invalidar outras propostas de reflexão à teologia, mas, propor uma relação ainda mais íntima entre o Deus revelado por meio das narrativas bíblicas, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento e Jesus de Nazaré, O Cristo.

Graças a derrocada da metafísica, novas abordagens são necessárias para se desen-

volver um discurso coerente acerca de Deus e suas manifestações no mundo. Para isso, as próprias Escrituras, as quais deveriam sempre ter servido de fundamento para uma reflexão crítica sobre Deus, retornam ao âmbito do pensamento com muita força, principalmente depois das contribuições de pensadores como Moltmann e Ricoeur.

Uma teologia narrativa nos direciona a percebermos que, em grande medida, as teofanias relatadas pelos antigos profetas de Israel já nos direcionavam a própria pessoa de Jesus Cristo. Admitir isso, nos abre um acampo conceitual amplo para se pensar Deus em sua relação com a própria existência e os elementos que a constituem (tempo, espaço, materialidade, transformação, vida, morte, etc).

Uma teologia que siga um caminho narrativo e que busque nos elementos originários constitutivos do pensamento judaico-cristão, ou seja, no texto bíblico, sua fonte de formulação conceitual, contribuirá, e muito, para o desenvolvimento e progresso da reflexão teológica ocidental e de sua tarefa primária, ou seja, pensar sobre Deus. Um pensar que, diante dos tempos em que vivemos, pede por uma forma e maneira que não seja metafísica.

Referências

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Trad. D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Bréscia; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **A constituição Onto-Teo- Lógica da Metafísica**. Em: Que é Isto - a Filosofia? / Identidade e Diferença. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **O princípio do fundamento**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976.

LEITE, Rondnelly Diniz. **A crítica à noção de Deus própria da constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica tradicional em Martin Heidegger**. Belo Horizonte, 2012. Dissertação (Mestrado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

MOLTMANN, Jürgen. **El Dios crucificado**. Salamanca, ES: Ediciones Sígueme, 1975

RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

SHIQUEMOTO, Samuel dos Santos; SIQUEIRA, Reinaldo W. **YHWH: a identidade do Deus de Israel**. Em: Kerygma, v.7, n.2 (2º semestre de 2011). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2011.

THOMSON, Iain. **Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics**. In: International Journal of Philosophical Studies. Taylor & Francis Ltd: UK, vol.8, nº 3, p. 297-327, December, 2010.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática: três volumes em um**. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 1984

**FT 19 - RELIGIÃO E ETNICIDADE:
hibridismos e identidades
religiosas**



Coordenadores:

Dra. Léa Freitas Perez - UFMG

Dr. Edmar Avelar de Sena – PUC Minas

Este Fórum abre um espaço para o diálogo acadêmico entre pesquisadores do fenômeno religioso e antropologia, áreas que abordam a questão da etnicidade como processo de identificação do indivíduo com uma comunidade religiosa, fator gerador do sentido de pertencimento. Além disso, este fórum buscará promover o debate acerca dos tensionamentos e dos conflitos resultantes do encontro de religiões e culturas distintas, assim como os aspectos étnicos e políticos que possibilitam, contemporaneamente, certo hibridismo religioso. Sabe-se que as identificações e os pertencimentos religiosos abrem espaço para hibridações que fazem que a relação entre a religião e aspectos culturais crie identidade e pertença comunitária, reconfigurando grupos religiosos, antes formados apenas por membros de ascendência étnicas, atualmente sejam transformados em comunidades mistas, como é o caso do islã e religiões afro-brasileiras.

A batina do padre tem dendê: notas sobre o sincretismo em um terreiro de umbanda.

Lânia Mara Silva¹

RESUMO

Durante os quarenta dias do período da Quaresma cristã, os atabaques da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente não tocam. As imagens de santos católicos são retiradas do altar, este coberto por um pano branco. Período de obrigações específicas, de restrições aos corpos. Na Sexta Feira da Paixão, o chão do terreiro coberto por pontos riscados destinados aos orixás, ao mesmo tempo em que os filhos da casa cantam a Paixão de Cristo e comungam com o corpo do Cristo. Este trabalho aborda as relações dos praticantes de umbanda da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, localizada no bairro Lagoinha, com o sincretismo, tornado evidente no período da Quaresma. Lugar do sincrético que nesse terreiro se compreende por confluência – histórica, étnica e religiosa. O trabalho resulta de percepções apreendidas durante o trabalho de campo para minha dissertação de mestrado, em que estabeleci conversas com o zelador da casa (como se denomina Ricardo de Moura, uma vez que zelador é aquele que zela pelo sagrado) e com filhos da casa. Em um momento em que discursos de purismo das religiões afro-brasileiras tecem críticas ao sincretismo de algumas delas, acesse-se aqui outra possibilidade: bendizer o percurso sincrético de uma ancestralidade em terra brasileira, em que o distinto, a alteridade e o simultâneo se confluem e se deixam estar onde se encontram os caminhos - na encruzilhada. É nela que os movimentos se iniciam e se convergem, morada de Exu, justamente onde se deve estar, sem se pretender uma escolha em detrimento de outras, uma experiência sagrada em detrimento de outras. *Exu ganhou cachaca, levou para o padre benzer. Exu, aquele que comunica, fez o trânsito religioso. E é certo, pois sacristão saiu dizendo que na batina do padre tem dendê.*

Palavras-chaves: Umbanda, sincretismo, encruzilhada

Introdução

Uma jangada no mar se lança ao movimento e dele volta carregada de tormentas, alimento, presenças. Assim é a palavra que se pretende pesquisa. É o encontro com aquilo que ainda está por se revelar. De um desejo de partida, que nos faz sair em busca de algo, apruma-se o olhar, e nele a observação da calmaria, quem sabe o premeditado, o dito objeto de pesquisa. E, se o olho sabe ver o que busca, aprende a se deparar com rabos de baleia, convite para mergulhos mais profundos. Assim foi que, ao iniciar minha pesquisa de mestrado sobre as políticas de patrimônio em relação a terreiros de umbanda, a experiência clamou outras direções, mesmo que ainda não textualizadas. Despertar da curiosidade, que seja!

¹Graduada em Ciências Sociais (UFMG/2013). Mestranda no Programa de Pós Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável (UFMG). Pesquisa financiada pela Capes-CNPQ.
E-mail: lania.bms@gmail.com

Apresento aqui algumas breves percepções apreendidas durante o trabalho de campo para minha dissertação de mestrado, em que estabeleci conversas com o zelador (como se denomina Ricardo de Moura, uma vez que zelador é aquele que zela pelo sagrado) e com os filhos da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), localizada no bairro Lagoinha. Apontamentos acerca do sincretismo na umbanda, tornado evidente no período da Quaresma. Não se trata de dizer sobre o mistério, pois como nos lembra Walter Benjamin (1985, p.33) “de nada nos serve a tentativa patética ou fanática de apontar no enigmático o seu lado enigmático; só devassamos o mistério na medida em que o encontramos no cotidiano”.

1.1 Saravá, amém!

O período da Quaresma suscita experiências distintas no terreiro. Durante os quarenta dias do período cristão, os atabaques da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, cobertos por um pano branco, não tocam. As imagens de santos católicos, assim como as imagens dos orixás, são retiradas do altar, este também coberto por um pano branco. Posteriormente, na última semana, semana das dores, o altar é coberto por um pano roxo. A imagem de Iemanjá não está em sua piscina, a pedreira de Xangô se encontra apenas com as imagens de caboclos e o machado, sem a imagem de São Jerônimo. O mesmo ocorre com vários altares laterais e outras partes do terreiro, em que algumas imagens e objetos sagrados são recolhidos, ficando apenas alguns visíveis. Período de obrigações específicas, de restrições aos corpos, de interditos. Não há sessões de caboclos nas quartas-feiras como de costume, apenas de exus e pombagiras.



Figura 1: Altar da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente coberto com um pano roxo durante a semana das dores, última semana do período da Quaresma.

Na Sexta-feira da Paixão, ao chegar à Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, o chão com pontos riscados² para cada orixá e o canto “Bendito, louvado seja, louvado seja! Oremos a Deus para sempre, amém, louvemos a Deus para sempre, amém”. Os presentes realizam a comunhão com o corpo e o sangue do Cristo, cantam as dores da Virgem Maria, ao mesmo tempo em que afirmam e invocam os orixás e os pretos velhos. No mesmo lugar se diz amém, se diz saravá! Lugar do sincrético que nesse terreiro se compreende por confluência – histórica, étnica e religiosa.

Confluência parece uma palavra acertada para se pensar o sincretismo da umbanda. Confluência que se dá não só dos orixás com os santos católicos, ou com o kardecismo, com seus valores de caridade, mas também com o contato com diferentes etnias indígenas brasileiras, representadas nos cultos da umbanda pelas entidades dos caboclos. Nas palavras do zelador da casa, Ricardo de Moura³: *teve a confluência com o povo indígena que nos levou no território, que nos mostrou o que era uma onça, o que era uma folha venenosa, o que era uma folha de comer. O que é um terreiro de umbanda cantar “defuma com as ervas da jurema”? Isso é pindorama⁴, isso é Brasil, e é África.*

Parece demasiado simplista imaginar que o sincretismo religioso, quando se trata da umbanda, seria apenas associação dos orixás aos santos católicos por ocasião da violência simbólica estabelecida no processo de escravidão no Brasil. Essa perspectiva coloca os africanos que aqui foram escravizados em um lugar sem ação. Pois se a colonização portuguesa fez ressoar seus efeitos sobre o território, os povos indígenas que aqui viviam e as populações africanas que foram trazidas para serem escravizadas, compreender o sincretismo unicamente como efeito da colonização poderia levar a um entendimento errôneo da umbanda enquanto religião de colonizados. Há que se proceder uma distinção entre ser escravizado e ser colonizado.

Pois se marxismo, antropologia social ou durkheimianismo concordam, *grosso modo*, em atribuir à “base” uma precedência e um poder de determinação sobre as “representações”, o que fazer de um conjunto religioso que, ao ser arrancado, literalmente à força, de sua base, em lugar de desaparecer parece, ao contrário, insistir em se manter?” (GOLDMAN, 2011. p.412)

A resposta vem a partir de Roger Bastide (2001) de que não é a morfologia social que determina o mundo místico, mas o aspecto místico que domina o social. Dessa forma, as religiões de matriz africana teriam escapado da determinação infraestrutural. Na cosmovisão africana de algumas etnias iorubás o homem só podia ser pensado em relações com todo o meio natural e social que o cerca. E aqui lembrando Durkeim (1978, p. 166) “a verdadeira função da religião não é a de nos fazer pensar (...), mas de nos fazer agir, de nos ajudar a vi-

2 Assim como os pontos cantados são afirmação ou invocação da divindade, os pontos riscados com giz no chão cumprem a mesma função.

3 As falas de Ricardo de Moura aqui apresentadas foram transcritas de uma vivência gravada na Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente durante os dias 23, 24 e 25 de fevereiro de 2018.

4 Nome com o qual algumas etnias indígenas se referiam ao território brasileiro.

ver”.

Também se considera que algumas cosmovisões africanas, como iorubás, bantos e fons, apresentam religiões de cultos aos ancestrais. Atribui-se então um novo elemento ao olhar para o sincretismo, um que diz de uma *matuteza* dos que chegaram dos territórios africanos em entender o momento e encontrar soluções na sabedoria da confluência. Matuteza ancestral, das divindades, em, mesmo em processo de escravidão, fazer confluir, agir, existir. O sincretismo religioso no território brasileiro seria, nas palavras de Ricardo de Moura, *o percurso e ação de uma ancestralidade em terra de pindorama brasileira*.

Ainda soma-se outro fator ao sincretismo presente na umbanda que é entender o papel da personificação da divindade. Não é pela força da opressão que se diz que Iansã será Santa Bárbara, Ogum será São Jorge, se diz porque de fato assim também pode ser dito, pois a personificação em imagens é apenas uma das formas de existência da divindade, ela é muito mais uma manifestação, com imensas variações regionais e particularidades, tantos caminhos apontados de uma encruzilhada. Como argumenta Ricardo de Moura: *eu tenho Ogum fazendo machado, martelos, serrote, enxada e eu tenho o mesmo Ogum lançando ônibus espacial, fazendo Sputnik. Essas coisas para a nossa cultura vão para além da personificação do que a gente chama de orixá, que a gente chama de nkisis (inquices), de deuses, voduns. A gente tem mais essa manifestação na realização do que na personificação*.

1.2 Sincretismo na encruzilhada

Em um momento em que discursos de purismo das religiões afro-brasileiras tecem críticas ao sincretismo de algumas delas, acessa-se aqui outra possibilidade: bendizer o percurso sincrético de uma ancestralidade em terra brasileira, em que o distinto, a alteridade e o simultâneo se confluem e se deixam estar onde se encontram os caminhos - na encruzilhada. Estar na encruzilhada é estar no incerto de uma situação, e **é viver o pluralismo de movimentos**.

José Carlos dos Anjos (2008) apresenta como as religiões afro-brasileiras traçam outro percurso em relação às diferenças a partir da encruzilhada enquanto conceito filosófico, sendo esta a confluência de pluralidades sem que se opte por alguma unidade. Segundo o autor, a “encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade, deve ser elevada a sua condição de uma das maiores expressões de filosofia das diferenças” (ANJOS, 2008, p. 81).

Evocando Deleuze (1988), que procura entender as dificuldades do pensamento ocidental em torno dos conceitos de mesmo e diferente, José Carlos dos Anjos (2008) afirma que a religiosidade afro-brasileira sugere outra lógica de dissociação entre essas categorias conceituais, pois apresenta uma forma rizomática de pensar e trabalhar as diferenças. “A ló-

gica rizomática da religiosidade afro-brasileira, em lugar de dissolver as diferenças, concreta o diferente ao diferente, deixando as diferenças subsistirem enquanto tal”. (ANJOS, 2008, p. 82).

Sobreposição de territórios, sobreposição de experiências. Pela encruzilhada filosófica, a pluralidade é a regra: uma coisa não é apenas uma coisa, mas são várias coisas, paradoxal e simultaneamente. O sagrado não é uma coisa *OU* outra, mas uma coisa *E* outra, ao mesmo tempo. Promove-se assim outra forma de se relacionar entre si e com as alteridades, além de expressar outro entendimento do sagrado e uso dos territórios. O lugar do sincrético, da confluência, da ancestralidade – passado e presente – do sagrado e do profano simultaneamente, revela a mescla de territórios e de experiências.

Dessa forma, é a partir da encruzilhada que se deve pensar o sincretismo, não enquanto situação crítica que precise ser resolvida. Não há resolução: posto na encruzilhada, está no melhor dos lugares. É nela que os movimentos se iniciam e se convergem, morada de Exu, justamente onde se deve estar, sem se pretender uma escolha em detrimento de outras, uma experiência sagrada em detrimento de outras.

Conclusão

O ponto cantado⁵ “Tranca-rua ganhou cachaça, levou para o padre benzer, sacristão saiu dizendo que a batina do padre tem dendê⁶” revela a noção dessa confluência que se verifica na umbanda. A batina do padre, simultaneamente, teria a água benta e o dendê! E aí novamente a *matuteza* daqueles que existem justamente na confluência, ou, talvez melhor, daqueles que existem e se deixam estar na encruzilhada. Ainda vale trazer as palavras de Ricardo de Moura quando fala do sincretismo: *você é tão bobo que você não consegue dar conta disso meu como eu dou conta disso do seu, sem tirar o meu. Tranca-rua ganhou cachaça não levou para Marabó⁷ benzer, levou para o padre. Ele procurou uma confluência.*

O movimento de Exu é justamente a pluralidade e a possibilidade de tudo e nada ser, simultaneamente, sem que se exclua isso em detrimento daquilo. Baita entendimento da existência concomitante das alteridades! Exu, aquele que comunica, fez o trânsito religioso. E é certo, pois *sacristão sai dizendo que na batina do padre tem dendê.*

Referências

5 Canto de afirmação ou invocação das entidades e dos orixás.

6 Tipo de azeite africano. No sentido metafórico, dendê quer dizer energia perceptível ao povo de santo. Como é uma religião que entende e trabalha com a noção de energia circulante, reconhecer o dendê na batina do padre é perceber essa energia ali.

7 Forma de manifestação da entidade Exu.

ANJOS, José Carlos dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n 13, p. 77-96, jan./jun,2008.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (rito nagô)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1978.

GOLDMAN, Marcio. Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 1, 2011.

De macumba a umbanda: notas sobre o processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira.

Mariana Ramos de Moraes¹

RESUMO

Nesta comunicação, reflito sobre o processo de legitimação da umbanda, uma religião afro-brasileira, presente em todo Brasil e mesmo no exterior e formada a partir da junção de práticas africanas, com releituras do espiritismo kardecista, do catolicismo e de rituais de origem indígena. Diferentes intérpretes apontam que essa religião surgiu no Sudeste brasileiro nas primeiras décadas do século XX. As práticas nominadas “macumba” e associadas aos negros seriam, dessa forma, a origem da umbanda. O estigma do feitiço, atrelado às práticas religiosas afro-brasileiras desde o Brasil colônia, também foi transposto à umbanda. No intuito de afirmá-la como religião, alguns grupos buscaram uma aproximação com o espiritismo kardecista, visando um certo “embranquecimento” de suas práticas, outros enalteceram sua herança africana e ainda houve os que a definiram como “genuinamente” brasileira. Nesse último caso, observa-se uma valorização da miscigenação entre os povos indígenas, africanos e seus descendentes e europeus, tal como na narrativa sobre formação da nação brasileira construída, especialmente, nas décadas de 1920 e 1930, a partir da articulação de artistas, intelectuais e políticos. Essa comunicação focaliza, assim, os caminhos escolhidos por esses diferentes grupos para afirmar como religião práticas antes consideradas feitiço.

Palavras-chave: umbanda, macumba, legitimação, religião.

Introdução²

Diferentes intérpretes apontam que a umbanda surgiu no Sudeste brasileiro nas primeiras décadas do século XX. E hoje ela está presente em todo Brasil – e mesmo no exterior. Trata-se de uma religião formada a partir da junção de práticas africanas, com releituras do espiritismo kardecista, do catolicismo e de rituais de origem indígena. Nesta comunicação, intitulada “De macumba a umbanda”, apresento como práticas antes classificadas como feitiçaria, magia e curandeirismo – por muitas vezes nominadas “macumba” – passaram a ser entendidas como religião. Ou seja, como se deu o “processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira”, como aponta o subtítulo desta comunicação.

As práticas nominadas “macumba” e associadas aos negros seriam a origem da umbanda. O estigma do feitiço, atrelado às práticas religiosas afro-brasileiras desde o Brasil

¹ Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas); pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC Minas, bolsista CAPES; marianaramosdemoraes@gmail.com.

² Este trabalho é baseado em minha pesquisa de doutorado (MORAIS, 2014), também disponível em Moraes (2018).

colônia, também foi transposto à umbanda. No intuito de afirmá-la como religião, alguns grupos buscaram uma aproximação com o espiritismo kardecista, visando um certo “embranquecimento” (ORTIZ, 1978) de suas práticas, outros enaltecem sua herança africana e ainda houve os que a definiram como “genuinamente” brasileira. Nesse último caso, observa-se uma valorização da miscigenação entre os povos indígenas, africanos e seus descendentes e europeus, tal como na narrativa sobre formação da nação brasileira construída, especialmente, nas décadas de 1920 e 1930, a partir da articulação de artistas, intelectuais e políticos. Esta comunicação focaliza, assim, os caminhos escolhidos por esses diferentes grupos para afirmar a umbanda como uma religião.

1 Umbanda: processo de legitimação

No início do século XX, as práticas religiosas dos negros eram, com frequência, enquadradas como crimes de curandeirismo, de magia, de feitiçaria ou de espiritismo. Esses crimes constavam do Código Penal de 1890, que vigorava na época e servia de amparo legal para as perseguições aos terreiros. Na então capital federal, Rio de Janeiro, estava em vigor desde 1934 uma lei que colocava os grupos praticantes do kardecismo e das religiões afro-brasileiras – fosse a macumba ou a nascente umbanda – e os maçons sob jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da polícia, na seção especial de Costumes e Diversões, que lidava com questões relacionadas a drogas, jogo ilegal e prostituição (BROWN, 1985, p. 13). Esses grupos necessitavam de uma autorização policial para exercerem suas práticas³.

A repressão policial teria estimulado os umbandistas a se organizarem, visando sua própria proteção (BROWN, 1985). Assim, em 1939, foi criada no Rio de Janeiro a União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), a primeira de dezenas de entidades representativas dos umbandistas que surgem no decorrer do século XX. Os umbandistas vinculados a essa associação tentavam afastar a suas práticas das heranças africanas (GIUMBELLI, 2010). Esse posicionamento refletiu nas discussões do primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941, também no Rio de Janeiro. Nas atas do congresso, seus participantes externaram a preocupação de criar uma umbanda desafricanizada e o esforço para “branquear” ou “purificar” a umbanda, dissociando-a da África, entendida como “primitiva” e “bárbara”. Havia também uma ênfase na caridade, sendo uma missão da umbanda “resgatar as classes subalternas das formas exploradoras e nocivas de feitiçaria” (BROWN, 1985, p. 11-12). Aqui, uma clara referência ao espiritismo kardecista, que se apoiou na ideia de caridade para se legitimar no espaço público, entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX

³ A exigência do registro dos terreiros em instâncias policiais é uma determinação de governos estaduais, que é observada em outros momentos e em estados diferentes. A Lei 3.097, de 1972, do estado da Bahia, obrigou o registro em delegacia de polícia até 1976; e a Lei 3.443, de 1966, do estado da Paraíba, subordinava o funcionamento dos terreiros à autorização concedida pela Secretaria de Segurança Pública, além da apresentação de prova de sanidade mental do responsável pela casa, mediante realização de exame psiquiátrico (SILVA JR., 2007, p. 310).

(GIUMBELLI, 2008). No momento em que a umbanda buscava legitimar-se, a negação de sua herança africana era uma estratégia contra a repressão dos aparelhos judiciário e policial do Estado (NEGRÃO, 1996).

Ao mesmo tempo, essa vertente umbandista adotava em suas práticas outros elementos que remetiam à África. Em seu panteão, por exemplo, constava o preto-velho: uma representação do africano escravizado, valorizado por sua benevolência e sábios conselhos, características que o distanciavam da ideia de feitiçaria então associada às práticas religiosas dos negros. O continente africano se fazia presente não somente nas práticas rituais como nas narrativas sobre a genealogia da religião. Tais textos apresentam versões sobre a origem da umbanda que remetem à África e apontam também as pretensões da nascente religião: atuar no presente combatendo o mal e contribuir para o surgimento de uma nação mais evoluída.

Além dos elementos que remetiam à África, a umbanda que surgia no Rio de Janeiro, centrada na União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), recorria também a elementos indígenas e católicos para se autodefinir como brasileira, tendo como base doutrinária o espiritismo kardecista, difundido no Brasil ainda no século XIX. A construção da ideia da umbanda como uma religião genuinamente brasileira seria uma outra estratégia desse grupo, que estava atento a outros movimentos promovidos no Brasil, no mesmo período, em torno de uma concepção de nação brasileira. Maria Helena Vilas Bôas Concone (1981) sugeriu que a afirmação da umbanda como uma religião genuinamente brasileira estava relacionada ao pensamento nacionalista, que se expressava na arte e na literatura – com destaque para os modernistas da Semana da Arte Moderna de São Paulo, de 1922 – e também em movimentos político-ideológicos, como o integralismo – movimento autoritário inspirado no fascismo italiano, que inicialmente teve o apoio de Getúlio Vargas. Ganhava vulto a ideia de nação brasileira formada a partir da mistura das três raças, que fazia do Brasil um país mestiço. Essa ideia tinha aporte teórico, fundado a partir de reinterpretações do pensamento evolucionista da passagem do século XIX para o XX. A mestiçagem apresentava outros contornos, segundo autores que discutiam a questão racial no Brasil na década de 1930, como Gilberto Freyre, Donald Pierson e Arthur Ramos. A partir dos escritos deles, foi forjada a ideia de que o Brasil mestiço seria a solução em um mundo marcado por divisões de classe, origem e cor. Uma concepção incorporada pelo governo de Getúlio Vargas na tentativa de empreender uma representação da nação brasileira (SCHWARCZ, 2012).

Eram diversos, e mesmo contraditórios, os argumentos usados com vistas a legitimar a umbanda. A pluralidade dos argumentos derivava da presença de mais de uma vertente umbandista na busca pela institucionalização da religião. Havia um grupo, por exemplo, que buscava enaltecer o lado africano da umbanda. A religião tida como genuinamente brasileira ressaltava com o sacerdote Tancredo da Silva Pinto seu lado afro. Ele nasceu no Rio de Janeiro, no início do século XX. Era conhecido entre os sambistas da época, tendo inclusive composto alguns sambas, e bem articulado com o meio político. Fundou a Federação Espírita

Umbandista, em 1952, no Rio de Janeiro e, a partir dela, outras federações em alguns estados brasileiros.

Tancredo viajava pelo país divulgando seus conhecimentos, que também eram transmitidos em livros, como no *Minas sob a luz da umbanda*, assinado com um de seus filhos de santo, Antônio Pereira Camêlo. Nesse livro, salientava-se a herança africana: “Com a religião dos prêtos as Nações Africanas tais como Nagô, Angola, Congo, Moçambique, etc., formou-se a Umbanda que quer dizer unificação das bandas” (PINTO; CAMÊLO, 1971, p. 19). Desta forma, a umbanda era a união das bandas, ou seja, das nações africanas. Para Tancredo da Silva Pinto não havia uma umbanda mais ou menos africanizada, já que em seu entendimento a umbanda era uma religião cuja matriz era a África, diferentemente da vertente umbandista que a definiu como brasileira⁴.

Nos anos 1950, outras entidades buscavam representar os umbandistas, haja vista as federações que contaram com a participação de Tancredo da Silva Pinto em sua fundação, como mencionado aqui. Além da umbanda que buscava na África suas raízes, a vertente que se associava aos ditames kardecistas e também aos cristãos – nomeada umbanda branca ou umbanda pura, marcando o corte racial – fundava suas federações (BROWN, 1985; NEGRÃO, 1996)⁵.

Essas duas vertentes podem se apresentar como extremos do movimento federativo, que, no entanto, constituiu-se a partir de diferentes matizes umbandistas. Dessa forma, as duas vertentes poderiam opor-se ou mesmo atuar em conjunto, evidenciando a dinâmica do movimento federativo. Conforme relata Diana Brown (1985), em meados dos anos 1950, no Rio de Janeiro, havia um tratamento hostil entre os representantes das duas vertentes, que tinham suas diferenças marcadas social e racialmente. Porém, em 1956, esses representantes propuseram uma coalizão e conseguiram agrupar cinco federações tidas como mais ativas no Rio de Janeiro para fundar o Colegiado Espírita do Cruzeiro do Sul. Tancredo da Silva Pinto era um dos presidentes da entidade⁶.

Juntas, essas federações buscavam ampliar seu reconhecimento público, entrando para a política partidária, com vistas a eleger umbandistas para mandatos legislativos. Ainda não havia uma contagem oficial dos brasileiros que se declaravam umbandistas. No entanto, era possível afirmar que era crescente o número de adeptos dada a popularidade que a religião adquiria, divulgada nos meios de comunicação; pelos participantes de eventos religio-

4 De acordo com os anais do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (PRIMEIRO..., 1942), realizado em 1941, constam discursos que acionam uma origem africana para a umbanda. No entanto, tal origem não estava vinculada às nações apresentadas por Tancredo. Há uma versão para a origem da umbanda que a vincula, por exemplo, ao Egito.

5 Interessante notar o uso do termo umbanda pura. No caso da umbanda, a pureza estava relacionada à recusa dos elementos africanos. No candomblé, a pureza está associada justamente à adoção dos elementos africanos. É considerado mais puro o candomblé que se mantém fiel às heranças africanas.

6 Outras iniciativas de coalizão entre as federações são registradas na segunda metade do século XX, conforme apontado por Patricia Birman (1985). Normalmente, tais coalizões têm curta duração, o que é comum também entre as federações. Nos dois casos há um problema de legitimação da entidade perante seus filiados, uma vez que na umbanda, assim como no candomblé, os terreiros têm sua autonomia, tornando incompatível a subordinação a uma outra instância, no caso a federação. Para estudos sobre as federações umbandistas, ver Birman (1985), Brown, (1985) e Negrão (1996).

sos em locais públicos; e pelo registro de novos terreiros⁷.

Somente no Censo de 1964 é que a umbanda foi incluída no questionário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Estava, assim, reconhecida oficialmente como religião. Tal reconhecimento se deu em plena ditadura militar, indicando uma aproximação entre militares e umbandistas que integravam o movimento federativo. Frisa-se aqui que se tratava de um grupo que praticava a religião e estava envolvido com articulações políticas, e não da totalidade dos umbandistas, uma vez que muitos nem mesmo se vinculavam às federações. Fato é que a inclusão da umbanda na relação das religiões consideradas no Censo demonstrava não apenas o crescimento do número de adeptos, mas, sobretudo, a constituição dos umbandistas como um grupo de interesse político, visando votos nas eleições (BROWN, 1985; NEGRÃO, 1996).

Conclusão

Da perseguição ao reconhecimento do Estado: uma trajetória percorrida pela umbanda entre seu surgimento, no início do século XX, à década de 1960. Tal reconhecimento não deslocou a umbanda de uma situação marginal, tampouco representou o fim das perseguições aos seus praticantes. Mas contribuiu para a sua afirmação como religião, reivindicada desde os umbandistas pioneiros, criadores da primeira federação, em 1939. A religião mirada por eles e defendida por umbandistas que lhes sucederam e encorparam o movimento federativo tinha como “modelo ideal” – termo adotado por Lísias Negrão (1996) – o catolicismo, de onde procuraram absorver a racionalidade institucional e a moralidade cristã. E, como “modelo real” o kardecismo, filtrando pela ótica espírita a organização política em federações, somada ao emprego da noção de caridade (NEGRÃO, 1996, p. 86-87). Ou seja, eram duas as fontes que baseavam a ideia de religião construída pelos umbandistas que atuaram no intuito de legitimar a umbanda. O processo de legitimação da umbanda foi iniciado com um movimento que buscava embranquecer a religião, mas somente foi alcançado com o apoio daqueles que afirmavam a sua herança africana.

Referências

BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Iser; Marco Zero, 1985. p. 80-121 (Cadernos do Iser; 18).

⁷ Em São Paulo, Lísias Negrão (1996) aponta para um crescimento no número de terreiros de umbanda registrados em cartório, que parte de 42, entre os anos de 1929 a 1944, atingindo a marca de 2.844, seu ápice, entre os anos de 1974 e 1976. O período analisado por Negrão vai de 1929 a 1989.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Iser; Marco Zero, 1985. p. 9-42 (Cadernos do Iser; 18).

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. Ideologia umbandista e integralismo. In: RODRIGUES, Leôncio Martins et al. *Trabalho e cultura no Brasil*. Recife/Brasília: ANPPCS/CNPq, 1981. (Ciências Sociais Hoje; 1).

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. *Esboços*, Florianópolis, v. 17, n. 23, p. 107-118, 2010.

MORAIS, Mariana Ramos de. *De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público*. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte.

MORAIS, Mariana Ramos de. *De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro – umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.

PINTO, Tancredo da Silva; CAMÊLO, Antônio Pereira. *Minas sob a luz da umbanda*. Belo Horizonte: G. Holman, 1971.

PRIMEIRO congresso brasileiro do espiritismo de umbanda. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Do preto, do branco e do amarelo: sobre o mito nacional de um Brasil (bem) mestiçado. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 64, n. 1, p. 48-55, jan. 2012.

SILVA JÚNIOR, Hédio. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007. p. 303-323.

Islamismo, colonialidade e hibridismos.

Karolina dos Santos¹

RESUMO

A proposta de discussão é, como ficou o sentimento de pertencimento do muçulmano colonizado, a sua ideia de Ummah, que é a nação islâmica, o sentimento de família, com a entrada dos valores ocidentais? O conceito e ideia de Ummah esta diretamente ligada à construção de identidade religiosa. No islã, não existe diferenciação étnica, principalmente durante as práticas, somos todos iguais, e é durante essa pratica, é que vemos a identificação e o sentimento de unidade entre muçulmanos. Porém com a entrada dos valores ocidentais, há uma quebra e um desequilíbrio nesses valores. Devemos repensar então essa relação de subalternidade e silenciamento, porém com esse embate de pensamentos, não podemos negar as diversas formas de hibridismos existentes nessa relação Oriente e Ocidente.

Palavras-chaves: Islã, colonialidade, islamismo, hibridismo.

Introdução

Os conflitos no Oriente Médio e no mundo envolvendo o Islã, abordando temas como violência, terrorismo, guerras, manifestações, entre outros, estão na pauta das discussões cotidianas e acadêmicas. Os ataques de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, marcaram o olhar do ocidente sobre o Islã, sobretudo da mídia que, desde então, tem concentrado esforços em divulgar notícias de conflitos que, apesar de envolverem questões políticas e econômicas, trabalham com a questão religiosa como pano de fundo. As notícias sobre conflitos são algo constante quando tratamos sobre o Oriente Médio, tais como a questão Israel e Palestina, as guerras no Afeganistão, no Paquistão e no Iraque, a denominada “primavera árabe”, da qual ainda podemos ver desdobramentos, e o conflito mais atual, a Guerra na Síria, que envolve, entre outros atores, o grupo DAESH (al-Daula al-Islamiya al-Iraq wa Sham) mais conhecido no Brasil como “Estado Islâmico”. Nestas notícias é comum que o Islã seja diretamente associado a grupos políticos envolvidos nos conflitos. Porém, qual a origem desses movimentos, aliás quais as ideias que alimentam o surgimento desses movimentos?

1 Contextualizando os fatos:

¹ Mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, Bolsista CAPES. Email: apachesantos87@yahoo.com.br

A Europa passou por grandes transformações a partir do século XVI, tanto no campo das ideias quanto na sociedade e economia; mudanças que permitiram com que dominasse outras regiões. No século XVIII, por conta da Revolução Industrial, ocorre um grande aumento do poder europeu sobre os países colonizados. A modernidade europeia começou a adentrar o Oriente mais precisamente nos países islâmicos, em meados do século XVIII.

De acordo com Karen Armstrong (2011), os muçulmanos não chegaram a hegemonia mundial, digo revoluções as quais a Europa passou a partir do século XVI. Com isso, com a entrada da Europa nesses países, com toda a sua ideia de pensar modernidade, os muçulmanos tentaram organizar seus exércitos de acordo com os exércitos ocidentais, tentativa que foi falha, porque não era só a questão militar, era também estruturas sociais, econômicas, educacionais, intelectuais e religiosas.

Com uma economia industrializada, moderna e com expansão contínua, uma hora os mercados iriam saturar, sendo assim era necessário buscar produtos agrícolas em outros países.

“O país colonizado fornecia matérias primas para serem exportadas, e elas supriam a indústria europeia. Em troca, o país recebia mercadorias ocidentais manufaturadas, baratas, o que significava que em geral a indústria local era destruída. A colônia também tinha que se transformar e se modernizar segundo os moldes europeus, sua vida financeira e comercial tinha que se racionalizar e entrar no sistema ocidental, e pelo menos alguns dos “nativos” tinham que adquirir alguma familiaridade com as ideias e o ethos modernos (ARMSTRONG, 2001, p. 196)”

Nas colônias, as pessoas que podiam receber a educação ocidental eram pessoas de classe alta e militares. Com isso a sociedade veio a ficar dividida e nenhum lado conseguia compreender o outro, estabelecendo então um grau muito maior de desigualdade. Com isso as pessoas que ficaram de fora foram obrigados a ver seu país a se tornar um estranho, e governado por estrangeiros. Ainda no âmbito da colonização, Edward Said (2017) em *Cultura e Imperialismo*, alega que os discursos universalizantes da Europa e Estados Unidos pressupõe o silêncio voluntário ou não do mundo não europeu. Por mais que exista a incorporação e inclusão em partes, há domínio direto e coerção, e raramente é admitido que o povo colonizado deve ser ouvido, e suas ideias conhecidas. Com isso o mundo islâmico foi reduzido pelas potências europeias como dependentes e foram desprezados pelos colonialistas.

A invasão europeia teve início pela Índia, no século XVIII, depois com Napoleão Bonaparte em 1798 ocuparam o Egito, logo após, nos próximos cem anos as potências europeias colonizaram os países islâmicos um atrás do outro: Argélia em 1830, Tunísia em 1881, Egito 1882, Sudão 1889, Líbia e Marrocos em 1912. Como se não bastasse, durante a Primeira Guerra, estabeleceram mandatos no Líbano, Síria e Palestina. Porém Atatürk, conseguiu evitar os europeus criando o Estado Independente da Turquia.

Posteriormente, por volta de 1920, alega o historiador Hourani (2013), o controle

militar da Grã-Bretanha e da França no Oriente Médio estavam mais fortes do que nunca, e a estrutura política que a maioria dos países árabes tinham, se desintegraram, e a ideia de independência do islã e as pretensões de califado desapareceram na história.

O fenômeno dos extremismos, ou fundamentalismos, a forma que é mais conhecida, diante do pluralismo e da ameaça globalizadora, reage como a afirmação da tradição, e rejeita todo e qualquer engajamento dialógico. Em suas raízes há sempre o sentimento de insegurança, desorientação ou anomia resultantes de uma dinâmica modernizadora e, nesse sentido, parece constituir uma resposta para todas as frustrações da vida moderna. É uma realidade nas religiões nos tempos modernos, que surge sempre como uma reação aos problemas da modernidade. Correspondem a lógicas profundas na nossa sociedade moderna e das religiões. De acordo com Peter Berger o fundamentalismo é um esforço para restaurar a certeza ameaçada.

2 Modernidades e hibridismos:

Porém, além do extremismo, existe também o outro lado, onde as vozes de países islâmicos foram e ainda são caladas, como reflexo a colonização exercida nesses países. Stuart Hall, em "O ocidente e o resto (2016) afirma que a imagem tanto do oriente quanto do ocidente foram construídas, e nunca foram desprovidas de mito ou fantasia. O conceito ocidente em si é histórico, e não geográfico. Por conta do contexto histórico da Europa, o significado de ocidente se tornou semelhante a ser "moderno", no fim funciona como uma ideologia.

Nas histórias do período de colonização e até nos dias atuais nos deparamos com o conceito de modernidade, Edward Said em Orientalismo irá questionar a noção ocidental de modernidade, do que é moderno. Para ele, o que julgamos ser moderno é uma verdade ocidental, uma visão que foi imposta e que a maioria dos fatos que conhecemos sobre o mundo árabe se baseia nisso, ou seja, em um olhar ocidental. O que temos na verdade é uma visão imperialista, baseada no colonialismo. Anthony Giddens (1991) afirma que a modernidade, é um estilo um costume de vida, e também uma organização social, vinda da Europa do século XVII e que se tornaram mundiais na sua influência. Homi Bhabha (1998) ainda completa, o discurso possui uma fixidez, na construção ideológica da alteridade, existe um discurso que é rígido, de ordem imutável.

Saindo do polo, ou isso ou aquilo, a questão é que na pós modernidade não podemos negar também existência de seus hibridismos, e entrelugares. Ambos são percebidos no mundo islâmico principalmente dentro da Ummah, que é o sentimento de família e pertencimento do muçulmano, conhecida como uma ideia de um islã universal, mas que é afetada com a entrada dos valores ocidentais. Mas são afetadas em quais medidas?

O conceito de ummah é conhecido desde os tempos do profeta Muhammad,(saws) politicamente, baseado na cultura dos povos árabes da época pré islâmica, alegada por Watt (1953), essa nação era dada por parentesco, porém após o estabelecimento da religião islâmica, a Ummah, ela passa a ter um significado religioso, e em todo seu sentido abrangente, passa a ir além do conceito de etnia, cor, passa a ser um sentimento de coletividade, que abarca identidade, e de acordo com Delano Santos, pesquisador da UFJF, “marcam fronteiras identitárias e oferecem um sentido de unidade entre os muçulmanos ao redor do globo.”

Hourani (2013), em sua obra “Uma história dos povos árabes” irá contextualizar esse momento de surgimento da Ummah islâmica:

Aos poucos, formou-se em torno de Maomé um pequeno grupo de crentes: alguns membros jovens das influentes famílias coraixitas, alguns membros de famílias menores, clientes de outras tribos que se haviam posto sob a proteção dos coraixitas, e alguns artesãos e escravos (HOURANI, 2013, p. 36).

Giddens (2002) afirma que com a modernidade, existirá problemas situações ligadas a identidade ou a crise dela, os impactos da modernidade e da vida cotidiana, geram dúvidas radicais e fontes de autoridade, com isso a identidade é construída da forma que os indivíduos sabem, o motivo daquela reação, dentro de um leque de possibilidades.

O islã é uma religião que não se preocupa somente com o individual, mas também com o bem-estar em conjunto da sociedade. A guerra não é o objetivo do islã, e todo ser tem o direito de se beneficiar da paz, sem nenhuma distinção religiosa. E no Alcorão temos suras que remetem a isso: “E quando dois grupos de crentes combaterem entre si, reconciliai-os então” (Alcorão 49:9). Porém o que vai contra a o que a religião prega, qual motivo dos extremismos? Com a entrada dos valores ocidentais há uma quebra nessa prática universalista, da irmandade e do sentimento de família e pertencimento, na verdade é que, como afirma Boff (2009), é que a paz duradoura acabou, e que a lógica individualista e não cooperativa da cultura do capital, na verdade desmoralizou a política, e destruiu os laços de solidariedade entre os povos, e exacerbou o individualismo, e também há dezenas de anos a política exterior dos Estados Unidos vem maltratado as nações árabes, com pactos de governo para a garantia do suprimento de petróleo. Edward Said acrescenta em sua obra *Orientalismo* (2012), que a ideia de um “choque de civilizações” é um perigo constante e sem trégua, e que somente a real vontade, o estudo de querer compreender o outro e sua cultura, sem a visão etnocêntrica e sem a ambição de dominar poderia evitar tantos conflitos.

Porém nessa relação oriente e ocidente, não fica somente em extremismos, existe algo que é pouco visto. Homi Bhaba (1998) traz um conceito de entre-lugar, como mais uma contribuição para repensarmos essa relação oriente e ocidente. O entre-lugar é um local onde ocorre conflitos permanentes, sem haver hegemonia. A verdade que nesse entre meio não existe

uma cultura pura em si, como alega Edward Said “todas as culturas se cruzam uma com a outra;nenhuma é individual e pura,todas são híbridas”.Com isso,se faz necessário fazer uma desconstrução dos conceitos de nacionalismos,e repensar como uma sociedade híbrida.

[...] a problema não é de cunho ontológico, em que as diferenças são efeitos de alguma identidade totalizante, transcendente, a ser encontrada no passado ou no futuro. As hifenções híbridas enfatizam os elementos incomensuráveis - os pedaços teimosos - como a base das identificações culturais. a que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, *contingencialmente*, se abrindo, retraçando as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença - seja de classe, gênero ou raça (BHABHA, 1998, p 301).

Com esses conceitos voltamos então,ao conceito de Ummah e sua construção.No entre-lugar,a ummah é um interstício em permanente construção,a essência da Ummah não faz visão étnica,de cor,classe social,logo europeus,americanos,árabes, latinos,africanos podem compartilhar,da mesma religiosidade,mesmo havendo culturas divergentes, mas elas se entrelaçam em um ponto específico.A questão da Ummah,pode ser muito mais abrangente e universalista do que podemos imaginar,Ali Ibn Talib,uns dos principais califas do islã, genro do profeta Muahammad, (saws)teve um grande destaque com seus escritos,ensinamentos, na sua prática do islã,e uma de suas frases no livro Nahjul Balagha, diz: “Se o homem não é teu irmão na fé,ele é teu irmão em humanidade.”dando uma idéia de uma ummah universal,pegando no sentido de irmandade com um todo. Bhabha (1998)alega que é através desses interstícios criados, no desenvolver das diferenças,que acontecem as experiências subjetivas e coletivas de pertença a uma nação de interesse da comunidade ou de algum valor cultural.

Com isso devemos mudar as lentes pelas quais enxergamos a fé islâmica,a real fé que não é contruída em cima de extremismos,mas sim sobre o respeito com a diversidade,devemos ver muito além dos extremismos,se faz necessário enxergar seus interstícios,que muitas vezes não é mostrado.

Conclusão

Não podemos e nem devemos afirmar que a colonização de fato foi positiva,e nem passiva.Porém com a pós modernidade não devemos negar os hibridismos presentes,as teias que se entrelaçam,não somos fechados nem definitivos,e que com a globalização esse entrelaçamento ocorre muito mais rápido. Bhabha (1998) mostra que se faz necessário rever problema do espaço global a partir da perspectiva pós-colonial ,é remover o local da diferença cultural do espaço da pluralidade demográfica para as negociações fronteiriças da tradução cultural.E se tratando do conflitos Oriente e Ocidente ainda afirma:

O conflito de culturas e comunidades em torno de *Os Versos Satânicos* tem sido representado principalmente em termos espaciais e polaridades geopolíticas binárias- fundamentalistas islâmicas versus modernistas literários ocidentais, a querela dos migrantes (atributivos) antigos e os metropolitanos (irônicos) modernos. Isto obscurece a ansiedade da cultura irresolúvel, fronteira, do hibridismo que articula seus problemas de identificação e sua estética diaspórica em uma temporalidade estranha, disjuntiva, que e, ao mesmo tempo, o *tempo* do deslocamento cultural e o *espaço* do “intraduzível” (BHABHA, 1998, p 309).

O futuro se torna cada vez mais aberto, digo sobre as possibilidades de hibridismos, em vez da fixidez. Com isso devemos dialogar sobre o multiculturalismo, uma cultura não é melhor que a outra, porque com esse diálogo os esquecidos começam a ter lugar de fala. Um novo sujeito histórico irá surgir a partir do decentramento e fragmentação do eu, com isso se faz necessário ter uma visão mais ampla das culturas e seus choques, que no fim se demonstram mais como entrelaces.

Referências

- ALTOÉ, Adailton. *O islã e os muçulmanos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- ARMSTRONG, Karen. *O islã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BHABHA, H.K. *O local da Cultura*. Belo Horizonte, Ed:UFMG, 1998.
- _____. *The location of culture*. London: Routledge, 1994
- BERGER, Peter, L. *Dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. Ed: Paulus, 2004.
- BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: Desafio para o século XXI*. Vozes, 2009.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Ed. Unesp 1991.
- _____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- HALL, Stuart. *O Ocidente e o resto*. São Paulo: Projeto História, 2016.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- PACE, Enzo. *Sociologia do islã: Fenômenos Religiosos e Lógicas Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SAID, E.W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SANTOS, D.J.S. *Ritual e performance na construção identitária da Umaah islâmica*, in: CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, ano 3, ed. 6, jan./abr. 2009.
- TALIB, Ibn, Ali. *Nahjul Balaghah*. Islamic thought, Trad. Syed Ali Reza. 2002.
- WATT, Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford: Oxford University Press, 1953.

Para além das bolas de cristal e cartas de tarô: sociabilidades e religiosidades do povo cigano

Emilson Ferreira Garcia Junior

Robéria Nádia Araújo do Nascimento

RESUMO

O texto expõe algumas práticas religiosas dos ciganos a fim de compreender se favorecem a construção de suas sociabilidades e alteridades. Esse universo se descortina a partir de narrativas de descendentes da etnia Calon e do líder da comunidade cigana “Sete Casas” cujos membros se fixaram no estado da Paraíba. Os entrevistados mencionam religiosidades difusas muitas vezes influenciadas pelo ambiente em que vivem. As interlocuções sugerem que o misticismo atribuído ao povo cigano alimenta o imaginário coletivo (DURAND, 2000) difundindo estereótipos de preconceito e discriminação que não apenas afetam os laços com o sagrado como impedem a aceitação plena desses indivíduos no espaço social.

Palavras-chave: Etnia cigana, religiosidades, estigmas sociais, imaginário cultural.

Introdução: subjetividade e imaginário: pilares multifacetados da cosmovisão étnico-cigana

Os ciganos constituem, segundo as lendas, indivíduos desqualificados profissionalmente, conhecidos pelas práticas de leitura de mão (quiromancia) e, sobretudo, pela mendicância. A maioria exerce atividades laborais subvalorizadas e é hostilizada nas cidades por comumente ter seus nomes sob a suspeita de delitos e roubos, quase sempre associados ao consumo excessivo de álcool. Essa generalização transfere para os ciganos o rótulo pejorativo de “indesejáveis” ao convívio social. Para Goldstein (2003), uma representação implica uma construção simbólica que é partilhada pela sociedade, um saber ordinário elaborado a partir de crenças e valores próprios de uma coletividade: “Elementos capazes de criar uma visão comum acerca de objetos, pessoas ou eventos, que se atualiza cotidianamente nas interações sociais” (GOLDSTEIN, 2003, p. 33).

Assim, a autora enfatiza que as representações resultam de acordos simbólicos que tecem determinadas imagens contextuais e essas, com a passagem do tempo, alimentam o imaginário coletivo. Dessa maneira, as generalizações produzem a exclusão social porque nem sempre uma herança histórica se repete entre todos os descendentes, a exemplo do que ocorre em relação à etnia cigana. Conforme citado, nem todos reforçam os estereótipos vin-

culados à exclusão. Hoje, os grupos também alteram a racionalidade histórica do nomadismo construindo agrupamentos fixos que se unem em torno de saberes, valores, atitudes e ideais compartilhados para vencer as dificuldades do cotidiano a partir de laços comunitários de cooperação e de solidariedade.

O cigano Marcos, de meia idade, que viveu 15 anos em Sousa, no Rancho de Baixo, e hoje alterna moradia entre Campina Grande e Esperança, municípios paraibanos, corrobora a importância dos laços comunitários. Ele declarou que quando tem problemas financeiros ou emocionais recorre à comunidade dos *Calon*, seus antepassados que ainda vivem no sertão paraibano. Revela que, para ele, a família é tudo: “Eu trabalho de comércio, vendendo animal. Quando aqui tá ruim, vou ‘pro brejo’. Mas acredito na igualdade do grupo. Lá no Rancho, em Sousa, a gente tem pouso certo. A gente tem diferença, discute, se aperreia, mas na hora do aperto é com ‘os amigo e parente’ que a gente conta. Ninguém deixa na mão. Quando morre um, a gente tá junto; quando alguém se casa, a gente festeja. Na alegria ou na doença, a gente se apoia, reza junto na igreja ou na praça, com padre ou pastor. Pra mim isso é comunidade, ter fé no futuro, fé em Deus. Não se deve sofrer longe do nosso lugar, mas se não fosse pela ajuda divina nosso povo já teria morrido ‘no mei do caminho’. ‘Mermo’ se a gente parar, nossa alma é de cigano, que levanta acampamento sem medo dos ‘perigo’”.

Siqueira (2012), num estudo sobre os *Calon*, esclarece que há 30 anos da “parada para morar” do primeiro grupo cigano no município paraibano de Sousa, as comunidades têm apresentado significativas transformações culturais. As relações estabelecidas com o Estado, pautadas na abertura de canais de mediação para apoio ao desenvolvimento cultural e social do grupo, e as articulações de empoderamento cigano vêm influenciando nas suas dinâmicas culturais, embora ainda não consigam transformar as impressões negativas da sociedade acerca desse povo.

De fato, existe pouca evolução nesse contexto, pois, mesmo que haja mais ciganos escolarizados ou assalariados, ainda há, para muitos grupos, carência de infraestrutura básica de habitação e de oportunidades de trabalho. Siqueira (2012) lembra que, na sua chegada à Paraíba, os *Calon* somavam entre 450 e 500 pessoas. Hoje esse número só avança. No passado se dividiam em três comunidades: a do Chefe Pedro Maia, habitante no Rancho de Cima, e as dos chefes Vicente e Eládio, compondo o Rancho de Baixo. Os ranchos foram fixados entre 1982 e 1987.

Todavia, alguns ciganos revelam maior sintonia com os preceitos católicos, como percebemos nos relatos de Marcos e Everaldo. O primeiro narra: “Eu vou à missa. Na igreja católica, na matriz, eu sinto que sou parecido com os não ciganos. Ninguém repara na minha roupa ou ‘nas coisa’ que eu digo. Uma vez o pastor foi lá no acampamento, mas disse que eu arranjasse um terno pra poder ir no culto dele e fizesse a barba, porque no domingo todo mundo se arruma. Mas como eu ia arranjar um terno? Não sobra dinheiro. Só se pedisse emprestado, mas ninguém ia querer. Então, com o padre eu me sinto incluído; com o pastor, não.

O grupo de jovens da Igreja das Graças, na Liberdade, ‘trouxeram’ cestas básicas pro acampamento e ‘chamaram’ a gente na época da Páscoa ‘pra escutar leitura’ da Bíblia.”

O cigano Everaldo, de 38 anos, que também vive entre Campina Grande e Esperança, trabalhando no comércio de animais, comentou que cigano não tem religião certa, tem apenas “fé no futuro”, porque senão o seu povo já tinha desistido de lutar. Conta que é “parente de Moisés”, pois sua família surgiu no Egito: “Tenho vontade de ir lá. A Bíblia conta... Mas minha mãe dizia que esse negócio de Bíblia não valia nada; que o povo só fazia decorar lição na igreja, mas no fundo não fazia coisa certa. Que a gente, eu e meus irmãos, a gente é cinco, devia era pedir perdão a Deus e não fazer o mal. Religião não muda a sociedade. Ainda hoje quando entro na igreja dos crentes, o pastor olha minha roupa de cima a baixo, com cara de nojo. Se ele não aceita pobre, imagina se souber que eu sou cigano... Mas acho que sabe... Lá na igreja eles nunca foram visitar a gente, levar mantimentos, saber se a gente ‘tava’ procurando emprego, passando fome, essas coisas, tudo uns falsos, filhos da... (Grita um palavrão). Por isso, igreja só gosta de gente rica, de palavra difícil, de mulher bem arrumada”.

Ao falarem da “leitura de mãos”, percebemos um certo desencanto, pois o comentário, ao mesmo tempo que se reporta a uma tradição cultural, também deixa transparecer o preconceito social que os afeta e os identifica de modo depreciativo impedido sua valorização identitária. À luz de Habermas (2002) o conceito de alteridade possui um componente conflituoso que prevê embates e reflexão das normas estabelecidas na busca da autonomia dos sujeitos: “as liberdades subjetivas nascem das normas sociais que garantem a igualdade entre os indivíduos. Contudo, só o questionamento dessas normas vai permitir o exercício da soberania” (NASCIMENTO, 2006, p. 162). Vencendo a passividade do conformismo, como os ciganos sugerem nos seus enfrentamentos cotidianos, os sujeitos desenham uma identidade subjetiva que se alimenta com os desafios sociais.

Sob o eixo desse raciocínio, como a comunidade de ciganos das Sete Casas constrói a sua alteridade na luta contra os preconceitos? De acordo com Goffman (2000), a postura de repelir o outro significa uma forma arbitrária de pensar e de agir, no sentido de que a rejeição é exercida como uma forma racionalizada de controle social que serve para manter as distâncias e as diferenças sociais. Essa prática, comum quando pensamos nos estigmas atribuídos ao povo cigano, salienta os traços de inferioridade do grupo. Portanto, cumpre ressaltar que os preconceitos derivam dos estigmas e se atravessam nas diferentes esferas sociais, produzindo a exclusão social, a violência e a discriminação (GOFFMAN, 2000).

Para uma conversa com o líder da comunidade Severino Cavalcante Dantas, bisneto do precursor Simão Torres Cavalcante, sobre o presente e o passado do seu povo, fomos a sua residência numa tarde, por volta das 16h. No local, repleto de plantas e árvores nativas, fomos recebidos pela família com bastante generosidade e abertura. Com um ar tranquilo e sereno, Biu Cigano respondeu aos nossos questionamentos e, ao contrário dos outros entrevistados, autorizou um registro de sua imagem. Perguntado sobre a história do seu povo, res-

pondeu: “Nós, ciganos, chegamos nas Espinharas em 1923, chegamos pelo rio. Os primeiros ciganos são antes dos índios, já havíamos na época de 1600. Somos os índios bandeirantes da paz, não somos os bandeirantes destruidores, não. Nós somos o índio branco, convivemos com os índios, não destruimos nada... não fizemos mal a ninguém, não somos vagabundos”.

A segunda questão levada a Biu Cigano versou sobre o espírito nômade ancestral: “Nós somos felizes aqui, não mais peregrinamos tanto, aqui estabelecemos nosso lar”, destacou. Sobre a noção de “comunidade” na etnia cigana, Severino pontuou: “todos nós nos ajudamos, somos uma família. Meus filhos e netos estão todos aqui comigo”. A pretexto da quiromancia, o interrogado informou que “é muito raro hoje em dia, mas é uma prática originária do Egito... Quando José do Egito estava preso tinha o sonho das sete vacas magras e gordas e tinha um pessoa no cárcere que decifrava as coisas pelos sinais das mãos.

Ao final do encontro, lembrou dois importantes fatos: o primeiro diz respeito ao dia nacional dos ciganos, que se celebra em 24 de maio, proposto pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e sancionado em 2007, no Governo Lula. Outra curiosidade mencionada diz respeito à descendência cigana de um dos mais importantes Presidentes da história do Brasil, o mineiro Juscelino Kubitschek. Seu bisavô materno, Jan Nepomusky Kubitschek, Cigano da etnia Rom, chegou ao Brasil por volta de 1830, vindo da região do então Império Austro-Húngaro. Conhecido no município sertanejo pela hospitalidade e sabedoria, Biu Cigano nos levou até os limites da comunidade onde vive para conhecermos a região e se mostrou aberto a novas empreitadas sobre o tema.

1 A religiosidade difusa dos ciganos: noções de fé em meio à discriminação

Interessante observar que, nos fluxos religiosos da etnia, registra-se o culto a Santa Sara Kali, divindade reverenciada no mundo por diversas tribos, mas praticamente desconhecida entre os ciganos *Calon*. Siqueira (2012) revela que essa figura religiosa foi “apresentada” a eles pela Pastoral dos Nômades do Brasil e, depois, por um não cigano, professor de História, chefe do cerimonial da Prefeitura de Sousa e dançarino, que criou uma coreografia para homenagear a santa dos ciganos. Entretanto, o autor afirma que a maior parte da comunidade cigana do Rancho de Baixo, de Sousa, continua sem conhecê-la, o que nos induz a entender que essa divindade não pertence ao grupo de santos ou mártires cultuados pelos ciganos do sertão.

Indagado se conhecia a santa, o cigano Marcos demonstrou curiosidade: “Nunca ouvi falar. Mas é uma santa como a católica? De verdade? Gosto mais de Madre Tereza de Calcutá. Nossa Senhora Aparecida, ‘a pretinha’, também gosto. Acho que ela foi achada ‘pelos ciganos’ e não ‘pelos pescadores’! Tem muito preto entre a gente também! (Dá uma gargalhada). Também simpatizo com o Papa Francisco e o Padre Fábio de Melo. Gosto do Padre Reginaldo e ‘das

música' de Aline Barros. Mas essa Santa Sara foi cigana mesmo? Se ela faz milagre vou procurar saber pra pedir saúde e dinheiro. Porque só com saúde a gente não 'veve', né? Precisa dinheiro pra comer e não ficar doente!"

Quisemos saber se ele foi batizado quando criança: "Sei não. Acho que não, passamos por muitas andanças, e porque minha mãe conheceu uns crentes um dia desses e queria que eu e a mulher, 'mais os menino fosse' batizado com o pastor. Então como a gente não sabia, acho que num dá pra batizar 'duas vez'. Ou dá?" Devolve a pergunta, sorrindo com simpatia.

Já Everaldo, mais comunicativo, nos conta que sua família "tem mais superstição do que religião". Por isso, ele acredita no poder das velas: "Uma reza só tem valor pra gente se tiver uma vela acesa. Um copo d'água também ajuda, mas tem que ter uma pedra dentro. Se for cristal, melhor ainda. A gente gosta da natureza, do mato, 'das erva'. Tem muita erva que cura menino e espanta mau olhado, sabia?" E começa a recitar uma espécie de mantra, com palavras incompreensíveis, que aprendeu com a avó Francisca, hoje com 82 anos.

E continua a conversa: "A senhora e o senhor 'credita nas carta'? O povo cigano tem no baralho uma religião. A gente pergunta tudo ao tarô: 'das doença, dos namoro, da morte, se vai arrumar emprego', essas coisa". Então, aproveitamos o assunto e nos referimos aos mitos em torno da competência dos ciganos com a "bola de cristal". E ele afirma: "Sei não como funciona. Só os mais velho sabe, eu acho. Só sei das cartas. A mulher, minha patroa, passou um tempo botando carta lá em Sousa, mas começaram a dizer que a polícia ia proibir, prender ela, que ela 'tava' enganando o povo... Aí ela deixou de fazer isso, mas se quiser, 'nós vai' atrás agora e ela lê pra vocês!"

Agradecemos a sugestão. Enquanto isso, o cigano fica pensativo e lembra que algumas pessoas confundem as ciganas que trabalham com cartas com as "mulheres damacumba, de branco" (nesse momento, imaginamos que se referia ao Candomblé ou às baianas das comidas típicas, mas ele não esclareceu). Como notamos em sua narrativa, a representação da cartomante ainda se mantém viva tanto em meio à cultura cigana quanto no imaginário social.

E ele nos conta um caso: "Foi lá no Rancho. Minha irmã Dolores 'tava' lendo mão e botando carta, quando um povo da igreja Universal - eu sei que era dessa Igreja porque 'tava' escrito 'nas camiseta' deles - correu atrás dela, dizendo que isso era coisa do diabo, que macumba dava cadeia e 'essas coisa'. A gente correu dizendo que não era macumbeiro, que era cigano *Calon*, mas eles pegaram um pau e 'umas bicicleta' pra pegar Dolores. Ela se escondeu num circo, numa tenda que 'tava' em Sousa. Mas caiu num buraco e ficou preta de lama! Lá no circo eles também olharam torto e acharam que ela era da macumba".

E lamentou: "Ninguém quer saber mesmo quem a gente é, pensa logo que é bandido ou macumbeiro! A coitada 'perdeu as carta tudinho'! Hoje a gente ri, mas na hora o desespero foi grande! Hoje ela tá lendo carta em Esperança, quando vai pra feira. Tomara que lá 'num'

tenha gente da Universal”.Ele ri da situação e de si mesmo.

Considerações Finais

Como vimos, o povo cigano apresenta características específicas que forjam a sua subjetividade. É um povo resiliente que, hoje sedentarizado, valoriza a ancestralidade e um passado de peregrinações: “Nós já andou muito, passou por Pernambuco, Rio Grande do Norte, Fortaleza. Mas nunca maltratou criança. Tem até lenda que diz que cigano come criancinha. Vê que pecado esse negócio! Nós ‘não gosta’ de quem maltrata gente nem animal. A gente é um povo alegre, gosta da natureza, da lua, de dançar, tocar. Eu toco gaita! A gente só vende animal ‘pra se sustentar, dar de comer’ à família, se não fosse por isso, nem animal a gente comia. E ainda tem quem diz que a gente rouba ‘os bicho’ pra vender. ‘As erva, as planta, os rio’ são lugar de Deus e a gente tem que cuidar! Cigano é gente como todo mundo, pode ser pessoa boa, mas ninguém acredita.A gente tem culpa de tudo, chamam nós de vagabundo, e quando as cigana tão nas esquina pensa logo que vão roubar...é um povo muito humilhado!”, conclui Marcos sem disfarçar o tom de tristeza.

Quanto às expressões religiosas, notamos que o catolicismo predomina na maior parte dos relatos, embora essa constatação sinalize práticas ambíguas e difusas que pouco contribuem para a socialização e o pertencimento identitário. Observamos, na verdade, que a convivência é intergrupala, verificada apenas nas interações entre as comunidades e seus membros. Nesse processo, o imaginário cultural e o inconsciente coletivo continuam produzindo estereótipos de preconceito e discriminação que não apenas restringem novas sociabilidades com os não *ciganos*, bem como afetam o exercício da religiosidade e impedem a aceitação plena desses indivíduos no espaço social, uma vez que ainda vivem sob condições de marginalização.

Referências

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. **Os ciganos e os processos de exclusão**.Revista Brasileira de História, v. 33, n. 66, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GIUMBELLI, Emerson. Para além do “trabalho de campo”: **reflexões supostamente malinowskianas**. Rev. Brasileira de Ciências Sociais. vol.17, nº 48, 2002.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Guanabara, 2000.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. **O Brasil Best Seller de Jorge Amado: Literatura e identidade nacional.** São Paulo: Senac, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política.** São Paulo: Loyola, 2002.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia.** São Paulo: Brasiliense, 1996.

LUCENA, Damião. **Patos de todos os tempos: a capital do sertão da Paraíba.** João Pessoa: A União, 2015.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível.** Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 2005.

NASCIMENTO, Robéria Nádia A. Limiares de alteridade entre Habermas e Morin. In: BRENNAND, Edna; MEDEIROS, Washington (Orgs). **Diálogos com Jürgen Habermas.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2006.

NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org). **Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades.** São Paulo: Editora FAPESP, 2009.

SIQUEIRA, Robson de Araújo. **Os Calon do município de Sousa-PB: dinâmicas ciganas e transformações culturais.** Dissertação. Universidade Federal de Pernambuco. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 201

Registro do Patrimônio Cultural Imaterial e os elementos místicos do Congado: um desafio técnico da escuta da alteridade, da empatia e da modelagem de pesquisas com o sagrado.

Marcos da Costa Martins¹

RESUMO

O trabalho apresentado aqui engloba as seguintes perspectivas: 1) o acompanhamento das pesquisas em curso vinculadas ao projeto CRESPIAL/IPHAN “Patrimônio Afrodescendente na América Latina” e 2) o acompanhamento dos processos de Registro do congado em Minas e São Paulo como Patrimônio Nacional. À vantagem de acompanhar de perto o trabalho mais vasto do Registro do Congado em Minas Gerais soma-se o trabalho mais detalhado que vem sendo conduzido pelas equipes no âmbito do CRESPIAL. Dessa forma, durante o desenvolvimento do projeto foram estabelecidas três abordagens que foram muito produtivas na apreensão deste bem cultural: 1) a questão da formação da etiqueta e da autoridade através dos mitos, ritos e histórias de vida dentro dos congados 2) a questão da iniciação e das dimensões do cuidado nos grupos 3) a inter-relação entre os grupos e criação de redes mais vastas em seu alcance territorial e devoto. Pensava-se desta maneira poder fazer a interlocução entre as dimensões micro e macrosociológicas nesta forma de expressão e suas celebrações.

Introdução

O presente trabalho apresenta alguns apontamentos durante a fase inicial do Projeto do Crespial/IPHAN “Patrimônio Afrodescendente da América Latina”, que envolveu a documentação de bens culturais em 15 países latino americanos e no Brasil patrocinou ações de salvaguarda em 12 guardas e ternos de Congado de São Paulo e Minas, fornecendo uma oportunidade de mergulhar nesta devoção e fornecer material ao Processo de Registro do Congado como Patrimônio Nacional. O texto que segue é um uma exposição dos produtos apresentados durante a consultoria para dar suporte técnico-teórico ao IPHAN no acompanhamento e gestão das 3 equipes de pesquisa e registrar o diálogo entre técnicos do governo, mestres e congadeiros que envolveu o IPHAN sede no Distrito Federal e as superintendências do IPHAN em Minas Gerais e São Paulo.

É preciso notar que as formas atuais de Congado, podem diferir grandemente entre si,

¹ Doutor em Sociologia (UFMG), Pesquisador do Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis, Coordenador da área de Patrimônio Cultural e Socioeconomia da Plantuc Consultoria Socioambiental. CRESPIAL/IPHAN. marcosdezuzza@plantuc.com.br

tanto quanto na sua organização, seu rito, sua estrutura hierárquica. Variam também segundo as circunstâncias históricas locais e segundo o entorno social ao qual estão constrangidos. Sejam candombes, catopês, caboclinhos, vilões, congos, moçambiques, marujadas, surubins, tamborzeiros, bombachinhos com suas demarcações de canto, de dança, de músicas e trajes; sejam chamados de congadas, guardas, ternos, irmandades, batalhões, todos estes podem ser vistos juntos numa mesma festa e trocando visitas e louvando as mesmas bandeiras e altares. Assim, consideramos todos estes sob a rubrica de Congado, ressaltando que cada grupo precisa a forma como deverá ser nomeado e chamado, sendo esse respeito tomado como forma de etiqueta por todos aqueles que se dirigirem a um praticante, usando o termo que ele reconheça.

O elemento fundamental é que pela devoção, mesmo as diferenças de ritos e de costumes não impedem, ao contrário, convidam à comunicação entre as modalidades de Congado, afinal uma festa é tanto mais vistosa e prestigiosa quanto mais variedade e contatos de longa duração ela aciona. Assim, celebrando juntos e estabelecendo um idioma ritual de louvações, embaixadas, respostas e contra respostas, os grupos praticam um acolhimento e uma aceitação mútua como parte de um bem comum, que chamamos Congado (o senso mais transcendente de irmandade que une a todos os devotos do rosário).

O Congado então seria essa gramática que permite concatenar diferentes glossários e diferentes formas de encaminhamento do sagrado permitindo que distintas formas de celebração possam trocar visitas e desempenhar as etiquetas mesmo com e por causa de diferentes conjuntos rituais. A variedade de performances atende aos pontos chave presentes em todas as festas sejam quais modalidades forem: recepção, visita ao reino, ou aos cafés de promessa e a tradicionalidade do anfitrião, condução das imagens, almoços, procissões, missas e despedidas.

Incluem-se neste universo formas singulares como Império entre os kalunga e quilombolas da região Centro Oeste do Brasil e o Ticumbi nos quilombos em Conceição da Barra do Espírito Santo, os reisados de congo do Sergipe, o Bambaê do Rosário do Pará, os Masambiques do Rio Grande do Sul. No entanto, o grosso dessa expressão concentra-se em Minas Gerais (o IPHAN em Levantamento Preliminar encontrou mais de 1300 destes grupos no Estado). Goiás e São Paulo também contam com muitos grupos que também estão em processo de registro.

1 Visitas

As primeiras reuniões aconteceram com a equipe da Associação Filmes de Quintal que realiza o projeto “Os Saberes do Sagrado: Irmandades do Rosário e o registro patrimonial”. No primeiro dia de trabalho, acompanhando Sara Santos Morais, técnica do Departamento

de Patrimônio Imaterial, foi feita pela manhã uma apresentação formal do IPHAN e do Crespial e das atividades que estas instituições desempenham. Nesta apresentação foram tratados dos procedimentos pelos quais um bem cultural passa no IPHAN para obter o Registro.

A esta apresentação e esclarecimento de dúvidas quanto à natureza do IPHAN e dos projetos, procedemos ao treinamento para o preenchimento das Fichas do INRC, que levaram a importantes discussões sobre as limitações das fichas e de sugestões para a melhoria futura das mesmas para uma maior fluência dos dados (todo o processo de INRC encontra-se em revisão no momento, uma vez que seu formato que privilegia os especialistas afasta a participação plena dos detentores como preconizado no Registro dos Bens Imateriais). Havia uma percepção bastante qualificada nas implicações que o registro traria para a devoção, a preocupação de que o registro abra brechas para algum tipo de ingerência nas práticas, ou a espetacularização, mantendo sempre muito demarcados os limites da cultura diante da religião. Mostraram conhecimentos da política pública e dos ardis que ela esconde e da organização de eventos. Sobre a participação em pesquisas, veem, com muita propriedade a necessidade de que os projetos que tratem do congado incluam contratem membros da irmandade, como era o caso deste Projeto em pauta. Contratados como especialistas e definidores do que e como seriam documentados e quais os temas que lhes eram importantes assim como que ações práticas o projeto investiria dentro dos grupos. Os congadeiros puderam preparar e equipar os agentes públicos que à medida que avança o registro deverão lidar cada vez mais de perto e promover a constituição de um comitê gestor composto de detentores desta vasta prática tanto na quantidade (podemos estimar que mais 200 mil praticantes diretos do Congado estejam em atividade em Minas Gerais o que projeta uma população indireta atingida por essas associações em quase um milhão de pessoas nos Estado) quanto na extensão territorial (que se espalha por toda a Minas Gerais). Assim em tal perspectiva o uso indiscriminado dos saberes e da imagem dos congados são uma questão central à sua salvaguarda.

Outra das discussões importantes, foi a que se desenvolveu em torno da nomenclatura usada, sobre as distinções em torno de congadas e irmandades, sobre se a predominância da forma reinado, ou da louvação de Nossa Senhora do Rosário são critérios válidos e universais para a classificação das congadas, sobre a importância do Registro não ser excludente e finalmente sobre a concordância em torno dos fundamentos religiosos como imperativo para tal ou tal grupos ser considerado uma forma de Congado.

A discussão entre as irmandades da Região metropolitana de Belo Horizonte e os pesquisadores prolongou-se sobre a definição do conceito de sítio para o caso específico da pesquisa e a interligação das localidades que compõem este sítio, assim como a importância dos percursos de visitação e os percursos que envolvem a celebração em cada ciclo festivo e como acontecem as interseções entre eles e os momentos em que as irmandades se encontram.

Assim como bem complexo que exalta todas as categorias dos bens imateriais (lugares, formas de expressão, ofícios e celebração) e a grande quantidade de bens associados e a natureza dessas associações entre santos, artes, saberes sagrados e práticos e lugares. O interesse do CRESPIAL como órgão internacional era observar como o congado desafia a própria definição de patrimônio em termos de territorialidade e pertencimento comunitário, é essa contribuição sui generis dos grupos extremamente independentes entre si e ao mesmo tempo fortemente ligados o em redes extensas de contatos e festas

Tivemos nesta oportunidade a chance de ver como este compartilhamento de saberes e a celebração estão intimamente ligados. Visitamos a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Ciriacos e lá encontramos a maioria dos membros ocupados na preparação de uma recepção que incluía além dos representantes do IPHAN e Crespial, fotógrafos, pesquisadores, assessores políticos. Lá chegando fomos apresentados ao Sr. Antônio Jorge Muniz (Seu Antônio), mestre que nos apresentou o altar e histórias sagradas a respeito dos santos que preenchem o altar, a importância de Santa Efigênia e a guarda do lar e a conquista da casa própria, o milagre de São Benedito que ao levar mantimentos numa gamela a escravos fugidos, foi abordado por capitães do mato e obrigado a contar o que levava apenas dissera, rosas para a Senhora e quando a gamela é descoberta estava recoberta de flores. Esta astúcia, estes milagres singelos são recorrentes em todos os grupos e demarcam a presença cotidiana dos santos e uma intimidade do devoto, além de uma percepção afinada para os sinais e avisos sagrados. O milagre está sempre à espreita pronto para vir no auxílio dos dedicados filhos de Maria que se aplicam executando com perfeição todas as festas para serem dignos e agradecerem com ainda mais fervor esfuziante na próxima festa.

Nesta visita tivemos o privilégio de assistir a chegada do Capitão Preto da Irmandade do Jatobá, uma das mais antigas e tradicionais de Belo Horizonte com os tambores para lembrar aos Ciriacos o toque do candombe, forma de Congado tida pelos praticantes mineiros do entorno da capital na Serra do Cipó e Serra do Sumidouro (o IPHAN identificou cerca de 15 candombes em todo o Estado daí a extrema importância dessa ação de salvaguarda, pois em meio à pujança do congado, são a modalidade mais em risco. Onde existe o candombe, é tido como o ancestral e por isso tem a precedência mágica, sendo a forma mais arcaica e carregada de magia que se vale dos tambores chamados Santana e Santaninha, sobre os quais Nossa Senhora do Rosário se dignou a ser levada pelos negros que a encontraram no mar. Os tambores do candombe antes de serem tocados precisam ser aquecidos numa fogueira. Seu Antônio mostrou nesta ocasião grande força de espírito ao indicar a rainha de Santana Fabiana para se ajuntar e tocar estes tambores que geralmente só são tocados por homens, criando uma expectativa logo desfeita pela competência da capitã em assumir a tarefa. Após uma sessão de músicas que recordam os vissungos, todos foram servidos de um delicioso caldo, nunca se sai sem comer de um encontro congadeiro, os banquetes são uma constante. Após essas cerimônias, fomos convidados para diante do altar, depois de uma reza, contar aos presentes nossa procedência, os objetivos das pesquisas e houve falas dos detentores.

Visitamos a Irmandade do Rosário de Ibirité, onde fomos recebidos na Igreja do Rosário e após uma reza, sentamos defronte ao altar. Nesta visita tivemos a oportunidade de ouvir os detentores espontaneamente contarem suas histórias de iniciação e pudemos observar uma forma de relato muito usual no Congado; Cada um ao falar descreveu primeiro sua linhagem, as irmandades ou guardas por onde passou, quem os iniciou, quem foram os capitães ou reis antes deles, seu parentesco, para depois falarem de como ascenderam no Congado e por fim para emitirem suas opiniões a propósito da pesquisa. Por fim, saímos emocionados, quando os congadeiros constataram que não se trata apenas de um levantamento técnico e que todos que entram em contato com o Congado saem necessariamente transformados porque o objetivo do conhecimento é sagrado, de forma que fomos admitidos como neófitos nesta celebração grandiosa.

Para encerrar, nossa visita a Belo Horizonte, visitamos a Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário. Lá fomos expor o projeto e as instituições à Rainha Conga de Minas Gerais Dona Isabel Gasparino, como figura eminente do Congado mineiro, era fundamental que lhe prestássemos nossas reverências e pedíssemos sua permissão para adentrarmos nesse território demarcado por uma etiqueta e diplomacia de grande complexidade.

Em Mogi das Cruzes em São Paulo, onde a Casa do Congado realizou o projeto “Mapeamento e Resgate de Aspectos da Cultura Tradicional de Comunidades Afrodescendentes de Mogi das Cruzes” que envolve as nove agremiações presentes na cidade. No primeiro dia, ocorreu uma reunião de apresentação em que conhecemos 5 mestras do congado e nos surpreendeu a forte presença feminina no comando das práticas congadeiras nesta cidade.

As mestras ficaram muito interessadas sobretudo na possibilidade de troca de visitas uma vez que existe muita vontade de conhecer as festas de Conselheiro Lafaiete em Minas Gerais, donde provêm. Ficaram surpresos ao relatarmos que os congadeiros de Belo Horizonte ao ouvirem gravações de congadas de Mogi das Cruzes, relacionaram pelo ouvido, pelo canto e música aos toques e cantos de Conselheiro Lafaiete, cidade com um Congado tradicional que conta com 15 guardas em sua sede e que tem laços com as irmandades participantes da RMBH. Essa possibilidade de encontro e troca marcou toda a visita e aponta para desenvolvimentos posteriores no campo da Salvaguarda. Assim como em Minas ressaltamos a diferença do uso do INRC nestas pesquisas e o INRC do Congado em São Paulo levado a cabo pela Superintendência estadual com vistas ao Registro Nacional. Registro concluído em 2018.

Ao invés de um treinamento clássico no preenchimento de fichas, a Casa do Congado nos pediu que os acompanhássemos em campo, numa visita para a gravação de depoimentos, de toques e cantos, desta feita não para a produção do documentário, mas como subsídios de pesquisa para o levantamento preliminar e fases posteriores do INRC. Assim visitamos a Congada de São Benedito do Santo Ângelo, onde pudemos além de ver os pesquisadores em

exercício, pudemos apreciar uma pequena demonstração das músicas e das histórias de vida desta congada. Ali ficamos sabendo que sua hierarquia difere bastante da que encontramos em Minas, tanto nos termos quanto nas significações.

A congada que visitamos deriva da Congada de Santa Efigênia e sua formação está ligada a ocupação para a moradia de uma região do Bairro Santo Ângelo que foi denominada pelos próprios congadeiros como Vila Nova Vitória, tendo sido o congadeiros a linha de frente desta luta pela moradia e estando a conquista dos terrenos, ainda em fase de regularização legal, ligados à promessa a Santa Efigênia. Quando conseguiram seus lotes, a primeira coisa que os moradores fizeram foi chamar a Congada de Santa Efigênia para fazer uma festa ainda em barracas de lona e ergueram um mastro e celebraram a posse do terreno que aos poucos foi se enchendo de casa. Foi a partir desta promessa que uniu devoção e luta popular que acabaram por organizar a própria guarda, contudo seus membros têm longa tradição sendo provenientes de outras guardas e tendo todos longa data de pertencimento às congadas.

A visita a Itapecerica permitiu conhecermos o Capitão Tonho Pretinho e o trabalho de cambona que sua esposa faz junto ao congado, e a intrincada rede que os congados tecem com a umbanda, nos apresentando seu altar de caboclos e nos falamos sobre como foram escolhidos para essa missão que é de acolhimento e cura, recebendo em seu lar uma peregrinação de gentes de todo o país para receberem as benzeções e ritos necessários a cada caso. Também pudemos acompanhá-los durante uma das sessões de gravação em áudio, cerimônia de grande efeito mágico e afetivo uma vez que usaram da oportunidade para visitar uma fazenda do século XVIII, na região próxima à qual relatam estarem as ruínas do rosário velho, onde vão coletar as ervas para produzir a bebida que os protege durante as festas. Esta fazenda tinha sido restaurada e os congadeiros queriam realizar seus ritos ali, pois muitos de seus antepassados pertenceram a esta fazenda. De grande impacto emocional, todo o processo de pedir licença de sacralização do espaço foi nos permitido assistir.

Conclusão

Para encaixar todos os elementos citados a aproximação epistêmica ao universo do Congado se fez valer sobre o seguinte tripé, que permitia ligar a maneira de documentar, as narrativas que a documentação audiovisual podia tecer diante a aproximação dos universos rituais dessas três experiências e a possibilidade de que grupos tão heterogêneos pudessem prover uma narrativa conjunta:

3.1) sociologia histórica: *a proveniência e os processos singulares de sociação e etiqueta, poder, derivação dos grupos, passagem da herança (o estudo das embaixadas e das formações coreográficas, bem como os cantos de chegada, louvação e despedida)* – essa abordagem foi

fecunda principalmente na elaboração de uma circunscrição do bem cultural em questão e para a qual foi retraçada uma longa duração desta herança que ao ser transportada para o Brasil foi se construindo como Congado, assim como determinar seu proximidade e diferenciação com outros bens culturais surgidos simultaneamente e como conservou uma unidade fragmentária e transformou os conteúdos de adoração mantendo formas ancestrais de rito e celebração.

3.2) elementos materiais e identificação das distinções: *categorias estéticas, descrição pormenorizada das manifestações e como se dá o reconhecimento coletivo das distintas formas expressivas do congado (trajes, instrumentos, altares, imagens... comportamento privado e público)* - a descrição dos grupos e as diferentes nuances nas práticas festivas e nos saberes que distinguem os grupos e ao mesmo tempo os ligam aos processos históricos de formação e estabelecimento de um etiqueta apresentados na circunscrição do bem cultural.

3.3) O cuidado de si: *a iniciação, a hierarquia, o pequeno grupo, microsociologia, salvação, doação, entrega, promessa, como todos estes elementos se tornam subsídios para uma salvaguarda* – aqui é de suma importância à salvaguarda pois trata das artes de cura, do técnica corporal, da transmissão dos saberes e acolhimento das crianças e tem a ver com os métodos de gestão sagrada dos conflitos que surgem dentro de toda instituição, o jogo entre a formalidade e informalidade, entre o doméstico e o público e o Congado como associação para além das festas como entidade de cuidado daqueles que serão recebidos pela corte celestial ao fim de seu serviço ao Reinado da Rainha

São José de Anchieta, a cura e a morte.

Leila Schoenenkorb¹

RESUMO

Se quiséssemos definir o momento atual do município de Anchieta através de uma palavra, talvez uma das mais adequadas seria “crise”. O rompimento da barragem da Samarco no final de 2015 retirou da cidade a maior parte de sua receita. Diante da crise, os anchietenses vislumbraram outra possibilidade: o turismo religioso. Em 2014 – ano que antecedeu o grande desastre da mineradora – seu ilustre fundador, o Padre José de Anchieta, foi canonizado, fato que poderia alavancar o turismo na região. E para tanto, o poder público tem firmado acordos com a Igreja Católica. Entretanto, neste momento de crise, insegurança e incerteza, esta decisão não tem o apoio de todos os anchietenses. Vale lembrar que, como tem ocorrido em diversas regiões brasileiras, já é bastante expressivo o número de evangélicos no município. Assim, enquanto alguns acreditam que o turismo religioso poderia ser a “cura”, muitos evangélicos entendem, por razões doutrinárias, que isto levaria à “morte”. Para os católicos, ter um santo na cidade é um privilégio e uma esperança; mas para os evangélicos, a canonização do padre Anchieta em 2014, grande demonstração de idolatria, foi o motivo da derrocada. Seguindo opções religiosas distintas, os anchietenses não partilham o mesmo tipo de identificação com seu fundador, tampouco alcançaram um consenso sobre como superar a crise.

Palavras-chave: Anchieta, crise, evangélicos, católicos, laicidade.

Introdução

O município de Anchieta, com uma população de 23902 pessoas – segundo dados do último censo – está localizado no litoral sul do Espírito Santo. Em seu mito fundador, aparece a ilustre figura de São José de Anchieta². Tal como outras povoações da costa capixaba, a cidade surgiu a partir da criação de uma aldeia jesuítica na segunda metade do século XVI. Nas versões que se popularizaram, não há hesitação na hora de apontar o santo jesuíta como seu fundador. No entanto, Serafim Leite (1938) fala sobre a imprecisão dos estudos que pretendem identificar os locais em que os padres trabalharam com os índios; além de ser pouco provável que a Aldeia de Reritiba, atual Anchieta, tenha sido fundada pelo célebre jesuíta. Ainda assim, ele afirma que esta se tornou a mais afamada aldeia do Espírito Santo, justamente porque nela viveu e morreu Anchieta, a “pérola” da Companhia de Jesus. O vínculo

¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais. leilaschoenen@yahoo.com.br

² José de Anchieta nasceu em 1534 na Ilha de Tenerife, no Arquipélago das Canárias. Aos 14 anos partiu para Coimbra para frequentar o Curso Superior de Humanidades, e três anos depois se tornou seminarista da Companhia de Jesus. Aos 19 anos iniciou sua missão no Brasil, trabalhando durante 44 anos na Bahia, Espírito Santo, São Paulo e Rio de Janeiro. Morreu em 1597 na aldeia de Reritiba, atual cidade de Anchieta, ES. Foi beatificado em 1980 pelo Papa João Paulo II e canonizado em 2014 pelo Papa Francisco.

com o santo tornou-se ainda mais importante no momento atual da cidade. E como nunca, o município agora enfatiza essa relação.

Se quiséssemos definir o momento atual do município de Anchieta através de uma palavra, talvez uma das mais adequadas seria “crise”. O rompimento da barragem da Samarco no final de 2015 retirou da cidade a maior parte de sua receita. O desastre provocado pela mineradora afetou a vida de milhares de brasileiros, muitos atingidos pela sua atuação negligente, mas os anchietenses foram abalados por sua ausência repentina. A Samarco era responsável por 6% do PIB do Espírito Santo e 75% do PIB de Anchieta. Hoje é possível ver a lama que se estendeu pela cidade: lojas fechadas, restaurantes vazios, fornecedores da Samarco falidos, pessoas deixando o município e uma taxa de desemprego que já ultrapassou 25%. Mesmo apostando no retorno incerto da mineradora, de acordo com as estimativas, somente em 2021 que a cidade será capaz de recuperar o patamar de receita anterior. Enquanto isso, a prefeitura empenha-se no corte de gastos – reduziu o quadro de funcionários comissionados, aboliu os celulares corporativos e suprimiu as festas tradicionais. O prognóstico não é animador – estima-se que a cidade deixará de arrecadar 50 milhões de reais em 2018.

Trata-se de uma indubitável crise econômica, no entanto, é preciso acrescentar que não podemos falar em crise somente nesta acepção. De acordo com o dicionário Houaiss, a palavra crise, etimologicamente, se refere a um “momento de decisão, de mudança súbita”, ou ainda, à “ação ou faculdade de distinguir, [...] julgar”. O termo é amplamente empregado na medicina, e além de se reportar a uma “dor paroxística”, também significa o momento extremo no estágio da doença, quando então ela evolui para a cura ou para a morte. Este é o momento de Anchieta – momento de crise, de indefinição, de incertezas, de dor paroxística, de mudança, de decisão. A questão que está na ordem do dia não poderia ser diferente: como viver sem a Samarco?

No horizonte dos anchietenses surgiu como possibilidade o turismo religioso. Esta é a principal aposta da prefeitura do município, que hoje mal consegue manter a folha de pessoal. Em 2014 – ano que antecedeu o grande desastre da mineradora – seu ilustre fundador, o Padre José de Anchieta, foi canonizado, fato que poderia alavancar o turismo na região. E para tanto, o poder público tem firmado acordos com a Igreja Católica. Nesta perspectiva, José de Anchieta não é somente um jesuíta, um catequista ou um santo católico; ele é figura essencial no município - como fundador, aparece em seu passado, e como fomentador do turismo, surge radiante em seu futuro.

Entretanto, neste momento de crise, insegurança e incerteza, esta decisão não tem o apoio de todos os anchietenses. Como tem ocorrido em diversas regiões brasileiras, já é bastante expressivo o número de evangélicos no município. O incentivo ao turismo religioso é também uma forma da Igreja Católica se legitimar no espaço público. O santo, visto como personagem histórico fundamental, e o Santuário, na qualidade de patrimônio, abrem

a possibilidade para que eventos da igreja sejam prestigiados e fomentados pelo poder público. Por outro lado, para alguns evangélicos, esta mistura entre Estado e Igreja não parece apropriada, o que tem suscitado reflexões sobre laicidade. Ainda que os católicos defendam o vínculo entre sua religião ou o seu santo e o município, para os evangélicos não ocorre esse processo de identificação. Os católicos argumentam que se todos estão naquele espaço geográfico é porque o Padre Anchieta escolheu aquela região e fundou um povoado. Longe disso, os evangélicos não se sentem ligados à figura do jesuíta, afinal, ele foi um soldado da contrarreforma que lutou contra protestantes.

1 Decisões em crise

Neste momento de crise e tomada de decisão, enquanto alguns acreditam que o turismo religioso poderia ser a “cura”, muitos evangélicos entendem, por razões doutrinárias, que isto levaria à “morte”. Para os católicos, ter um santo na cidade é um privilégio e uma esperança; mas para os evangélicos, a canonização do padre Anchieta em 2014, grande demonstração de idolatria, foi o motivo da derrocada. Seguindo opções religiosas distintas, os anchietenses não partilham o mesmo tipo de identificação com seu fundador, tampouco alcançaram um consenso sobre como superar a crise.

Em 2017, a prefeitura, em parceria com empresários do município, lançou um mapa turístico da cidade. O folheto traz informações sobre as principais atrações do município; mapas da Sede e dos balneários de Ubu, Castelhanos e Iriri; anúncios de bares, restaurantes, pousadas. Em destaque, está a figura de São José de Anchieta. Na capa, a foto do Santuário e informações sobre horários de missa e funcionamento da reitoria. Na parte de dentro do folheto, a imagem de São José de Anchieta jovem aparece em destaque; além de um pequeno texto sobre sua vida e outro sobre o Santuário. Desse modo, o layout não agradou a todos. A proprietária de um dos melhores restaurantes da cidade se recusou categoricamente a incluir seu estabelecimento no mapa. A motivação para esta decisão definitiva é de ordem religiosa. Diante do projeto da prefeitura, no qual a publicidade aparecia em torno da imagem do santo e do santuário, ela teve a sensação de que incluir seu restaurante no mapa seria filiá-lo a uma rota católica, e assim, estabelecer uma espécie de aliança com São José de Anchieta. Como evangélica, ela indiscutivelmente não desejava este vínculo.

Quando o pessoal veio falar comigo assim ‘ah, vamos fazer uma rota do padre, aí eu boto o seu nome e tal, tal, tal’. Eu penso que se fosse pra botar o nome de Jesus Cristo nessa rota eu botava, ponto. Mas um homem para comandar a nossa cidade? [...] Eu não sou ligada ao padre Anchieta, eu sou ligada a Deus. Então eu acho que só tem um caminho, só chego em Deus por Jesus; e, os católicos ainda acham que chegam em Deus por Aparecida, por Padre Anchieta, por São Benedito, por São Paulo, São Joaquim. Eu não, eu só tenho uma condição de chegar em Deus: por Jesus (Informação oral obtida em 8 de junho de 2018).

Ela se sentiu bastante enfraquecida diante da proposta da prefeitura, afinal, havia um grupo de empresários unidos pela inserção de seu estabelecimento na rota turística. Ainda assim, ela preferiu não abrir mão de seus valores religiosos:

[...] mesmo tendo pouca força eu não neguei o nome do Senhor. [...] eu sou fraca demais no meio deles, eu tenho pouca força, mas eu não nego o nome do meu Deus. Assim, por exemplo, juntou um grupo de pessoas, de comerciantes, né, alguns aderiram a essa questão, mas eu não. Eu tenho uma certeza que se eu não confiar no Deus que eu sirvo, como é que eu vou confiar num homem que foi feito por Deus, né? (Informação oral obtida em 8 de junho de 2018).

Assim, ela entende sua vida como uma vitória diária, que inclui dias mais prósperos e outros mais difíceis; e seu êxito é efeito senão da fidelidade divina. De qualquer forma, a vida daqueles que se sentem herdeiros de São José de Anchieta parece mais tranquila no município, pelo menos no sentido de que é mais fácil participar das atividades “turísticas” da cidade. Durante a peregrinação “Passos de Anchieta”, vi um altar dedicado ao santo em um restaurante no balneário de Castelhanos. Parei para observar e logo o dono do estabelecimento se aproximou dizendo ser devoto. Fiquei muito interessada, afinal não é tão fácil assim encontrar devotos de Anchieta. Logo depois de declarar sua devoção, ele prosseguiu:

Por isso mesmo hoje estou fazendo uma promoção: moqueca de R\$180,00 por R\$150,00; filé de badejo de R\$120,00 por R\$80,00. O peixe é fresco, a cozinha é boa, do jeito que o Padre gosta (Informação oral obtida em 3 de junho de 2018).

No dia 9 de junho de 2018, dia de São José de Anchieta, foi realizada a cerimônia de transferência simbólica da capital do Espírito Santo de Vitória para Anchieta. Autoridades políticas do município e do estado estiveram presentes, além do reitor do Santuário. Todos os discursos giraram em torno da necessidade em promover o turismo religioso na cidade e sobre a possibilidade de incluir Anchieta no roteiro das grandes visitas internacionais. Uma das lideranças políticas disse, inclusive, que a tragédia da Samarco foi importante no sentido de nos ajudar a melhor enxergar o santo. A identificação dos anchietenses católicos com São José de Anchieta e com o mito fundador da cidade tende a se intensificar na mesma medida em que a crise pela falta da Samarco se aprofunda. No entanto, essa identidade não pode ser partilhada por todos.

Enquanto a “Festa Nacional de São José de Anchieta”, organizada pela prefeitura e pela Igreja Católica, ocorria no Santuário e seu entorno, as homenagens ao santo eram objeto de reflexão para evangélicos. Em um culto, um dos pastores pediu misericórdia pelo fato da cidade estar imersa em idolatria. E a pessoa responsável por fazer as orações do culto enfatizou que “só o Senhor é o Deus de nossa vida, de nossa cidade” (informação oral obtida em

10 de junho de 2018).

Assim, se o turismo religioso é uma esperança para os anchietenses católicos, ele é uma ameaça para muitos evangélicos. Nestas concepções divergentes, ora ele aparece como fator que faria com que a situação da cidade evoluísse para cura, ora para a morte. Em uma perspectiva, a santidade de Anchieta é a salvação, em outra, a causa dos problemas. Uma evangélica, moradora da cidade, declarou:

A cidade, oh, desandou. Depois que eles inventaram esse negócio de dizer que o padre é santo, Deus ficou aborrecido. Ele não divide a glória dele com ninguém não. Deus não divide a glória dele não. Quem é o dono dessa cidade? É Deus. Como eles querem dizer que é outro? Eu digo com toda certeza, se eles fizessem assim, um altar ao Senhor Jesus aqui nessa cidade, aí a cidade ia pra frente. Mas um altar ao padre, ou a santa isso, ou a santo aquilo, eu não acredito [...]. É uma idolatria. E Deus não gosta de idolatria. Adorar somente a Deus, porque a Bíblia diz que nós só temos um caminho, pra chegar em Deus só tem um caminho, é Jesus. Se você não for por Jesus até Deus, você não vai por outro (informação oral obtida em 8 de junho de 2018).

Conclusão

Os anchietenses estão distantes de um consenso. Como sair da crise? Vale voltar ao ponto de que crise, etimologicamente, é o momento de decisão, de mudança súbita. E neste caso, as decisões que estão sendo adotadas pela prefeitura, revelam que estamos diante de grupos sociais distintos e em conflito, e um deles tem mais poder e mais prestígio. Não se trata de grupos internamente homogêneos. Entre os católicos, existem alguns conflitos paroquiais. E entre os evangélicos da cidade, encontramos inúmeras denominações e orientações distintas. De qualquer forma, podemos falar em um grupo que apresenta uma identificação com São José de Anchieta e com as narrativas de origem da cidade; e um outro grupo, que não pretende estabelecer nenhum tipo de associação com o santo. Para usar os termos de Norbert Elias (1994), podemos dizer que estamos diante de uma figuração estabelecidos/outsiders. Neste caso, um grupo tem um diferencial de poder em relação ao outro grupo interdependente. Os católicos, ou o grupo dos estabelecidos, se autorrepresentam, de certo modo, como superiores, pois acreditam possuir um vínculo com a cidade desde sua origem e uma identificação com o santo fundador. Como na figuração estudada por Elias, aqui também os estabelecidos apresentam uma dimensão grupal diacrônica, reivindicam um passado comum. Desse modo, desconsideram os argumentos do outro grupo e não pretendem rever o tipo de laicidade vigente. Os evangélicos constituem o grupo outsider; estão excluídos das festas cívicas, têm menos prestígio, menos poder e menor capacidade de interferir nas decisões políticas nesse momento de crise. Muitas vezes são vistos como pessoas que chegaram depois, e que portanto não compartilham da mesma identidade com o santo e não podem

opinar sobre as relações entre prefeitura e Santuário.

De acordo com Ricardo Mariano, “a separação republicana entre Igreja e Estado jamais resultou na privatização do religioso no Brasil, nem muito menos na exclusão mútua entre religião e política” (2011, p.254). Observamos uma disputa por diferentes concepções de laicidade e um esforço por parte das religiões em se legitimarem no espaço público. Muitas vezes, essa busca por legitimação se dá através da própria colaboração com o Estado e em uma ênfase na importância histórica da religião, como é o caso do catolicismo na cidade de Anchieta (ES).

As divergências em torno da figura de São José de Anchieta são também conflitos sobre as diferentes concepções de laicidade no Brasil. Questões que emergiram no começo da República persistem ainda nos dias de hoje. Segundo Paula Montero,

as forças políticas alinhadas ao regime de laicidade não foram fortes o suficiente para desnaturalizar, tornar anacrônica, e finalmente suprimir a presença dos símbolos cristãos em espaços oficiais [...] A configuração da controvérsia a respeito da expressão do catolicismo na esfera pública continua operando segundo um padrão que recua ao final do século XIX momento fundador da república (2013, p.24).

Entretanto, de acordo com a autora, é possível identificar na atualidade uma “mutação das sensibilidades”. Especialmente pela atuação dos evangélicos e pelas disputas de legitimidade no espaço público podemos observar um processo de desnaturalização da percepção católica de nacionalidade e bem coletivo. Nestas disputas entre grupos religiosos vale lembrar que, para Elias, uma figuração estabelecidos-outsiders não é um tipo de relação estática; o equilíbrio de poder entre os grupos é mutável. Grupos outsiders exercem pressões tácitas ou abertas para reduzir os diferenciais de poder, enquanto os estabelecidos tentam preservar ou aumentar esses diferenciais.

Cada um dos dois grupos hoje enfrenta um desafio. Os evangélicos, apesar da laicidade à brasileira ainda garantir uma preeminência ao catolicismo, tentam demonstrar que a identificação com o jesuíta é algo que ficou no passado e não deve orientar os rumos da cidade. Aos católicos, resta insistir para que São José de Anchieta, um santo que quase não tem devotos, possa um dia transformar a cidade em uma rota internacional de turismo religioso.

Referências

ELIAS, Norbert, SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Século XVI – O estabelecimento*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, v.11, n.2, 2011, p.238-258

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, v.7, n.2, 2013, p.13-31.

<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/es/anchieta/panorama>. Acesso em jul. de 2018.

<https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-3/html/index.php#0>. Acesso em jul. de 2018.



parceria:



apoio:

